

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL MESTRADO

TIAGO NILO

UM ESTUDO DA CRÍTICA ARENDTIANA AO CONCEITO DE TRABALHO DE  
KARL MARX

São Leopoldo

2010

TIAGO NILO

UM ESTUDO DA CRÍTICA ARENDTIANA AO CONCEITO DE TRABALHO DE  
KARL MARX

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Cecília Maria Pinto Pires

São Leopoldo

2010

N712e

Nilo, Tiago

Um estudo da crítica arendtiana ao conceito de trabalho de Karl Marx / por Tiago Nilo. -- São Leopoldo, 2010.

144 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2010.

“Orientação: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Cecília Maria Pinto Pires, Ciências Humanas”.

1.Hannah Arendt – Filosofia – Crítica e interpretação. 2.Hannah Arendt – Filosofia – Trabalho. 3.Karl Marx – Filosofia – Crítica e interpretação. 4.Filosofia marxista – Trabalho. 5.Trabalho – Filosofia. I.Título. II.Pires, Cecília Maria Pinto.

CDU 1ARENDT  
1MARX:331  
331:1

Catálogo na publicação:  
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

TIAGO NILO

UM ESTUDO DA CRÍTICA ARENDTIANA AO CONCEITO DE TRABALHO DE  
KARL MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS como requisito parcial para a  
obtenção do título de mestre.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Cecília Maria Pinto Pires

---

Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz

---

Prof. Dr. Cláudio Boeira

Para todos aqueles que acordaram na madrugada para a labuta do cotidiano e regressaram para suas casas no entardecer do dia, para que somente então, pudessem assistir a uma aula. Para todos aqueles que executam seu trabalho diário com intensa satisfação e alegria de modo que se propague pelo mundo afora. Enfim, para todos aqueles que executam esta atividade em regime de servidão e/ou em condições desumanas, dedico mui respeitosamente esta dissertação.

*“Se, desenraizando do seu coração o vício que a domina e avilta a sua natureza, a classe operária se erguesse com a sua força terrível, não para reclamar os Direitos do Homem, que não são senão os direitos da exploração capitalista, não para reclamar o Direito ao Trabalho, que não é senão o direito à miséria, mas para forjar uma lei de bronze que proíba todos os homens de trabalhar mais de três horas por dia, a Terra, a velha Terra, tremendo de alegria, sentiria saltar nela um novo universo... Mas como pedir a um proletariado corrompido pela moral capitalista uma resolução viril?”<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> LAFARGUE, Paul. 2000, p. 13.

## **AGRADECIMENTOS**

À professora Cecília meus agradecimentos pelo acompanhamento, pelo tempo e pela orientação. Aos meus familiares e amigos pelo companheirismo, pelo carinho e, fundamentalmente, pelo ânimo e motivação em todos os sentidos. Principalmente à minha pequena.

## RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de investigar a crítica arendtiana referente ao conceito de trabalho de Karl Marx. Segundo Arendt, Marx não faz qualquer distinção entre as atividades do trabalho – labor - e da fabricação - work. Isto propiciou uma alteração na quantidade dos produtos fabricados, na natureza do processo de produção e, finalmente, na natureza dos bens produzidos. Nosso intuito consiste, portanto, em investigar como Arendt interpreta a categoria marxiana de trabalho, assim como a maneira pela qual se organiza a sua crítica a este conceito que se encontra no terceiro capítulo de sua obra *A condição Humana* (1958).

Palavras-chave: produção; sociedade moderna; Revolução Industrial; fabricação e labor.



## ABSTRACT

This work aims to investigate the critical Arendt on the concept of work of Karl Marx. According to Arendt, Marx makes no distinction between the activities of labor and work. This provided a change in the quantity of manufactured products, nature of production and, finally, the nature of objects produced. Our aims is thus to investigate how Arendt interprets the Marxian category of labor, as well as the away it organizes its criticism of this concept which is the third chapter of his book *The human condition* (1958).

Key words: production; modern society; Industrial Revolution; work and labor;

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PRIMEIRA PARTE – O CONCEITO DE TRABALHO EM KARL MARX.....	14
CAPÍTULO I - OS FUNDAMENTOS DO CONCEITO DE TRABALHO DE KARL MARX.....	23
1.1 O processo de trabalho na relação homem-natureza.....	25
1.2 O que é o materialismo em Karl Marx?.....	30
1.3 Materialismo histórico e materialismo dialético .....	35
CAPÍTULO II – O TRABALHO NA PRODUÇÃO SOCIAL.....	42
2.1 A divisão do trabalho.....	46
2.2 Trabalho alienado e trabalho emancipatório.....	51
CAPÍTULO III – O TRABALHO NA ECONOMIA POLÍTICA.....	59
3.1 O trabalho assalariado.....	63
3.2 A mais-valia.....	66
3.3 Trabalho abstrato.....	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DA PRIMEIRA PARTE.....	75
PARTE II – A CRÍTICA ARENDTIANA AO CONCEITO DE TRABALHO DE KARL MARX.....	81
CAPÍTULO I – TRABALHO (LABOR) E NATUREZA: O PROCESSO METABÓLICO E A VALORIZAÇÃO DA VIDA NA FILOSOFIA DE KARL MARX.....	88
1.1 Trabalhar (labutar) para sobreviver: entre o trabalho (labor) e a vida.....	95
1.2 O processo produtivo como processo natural: trabalho (labor) e fertilidade..	99
CAPÍTULO II – A DEFINIÇÃO DE KARL MARX DO SER HUMANO COMO ANIMAL LABORANS.....	104
2.1 O corpo e a natureza humana.....	108
2.2 <i>Gattungswesen</i> , um membro da espécie.....	110
CAPÍTULO III – A INDISTINÇÃO DE KARL MARX ENTRE FABRICAÇÃO (WORK) E TRABALHO (LABOR).....	115
3.1 A divisão do trabalho (labor).....	119
3.2 A natureza do processo de produção.....	122

CONSIDERAÇÕES FINAIS A CERCA DA SEGUNDA PARTE.....	126
CONCLUSÕES.....	132
OBRAS REFERENCIADAS.....	141

## INTRODUÇÃO

Conforme as estimativas da OIT<sup>2</sup> existe, em pleno século XXI, mais de doze milhões de pessoas que sofrem com o trabalho escravo em todo o planeta Terra. Segundo tais informações, somente na Ásia e na Oceania, se concentram 9.490 milhões de pessoas nesta situação. A partir destes tristes dados questionamos o que seja um trabalho livre ou um trabalho envolto na servidão. Isto é, um trabalho que apenas garanta a minha sobrevivência é um trabalho livre? O que é um trabalho livre? O que é um trabalho subjugado? O que é o fenômeno humano do trabalho? O problema do trabalho seja de ordem semântica ou de sua efetivação historicamente situada, nos insere nestas questões. Pensar a atividade do trabalho de um modo filosófico é um árduo compromisso relevante para a vida que os seres humanos convivem em comum uns com os outros. Tais dados da OIT a respeito do trabalho escravo são ótimos exemplos a respeito da relevância em torno da compreensão do significado desta atividade, bem como de sua manifestação historicamente condicionada, como por exemplo, a exploração do homem pelo homem que ocorre nos dados denunciados por esta instituição. Obviamente que a urgência de uma solução para o fim destes crimes contra a humanidade faz-se muito mais necessário do que uma pequena investigação acadêmica, porém, caso uma faísca ilumine a escuridão, que seja então, nesta direção, pois, este pequeno feito já satisfaz nossa humilde pretensão.

Certamente, a atividade do trabalho revolucionou a vida do ser humano desde o período neolítico até a era digital. Porém, somente na modernidade, mais precisamente na efervescência da Revolução Industrial, é que este fenômeno humano ganhou as devidas atenções teóricas. Certamente os acontecimentos históricos contribuíram para tal feito, se pensarmos, por exemplo, na passagem da produção artesanal para a manufatureira, e desta, para a produção mecanizada e global, perceberemos que a elucidação em torno do significado e da efetividade da atividade do trabalho se desviou da reflexão a respeito de tal fenômeno humano para teorias científicas de gerenciamento

---

<sup>2</sup> Organização Internacional do Trabalho. Para um maior aprofundamento destes dados, conferir [www.oitbrasil.org.br](http://www.oitbrasil.org.br) ou a revista Nova Escola, ano XXV, nº 231, abril de 2010.

produtivo. Nosso intuito, nesta presente dissertação, é considerar esta atividade por meio da crítica arendtiana a respeito do conceito de trabalho, desenvolvido por Karl Marx. Ou seja, pretende-se averiguar esta polêmica que provocou um agradável terremoto na filosofia política do século passado. O “*diálogo contínuo de Arendt com Marx*”, como disse Jay<sup>3</sup>, nos oferece inúmeras reflexões sobre a atividade do trabalho. Porém, nosso estudo será bem específico: a crítica de Arendt a categoria de trabalho que se encontra no capítulo III da obra *A condição humana* (1958), no qual Arendt critica Marx por ter confundido a atividade do trabalho (labor) com a atividade de fabricação (work).

Assim, esta dissertação divide-se em duas partes. A primeira parte terá a incumbência de apresentar a categoria de trabalho desenvolvida por Karl Marx, seus fundamentos e sua manifestação histórico-social. Significa dizer que a primeira parte desta dissertação, será dedicada às observações erigidas por Karl Marx a respeito do fenômeno intitulado trabalho. Na segunda parte, será feita uma análise minuciosa da crítica arendtiana à categoria de trabalho, especificamente, a crítica que se encontra no capítulo III de *A condição Humana* (1958). Sendo assim, faremos uma análise minuciosa deste capítulo dividindo a crítica em três partes: a valorização da vida biológica no pensamento de Karl Marx, sua definição do ser humano como animal laborans e, por fim, a indistinção, propriamente dita, entre trabalho (labor) e fabricação (work), bem como as suas conseqüências no mundo moderno. Porém, antes de realizarmos tal análise adentraremos no pensamento de Marx para poder compreender como este pensador concebe o fenômeno do trabalho. Desta forma, esta primeira parte será mais extensa por termos a pretensão de examinar um conceito em um determinado pensador, diferentemente da segunda parte, aonde iremos nos ater a crítica arendtiana que reside em um capítulo de uma determinada obra da teórica política alemã. A estrutura deste estudo reporta-se, portanto, primeiramente, ao significado da categoria de trabalho desenvolvida por Marx, para que na seqüência, possamos analisar a crítica arendtiana referente a tal conceito. Sendo assim, o objetivo da presente dissertação consiste em refletir sobre a atividade do trabalho, sobre a relevância deste exercício para os seres humanos, sobre seu significado e suas manifestações fenomênicas. Nosso objetivo é propiciar questões ao leitor e não respondê-las de um modo absoluto e definitivo. Questões como: será esta a característica essencial dos seres humanos? Será

---

<sup>3</sup> 2000, p. 160.

esta uma atividade natural de todos os seres humanos ou um condicionamento historicamente determinado?

Desta forma, compreendemos que pensar a respeito de Karl Marx e Hannah Arendt é refletir sobre dois pensadores significativos para a filosofia política dos dois últimos séculos. Trata-se, portanto, de abordar dois pensadores que não somente teorizaram uma época, mas atravessaram-na. Karl Marx submergido na revolução industrial do século XIX e Hannah Arendt, da mesma forma, na segunda guerra mundial do século XX, como desdobramento da Revolução Industrial do século XIX. Percebe-se, portanto, que ambos viveram dois momentos históricos diferentes no continente europeu. Em suma, para se compreender suas análises é necessário compreender, também, seu contexto. Tendo presente tais considerações, faz-se necessário ratificar que o presente estudo será bem específico: um estudo da crítica arendtiana do conceito de trabalho em Karl Marx. Segundo Wagner<sup>4</sup>, a crítica de Arendt à Marx tem como fundamento a filosofia da *existenz*, pois o sentido existencial da vida em comum para o homem moderno é demarcado pelas expropriações que marcaram o nascimento da sociedade capitalista. Conforme Arendt, no pensamento de Marx as atividades humanas “*encontram-se diluídas em um conceito único, o conceito de ação*”<sup>5</sup>. Segundo ela, Marx, ao pretender colocar o ser humano que age no lugar do ser humano que pensa acabou colocando o homem que trabalha no topo das atividades. Isto porque, conforme a sua concepção de trabalho, esta atividade é a essência do ser humano, aquilo que o define como humano. Desta forma, a concretização do ser humano moderno depende fortemente de sua vinculação com a atividade do trabalho, uma vez que ela representa o fator condicionante de sua sobrevivência, de sua integração social, humanização, auto-estima, utilidade e riqueza social. Entretanto, conforme Arendt, o conceito de trabalho, desenvolvido por Marx, não diferencia duas atividades singulares, a saber, “*(...) a atividade que o homem realiza para atender as necessidades de sobrevivência e reprodução da espécie e a atividade que ele realiza para a produção de coisas com as quais ele passa a conviver*”<sup>6</sup>, objetos destinados para o uso e detentores de uma durabilidade, de uma permanência entre os seres humanos.

Sendo assim, na era moderna a realização humana se dá no e pelo trabalho, o ideal do ser humano moderno passa a ser o homem trabalhador, conforme a perspectiva

---

<sup>4</sup> WAGNER, 2000, p. 11-12.

<sup>5</sup> Idem. Ibidem, p. 32.

<sup>6</sup> Idem. Ibidem, p. 32.

arendtiana. E neste aspecto, segundo ela, Marx fora seu maior teórico. Podemos argumentar que, o que está em jogo na discussão de Arendt com Marx é a concepção de ser humano. Para ela, Marx define o ser humano como um *animal laborans*, um animal trabalhador que realiza esta atividade com o intuito de “ganhar a vida” e manter a sobrevivência da espécie. Porém, esta concepção reduz o ser humano ao processo biológico da natureza descrevendo tal atividade como um acontecimento natural e não como sendo a criação de um mundo artificial e humano. Ou seja, Marx confundiu, segundo Arendt, *arbeiten* e *werken*, *ponen* e *ergazesthai*, o *labore* com o *facere*, o labor e a fabricação. Debruçar-nos-emos, primeiramente, sobre as considerações marxianas de tal categoria, para que em seguida possamos considerar a crítica arendtiana referente a ela. Assim, mesmo apresentando dados tão cruéis no início desta dissertação, esperamos que o leitor possa extrair frutíferas reflexões acerca de tais temas.

## PARTE I – O CONCEITO DE TRABALHO EM KARL MARX

Karl Marx, certamente, é um pensador ímpar dentro da história da filosofia. Isto porque, com ele, a filosofia volta-se para a transformação do mundo que circunda o filósofo. Ou seja, com Marx, a tarefa do filósofo não é mais a de um contemplador, observador da natureza, investigador do espírito ou da consciência, mas sim, uma atividade que tem a incumbência de transformar o mundo, de modificar a realidade social. O objetivo de Marx é fazer da filosofia uma atividade de transformação da realidade social ‘dada’. Para tanto os conceitos trabalhados por este pensador sempre estão relacionados às circunstâncias históricas que o cercam - e isto, sem perder o caráter universal de tais conceitos. Equivale a dizer que, categorias como ‘trabalho alienado’ e ‘mais-valia’, por exemplo, estão sempre correlacionadas com o mundo cotidiano de um operário industrial do século XIX. Sendo assim, a realidade é compreendida por meio de categorias abstratas, porém, presentes na vida de todo trabalhador. Tais categorias atestam a exploração que o trabalhador operário sofre nas mãos do capitalista. E, segundo Marx, é dever da filosofia, não apenas interpretar esta realidade, mas mudá-la. Eis, portanto, uma grande ruptura com a tradição filosófica: a filosofia passa a ser a atividade transformadora da realidade em lugar da contemplação passiva da mesma.

Para Karl Marx o trabalho é a essência do ser humano. Pode-se dizer que tal conceito é central em sua antropologia e/ou sua ontologia<sup>7</sup>. Equivale dizer, também, que para a atividade do trabalho é concedida uma grande relevância em determinado sistema de organização social, pois, no conflito entre capital e trabalho, Marx credita todo valor e primazia ao trabalho. Sendo assim, conforme Marx, o trabalho é uma atividade criativa que une pensamento e ação, onde se produz a auto-identificação e auto-realização do ser humano. O ser humano, para Marx, é um ser natural, ele existe por

---

<sup>7</sup> Karel Kosik, em sua obra *A dialética do concreto* (1976), argumenta que o conceito de trabalho, desenvolvido por Karl Marx, está fundamentado em uma ontologia. Pois, conforme tal argumento, ao questionar o que seja o trabalho, implicitamente, no pensamento deste autor, questiona-se o que é o ser humano, isto é, questiona-se o que seja esta atividade objetiva do ser humano no qual se cria a realidade humano-social. “*O trabalho, na sua essência e generalidade, não é atividade laborativa ou emprego que o homem desempenha e que, de retorno, exerce uma influencia sobre sua psique, o seu habitus e o seu pensamento, isto é, sobre esferas parciais do ser humano. O trabalho é um processo que permeia todo o ser do homem e constitui a sua especificidade*”. (KOSIK, 1976, p. 198/199).



meio de um intercâmbio com a natureza, ele utiliza-se dela para manter-se vivo e é inseparável dela, pois é parte da própria natureza. A atividade do trabalho é parte integrante da natureza humana, o que, de um modo mais preciso, caracteriza o ser humano como diferente dos outros animais. A diferença da atividade entre ambos, para Marx, é qualitativa. A atividade vital consciente do homem o distingue da atividade vital dos animais. Pois tal atividade nos animais restringe-se ao fator biológico, enquanto que nos seres humanos tal atividade expressa a individualidade de cada um e, também, a forma de uma produção e reprodução orientada para um fim. A atividade do trabalho, como característica fundamental do ser humano, sua essência, é tanto a expressão da individualidade de cada ser humano como, também, “*um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza*”<sup>8</sup>; em poucas palavras, uma atividade que exigiria um campo propício, uma atividade previamente planejada, uma atividade em que, ao fim de seu processo, “*obtem-se um resultado que já no início (...) existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente*”<sup>9</sup>. Porém, é necessário compreender que a atividade do trabalho não é somente “*um meio para um fim – o produto -, mas um fim em si mesmo, a expressão significativa da energia humana*”<sup>10</sup>. Ou seja, a expressão da individualidade de cada indivíduo, como já fora mencionado. Tal conceito denota, portanto, uma atividade que tem uma finalidade, ou seja, que tem um fim a ser alcançado; e, ao mesmo tempo, denota que esta atividade expressa a singularidade de cada ser humano<sup>11</sup>. Observa-se a construção do conceito de trabalho, adjunto a maturidade de seu autor. Isto é, a expressão da singularidade do trabalhador, ditada pelo jovem Marx, por exemplo, em *A ideologia alemã* (1846) – sua repulsa a redução de todas as potencialidades humanas a apenas uma única ocupação; e, a atividade voltada a um fim útil – a produção de uma mercadoria direcionada ao mercado de trocas, do Marx maduro de *O capital* (1867)<sup>12</sup>. Porém, pode-se observar já no jovem

---

<sup>8</sup> MARX, 1988, p. 142.

<sup>9</sup> MARX, 1988, p. 143.

<sup>10</sup> FRÖMM, 1975, p. 48.

<sup>11</sup> “*A crítica central feita por Marx ao capitalismo não é a injustiça na distribuição da riqueza; é a perversão do trabalho, convertendo-o em trabalho forçado, alienado, sem sentido (...). O conceito marxista do trabalho como expressão da individualidade do homem é expresso sucintamente em sua visão da abolição completa da sujeição do homem a vida inteira a uma única apresentação. (...) O tema central de Marx é a transformação do trabalho alienado e desprovido de significado em trabalho produtivo e livre, e não a melhor paga do trabalho alienado por um capitalismo privado ou por um capitalismo de Estado abstrato*”. (FRÖMM, 1975, p. 48-49).

<sup>12</sup> Não é nosso intuito adentrar na problemática entre a dicotomia referente a um jovem Marx e um Marx maduro, pois é evidente que ambas refere-se ao pensador alemão Karl Marx.

Marx, seu claro posicionamento em prol tanto do trabalho quanto do trabalhador diante do Capital. Em suma, salientamos que a atividade do trabalho, segundo Karl Marx, é uma categoria da natureza humana, dada historicamente – como no caso do trabalho alienado na sociedade capitalista industrial do século XIX - e, ao mesmo tempo, *atemporal*, pois, tal atividade é aquilo que nos faz ser humano. Assim sendo, o trabalho é uma atividade que pertence à própria natureza do ser humano. Pois, é por meio do trabalho que o ser humano transforma a natureza que o circunda e a si mesmo, isto é, a atividade do trabalho transforma não apenas a natureza, mas também o próprio ser humano. O trabalho desempenha, assim, uma função central nas configurações estruturais dos modos de produção e exerce uma função fundamental na organização social. É exatamente isto o que encontramos nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Nas palavras de Karl Marx, *o modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual* <sup>13</sup>.

No processo dialético, onde participam ser humano e natureza, aquele é capaz de produzir além de suas necessidades biológicas, ou seja, ele é capaz de produzir mais do que necessita biologicamente. Como a atividade do trabalho sempre está situada historicamente por um modo de organização social, tal fenômeno, a saber, o trabalho, no sistema capitalista, apresenta-se como trabalho assalariado – uma atividade remunerada e exercida pelo ‘operário livre’. O trabalho assalariado coloca a atividade do trabalho como sendo uma mercadoria a ser vendida no mercado de trocas. Aquilo que o capitalista compra não é o trabalho do operário, propriamente dito, mas sua força de trabalho (*labouring power*). A força de trabalho do trabalhador em exercício é o trabalho, é sua atividade vital. “*E é essa atividade vital que ele vende a um terceiro para se assegurar dos meios de vida necessários*” <sup>14</sup>. A força de trabalho é uma mercadoria a ser comprada pelo capitalista para gerar riqueza. A atividade do trabalho, portanto, no sistema capitalista, torna-se uma mercadoria vendida por um determinado tempo ou por determinada tarefa a ser desempenhada, enfim, uma mercadoria trocada por um determinado valor – o salário. Este valor pago pelo capitalista para o trabalhador tem a incumbência de manter a sua força de trabalho sempre de forma produtiva. Em tais circunstâncias a atividade do trabalho passa a ser, para o trabalhador, uma atividade estranha, pois o produto de sua atividade não é o objetivo da sua atividade, já que o que ele produz para si é o salário, com o intuito de manter o trabalhador vivo e produtivo.

---

<sup>13</sup> MARX, 1987, p. 30.

<sup>14</sup> MARX, 2010, p. 36.

Dessa forma, ao adquirir a força de trabalho do trabalhador, o capitalista a utiliza de forma a gerar mais valor do que lhe custou sua aquisição. É isto o que Karl Marx chama de mais-valia: a diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador. A mais-valia é a base do lucro no sistema capitalista, ela se forma no tempo excedente da jornada de trabalho, isto é, podemos observar nas análises operadas por Marx de que modo é extraída a mais-valia do sistema capitalista em um exemplo dado pelo autor em *Salário, preço e lucro* (1865). Seguindo seu raciocínio, digamos, por exemplo, que o capitalista ao comprar a força de trabalho do trabalhador irá utilizá-la doze horas diária assim, “(...) além das seis horas necessárias para recompor o seu salário, (...) terá de trabalhar outras seis horas, a que chamarei horas de sobretrabalho, e esse sobretrabalho se traduzirá em uma mais-valia (...)”<sup>15</sup>. Nas relações entre trabalho e capital residem muitas contradições e impasses mergulhados ou submersos na economia política. A atividade do trabalho inserida na economia política recebe o *status* de mercadoria – as aptidões e habilidades do trabalhador submetidas à condição de compra e venda - e, através dessa mercadoria que será extraída a mais-valia.

Voltando aos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), Marx concebe o trabalho alienado como um trabalho exterior ao trabalhador, um trabalho forçado, que, no entanto, é fundamental para sua subsistência. Um trabalho que é alheio à atividade humana, pois, neste caso, sua função é de simples meio de existência, transforma-a, portanto, em uma atividade não livre, subjugada. Assim, o trabalho, que conforme Marx é a dimensão onde o homem expressa sua força criadora, um modo de ser no mundo, no sistema capitalista passa a ser subjugado pela necessidade. O trabalho alienado, portanto, é um simples meio de existência, é uma atividade estranha àquele que a executa, pois, ele não a controla, é controlado por ela. Não é, portanto, senhor de si. Como resultado, o trabalho alienado tende a uma alienação do trabalhador referente à sua própria produção. E, em uma sociedade fundada na propriedade privada, todo trabalho excedente tende a ser apropriado por uma parcela de indivíduos. No entanto, o trabalho alienado é resultante da organização social moderna capitalista, pois, o conceito de trabalho emancipatório, em Marx, está vinculado com a satisfação de um trabalho construtivo, um trabalho que pertença ao próprio trabalhador, onde o trabalhador não seja indiferente quanto à forma determinada do trabalho, ou seja, um

---

<sup>15</sup> MARX, 2010, p. 114.

trabalho prazeroso. O trabalho não apenas como criador de riquezas, mas também como uma atividade que possibilite certa satisfação e auto-reconhecimento do trabalhador ao executar a tarefa.

A atividade do trabalho, portanto, concebida como condição natural da existência humana, metabolismo da relação homem-natureza, é o fazer que se expressa sob a forma de produção e reprodução. Não sendo somente uma atividade que garanta a existência física do indivíduo, mas também, uma atividade que o transforme naquilo que produziu. Desse modo, o trabalho passa a desempenhar um papel relevante no processo de autoconstrução do ser humano. O trabalho emancipatório dar-se-á, deste modo, não pela qualificação da mão de obra especializada, dando continuidade, assim, ao abismo estabelecido na sociedade civil entre os interesses do indivíduo e o interesse comunal - de todos os indivíduos em intercâmbio uns com os outros. Quando a sociedade, ou seja, todos os indivíduos em conjunto, regularem a produção geral, apaziguando, deste modo, os conflitos existentes entre os interesses individuais e sociais a atividade do trabalho não será alienada. Somente dessa forma, o trabalho não será uma atividade imposta, mas livre, auto-realizadora, em que o ser humano desenvolve a si mesmo, tornando-se senhor de si. Ele não estará mais subjugado a uma atividade, como no caso do trabalho especializado, mas livre para realizar a atividade que bem entender. Enfim, o trabalho emancipatório é o que Marx entende por trabalho produtivo e livre, é uma atividade e não uma mercadoria – um exercício que possibilita ao executor desenvolver todas as suas potencialidades. Tal satisfação, proporcionada pelo trabalho, torna o ser humano senhor de si mesmo.

Quanto aos fundamentos do pensamento de Karl Marx, estes são materialistas no sentido de tratar a respeito das condições materiais, às quais um determinado grupo de pessoas está submetido. Seu materialismo, portanto, diferencia-se do atomismo de Demócrito e do determinismo mecanicista. Para Marx, o modo de produção material da vida determina o processo social, político e intelectual da vida. No entanto, este é condicionado historicamente, por exemplo, o antagonismo existente entre a Inglaterra industrial do século XIX e a América pré-colombiana. Sendo assim, podemos observar que no pensamento deste autor as bases materiais são formadas pelas relações produtivas, isto é, tudo aquilo que permite produzir ou aperfeiçoar a produção e, pelas relações de produção – as relações entre os proprietários dos meios de produção e os proprietários da força de trabalho. Marx desprende, assim, a dialética da base ontológica e a utiliza para analisar “*como e em que condições os homens produzem e intercambiam*

*os produtos de seu trabalho e as relações sociais que se estabelecem na produção, bem como o desenvolvimento da propriedade”*<sup>16</sup>. Podemos registrar que Marx situa-se em uma tradição da filosofia política, que parte da observação dos acontecimentos históricos, para dissertar sobre a política. Maquiavel e Hobbes – guardadas as devidas diferenças - são outros nomes, que, ao lado de Marx, parecem utilizar-se do mesmo método de investigação: os acontecimentos políticos de sua época. No caso de Marx, sua época fora marcada como sendo a era da dupla revolução<sup>17</sup>, ou seja, a era das revoluções francesa e industrial (inglesa), ocorrida entre os séculos XVIII e XIX. Sua época fora a Europa do século XIX, onde se consolidava a sociedade burguesa e o desenvolvimento do capitalismo industrial. A sociedade se solidificava com base no liberalismo político e na economia capitalista. É precisamente este “novo mundo” que será o alvo das críticas de Karl Marx e Friedrich Engels. Seu método de investigação consiste no materialismo histórico e dialético, que permite compreender a questão do trabalho nas relações de conflito com o capital.

O materialismo concebido por Karl Marx possui suas raízes em Feuerbach e seu método dialético em Hegel. No entanto, para Marx, ambos ainda concebem o ser humano abstratamente. Esta é a relevância da práxis na antropologia de Marx, opondo-se ao idealismo hegeliano e ao materialismo naturalista de Feurbach. O filosofar para Marx é a busca pela transformação da sociedade<sup>18</sup>, por isto a importância do contexto histórico. Sendo assim, a relação de produção entre as pessoas é movida, para Marx, pela necessidade de comer, de vestir, etc. É uma capacidade humana transformar a natureza para a satisfação da própria espécie. A alienação, por exemplo, na qual a sociedade capitalista se erguia necessitava de outra ordem social, menos injusta. Assim, compreendendo que a dialética, para Marx, é um instrumento de luta na transformação da realidade e que, primeiro é preciso conhecer o contexto histórico-social para depois expressar a crítica, percebe-se que a luta de Marx é pela abolição das injustiças sociais propiciadas por um sistema organizacional que cultivara a possibilidade de uma minoria explorar a maioria. Esta exploração foi subsidiada pela divisão do trabalho e sua irmã gêmea, a propriedade privada, segundo Marx.

A divisão do trabalho fora fundamental para o aumento da produção industrial e para o desenvolvimento do comércio. Com a divisão do trabalho surge a produção em

---

<sup>16</sup> COSTA, 2001, p. 75.

<sup>17</sup> Cf. HOBSBAWN, 1971.

<sup>18</sup> Cf. COSTA, 2001, p. 126.

massa e o desenvolvimento ou aperfeiçoamento da tecnologia<sup>19</sup>. Porém, substitui o ofício exercido individualmente pelo artesão, pelas múltiplas operações, exercida por vários operários. Adam Smith relata em *A riqueza das nações* (1776) que, a atividade de fabricar um alfinete, por exemplo, estava dividida em aproximadamente dezoito operações distintas, as quais, em algumas manufaturas eram executadas por pessoas diferentes, ao passo que, em outras, o mesmo operário executava duas ou três delas<sup>20</sup>. Isto quer dizer que, na divisão do trabalho nenhuma qualificação é, fundamentalmente, necessária. Na divisão do trabalho não há o ofício de um único marceneiro, mas muitos homens que, ao dividirem as tarefas, produzirão muito mais. Desta forma, conforme Frömm (1975), para Marx o aumento desta produção acabou gerando uma contradição entre os interesses dos indivíduos particulares e os interesses sociais coletivos, já que havia o interesse dos operários e o interesse dos capitalistas, donos da produção. Já, para Adam Smith, - *A riqueza das nações* (1776) - é exatamente por meio da divisão do trabalho que todos irão se beneficiar do aumento da produtividade. Segundo Marx, este benefício não é igualitário. O capitalista, dono da produção, da terra, da renda, lucra uma parcela do valor obtido pela produção, enquanto o salário do operário garante apenas a sua subsistência. Assim sendo, a efetiva divisão do trabalho, segundo Marx, se dá apenas entre trabalho espiritual e trabalho material. Ou seja, a consciência gregária ou tribal obtém seu desenvolvimento e seu aperfeiçoamento por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população<sup>21</sup>. O objetivo da produção não é suprir necessidades, mas simplesmente produzir. Produzir para gerar riqueza. O maior valor para a produção social é produzir *ad infinitum*. Assim, a função do trabalho é o exercício de uma atividade econômica – uma mercadoria. É a atividade

---

<sup>19</sup>Citamos como exemplo, Joseph Marie Jacquard, o inventor do tear mecânico, cuja programação era realizada por uma série de cartões perfurados, cujo objetivo era controlar os movimentos da lançadeira operada pela máquina de tear, ou seja, ele inventou a máquina de tear automática – o que certamente deve ter gerado um número muito grande de desempregados na época. Estes cartões perfurados que executavam seqüências automatizadas foram utilizados para desenvolver, mais tarde, a tecnologia utilizada até hoje em computadores.

<sup>20</sup> SMITH, 1985, p. 42.

<sup>21</sup> Na divisão entre trabalho material e trabalho espiritual, segundo Marx, a conseqüência é a representação de algo vazio, uma produção cuja única finalidade é continuar produzindo. “*A partir deste momento [a divisão do trabalho], a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo sem realmente representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se a construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc., ‘puras’.* Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral, etc. entrarem em contradição com essas relações existentes, isto só pode se dar porque estão em contradição com as forças de produção existentes - (...).” MARX, K. ENGELS, F. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. P. 35-36.

do *homo oeconomicus*<sup>22</sup>, uma atividade econômica que, no caso do capitalista, tem por finalidade obter lucros constantes e, no caso do operário, receber um salário para que possa manter-se vivo e saudável, para continuar produzindo.

O valor do trabalho, portanto, não reside no tempo gasto para a produção de um determinado material, mas sim, no lucro obtido por meio da mercadoria - mercadoria tanto como objeto produzido para o consumo, quanto como trabalho ou função útil para o desempenhado na produção -, acelerando, desta forma, a produção e o consumo. O valor do trabalho está, portanto, relacionado à utilidade que ele irá proporcionar para o desenvolvimento da produção. Nesse caso, o trabalhador deve ser um investidor de si mesmo, que correlacione seu trabalho conforme a demanda do mercado. Dessa maneira, o trabalho é uma mercadoria ofertada no mercado. A sociedade capitalista é concebida como uma sociedade produtora de mercadorias – fazendo do sujeito, objeto, e, do objeto, sujeito. O ser humano é transformado em uma coisa, em uma mercadoria. Assim, o mercado de trocas encobre a relação entre pessoas, por meio das coisas<sup>23</sup>. Deste modo, podemos compreender que o ponto fundamental da crítica de Karl Marx ao capitalismo “(...) não é a injustiça na distribuição da riqueza, é perversão do trabalho, convertendo-o em trabalho forçado, (...) é a transformação do trabalho alienado e desprovido de significado em trabalho produtivo e livre”<sup>24</sup>. As relações sociais se estabelecem desse modo, com uma aparência fetichizada. Este é o fetiche da mercadoria que, baseada no valor de troca, abstrai a realidade concreta em favor da quantidade abstrata de dinheiro que tal mercadoria representa. Tal fetiche é criado pela relação social de trocas que é apresentada como natural e não como uma determinação histórica das relações sociais. Assim, se o trabalho possui uma estrutura dialética como processo vital que vincula o particular – sujeito - com o universal - social, então, a vida cotidiana também possui um caráter ilusório.

Tanto o conceito de trabalho quanto a atividade do trabalho, de um modo geral, exerce um papel significativo no pensamento de Karl Marx. A organização da sociedade está calcada em sua estrutura e na função que tal fenômeno desempenha. Assim faz-se necessário compreendê-lo, tanto em sua significação e desempenho histórico, quanto nas formas em que ele se coloca na economia política. Exatamente este é o objetivo da primeira parte desta dissertação, esclarecer o que Marx compreende por trabalho e de

---

<sup>22</sup> FOUCAULT, 2008.

<sup>23</sup> MARX, 1987.

<sup>24</sup> FROMM, 1975, p. 49.

que forma ele exerce uma relevância significativa para sua crítica da sociedade capitalista industrial do século XIX. Ao esclarecer tais premissas poderemos chegar à crítica de Arendt munidos de uma melhor clarificação conceitual, pois teremos uma propedêutica nos próprios textos de Marx.



## CAPÍTULO I – OS FUNDAMENTOS DO CONCEITO DE TRABALHO EM KARL MARX

A atividade do trabalho, em Marx, é o que diferencia o ser humano dos outros animais – é a essência do ser humano. Isto porque, para ele, o homem tem a capacidade de transformar a natureza, para satisfazer o gênero humano. Segundo Marx, o que os seres humanos são mostra-se no seu modo de produção, tanto no que produzem, como no modo pelo qual produzem<sup>25</sup>. No entanto, compreender o que este pensador concebe e de que modo conceitua a atividade do trabalho é uma tarefa mais complexa. Tal conceito sofre, em Marx, um desenvolvimento interno<sup>26</sup>. Ele enraíza-se em bases ontológicas hegelianas e desenvolve-se até as funções complexas que exerce na economia política. Ou seja, é justamente deste modo que poderemos compreender as categorias econômicas como categorias da produção material e da vida humana, como descrição ontológica do ser social sob bases materialistas. Este é o ponto central deste capítulo: compreender os fundamentos do conceito de trabalho em Karl Marx. Compreendê-lo como elemento fundamental na explicação do homem e do processo social, sua realidade material circundante.

Assim, o conceito de trabalho, em Karl Marx, apresenta-se em duas etapas diferentes, mas não excludentes. A primeira, no ‘jovem Marx’, por assim dizer, tem como ponto de partida a dialética hegeliana e o materialismo de Feuerbach. Na segunda, o ‘Marx maduro’, o economista, tem como influência os economistas Smith e Ricardo, para a elaboração do conceito de valor-trabalho, por exemplo. Estas duas etapas não são excludentes, ao contrário, são complementares. Ou seja, mesmo que pertençam a épocas de diferente elaboração conceitual, apresentando seu desdobramento filosófico de modo concomitante com o amadurecimento do autor, tanto a tese de doutoramento em *Iena, Diferença da filosofia da natureza em Epicuro e em Demócrito* (1841), quanto *O Capital: crítica da economia política* (1867) são expressões ou resultados do seu

---

<sup>25</sup> MARX, 2007.

<sup>26</sup> Não é nossa intenção entrar nas questões relativas a validade ou a falsidade da distinção entre o jovem Marx e o Marx maduro, distinção tão característica no pensamento filosófico. Cabe-nos, tão somente, o compromisso de trazer à tona a existência de tal distinção na tradição do pensamento de Karl Marx.

processo intelectual. Na primeira, a ênfase recai sobre a elaboração da categoria de trabalho, seu fundamento conceitual e filosófico. Na segunda, permanece a elaboração conceitual, porém, desenvolve-se de um modo concomitante com a economia política. Neste capítulo serão abordadas as influências de Hegel e Feuerbach, tendo como objetivo apresentar a dialética e o materialismo de Marx. Dessa forma, teremos as bases que fundamentam o pensamento filosófico de tal autor. No entanto, adentraremos, neste capítulo, tanto no ‘jovem Marx’ quanto no ‘Marx maduro’. Para averiguar as relações entre o ser humano e a natureza no processo do trabalho, por exemplo, *O Capital*<sup>27</sup> (1867), é uma obra que poderá nos auxiliar, bem como a interpretação do processo do trabalho como sendo um processo dialético e as distinções entre os conceitos de materialismo dialético e o materialismo histórico.

O trabalho, como categoria fundamental da existência humana, é o elemento impulsionador para a dinâmica da vida em sociedade. O trabalho apresenta-se como uma categoria de ruptura do ser humano com o seu meio natural, porém, esta ruptura está ligada a um processo transformador da natureza e das relações sociais, bem como do indivíduo trabalhador. As bases materiais são sustentadas, pelo fato de que, os seres humanos estão submetidos a determinadas condições materiais e históricas, ou seja, cada civilização em um determinado tempo histórico, organizou-se de uma determinada forma. Portanto, o ser humano pode ser definido como um ser racional, dotado de linguagem ou de consciência, mas, para Marx, o que realmente o caracteriza é a forma pela qual produz e reproduz as condições de sua existência, as condições materiais em sua organização social. Estes dois pontos, a saber, o processo dialético do trabalho na relação homem-natureza e o materialismo histórico são as bases fundamentais do conceito de trabalho, em Karl Marx. Deve-se salientar, é claro, que as elaborações e críticas teóricas relativas à economia política referem-se à atividade do trabalho e não ao conceito, propriamente dito. Os conceitos de trabalho abstrato e mais-valia, por exemplo, não se referem ao significado do termo trabalho, mas, são extraídos a partir do exercício desta atividade inserida na economia capitalista. No entanto, primeiramente, nosso objetivo consiste em explicitar o que Karl Marx compreende como sendo trabalho. O que, para ele, significa o termo trabalho. É precisamente sobre isto que este primeiro capítulo buscará elucidar. Este capítulo irá se fixar na fundamentação conceitual da atividade do trabalho, operada por Karl Marx.

---

<sup>27</sup> MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Volume I. Livro Primeiro: o processo de produção do Capital. In: Coleção Os economistas. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

## 1.1 O PROCESSO DE TRABALHO NA RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA

O trabalho é concebido como um processo dialético que vincula tanto o sujeito com a sociedade quanto o ser humano com o meio ambiente no qual ele habita. Através do processo de trabalho o ser humano, além de transformar a natureza e, da mesma forma, ser transformado por ela, este, o ser humano, “(...) põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida”<sup>28</sup>. Ao trabalhar, o ser humano movimenta ou ativa seu corpo a fim de apropriar-se da matéria natural e o faz de um modo diferente da abelha e da formiga, por exemplo.

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 sujeito 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 de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações diferentes de um tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de sua colméia. 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 obtêm-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar a sua vontade. (Idem. Ibidem, p. 142-143).

Analisaremos primeiro, sobre este “*resultado que já no início existiu na imaginação do trabalhador*” e, em seguida, a análise recairá sobre de suas concepções dialéticas em torno do processo de trabalho.

---

<sup>28</sup> MARX, 1988, p. 142.

Conforme Karl Marx o processo de trabalho é uma atividade orientada para um fim<sup>29</sup>. Significa dizer que tal atividade ao ser exercida possui uma finalidade, um objetivo. A finalidade do ofício de padeiro, por exemplo, é a de fazer pão, enquanto a de um mestre de obras consiste em construir uma obra seguindo a planta desenhada pelo arquiteto. O processo de trabalho, “*numa forma em que pertence exclusivamente ao homem*”<sup>30</sup>, isto é, como uma atividade cujo processo caracteriza a própria natureza humana, é segundo Karl Marx, uma atividade na qual “*já no início existiu na imaginação do trabalhador*”<sup>31</sup>. Isto significa que, o trabalhador, colocou um objetivo no processo de trabalho, uma finalidade em tal atividade. Tal categorização desta atividade está clara e evidente na língua materna do autor.

Der Arbeitsprozeß, wie wir ihn seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Lebensbedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr Allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam. (MARX, 1962, p. 198)<sup>32</sup>.

Observemos a palavra *zweckmäßige*, ele é uma junção de dois termos. *Zweck* designa intenção, objetivo e finalidade. Enquanto *Mäßige* significa prático, útil, conveniente ou oportuno. Assim sendo, na junção de ambos os termos, desvenda-se que o processo de trabalho, para Marx, é uma atividade que tem por finalidade produzir objetos úteis para os seres humanos – ou a fim de produzir valores de uso<sup>33</sup>. Conforme Karl Marx, portanto, a atividade do trabalho corresponde a um processo previamente planejado, elaborado para um objetivo, tendo a intenção de ser conveniente para os seres humanos. Isto está na base do processo de trabalho, na relação entre ser humano e natureza. Neste caso, o relevante é compreender que, é por meio do processo de trabalho que o ser humano regula e controla o seu metabolismo com a natureza<sup>34</sup>. A

---

<sup>29</sup> MARX, K. 1988.

<sup>30</sup> MARX, K. 1988, p. 142.

<sup>31</sup> Idem. Ibidem.

<sup>32</sup> “(...) *atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer as necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais*” (MARX, 1988, p. 146).

<sup>33</sup> Cf. MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Volume I. In: Coleção Os economistas. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

<sup>34</sup> MARX, 1988.

atividade do trabalho é, portanto, uma atividade que pressupõe um objetivo previamente elaborado – uma finalidade. Ao compreendermos o que seja este processo metabólico entre ser humano e Natureza – processo que existe na própria natureza do ser humano -, passaremos a analisar de que modo se dá este processo dialético.

Seu método dialético tem fortes influências hegelianas. Marx, assim como Hegel, pensa de forma dialética, porém, a maneira que ambos compreendem a dialética é diferente. O primeiro concebe a dialética de maneira materialista, enquanto que o segundo concebe a dialética de forma idealista. O que isto quer dizer? Quer dizer que o elemento primordial para Hegel é a consciência, já para Marx, é a matéria. Em Hegel não há realidade objetiva fora do pensamento, enquanto que, para Marx, a consciência participa da dialética do real como reflexo desta<sup>35</sup> –, ou seja, a consciência nada mais é do que um reflexo das condições materiais dadas histórica e socialmente. Segundo Marx, não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência<sup>36</sup>. Para ele, a história é fruto da ação do homem. Para Hegel, a história é fruto do espírito da razão, da idéia. Em Hegel, a existência se dá por meio da reflexão, da unidade imediata da reflexão em si e da reflexão no outro<sup>37</sup>. Ele concebe a matéria como sendo abstrata e indeterminada, reflexão no outro ou a reflexão em si, como coisidade do existente, como substância da coisa<sup>38</sup>.

Hegel faz do homem o homem da consciência, em vez de fazer da consciência a consciência do homem, do homem real, vivido em um mundo real, objetivo e por ele condicionado. Põe o mundo as avessas e pode, então, no seu cérebro, suprimir todos os limites, deixando-os subsistir naturalmente para a má sensibilidade, para o homem real (MARX, 1975, H.F.L.N., 303-304, p. 20)

Este, segundo Marx, é o terreno da ideologia alemã, donde brotarão os jovens hegelianos, que trocaram a consciência religiosa pela consciência humana, porém, nenhum deles questionou a realidade da produção social e material na Alemanha de sua época<sup>39</sup>. Por ora, basta compreender que Marx herda de Hegel o método dialético,

---

<sup>35</sup> COSTA, 2001.

<sup>36</sup> MARX, 1975.

<sup>37</sup> HEGEL, 1969.

<sup>38</sup> Idem. Ibidem, 1969.

<sup>39</sup> MARX & ENGELS, 2007.

porém, o concebe de forma diferente deste. Sendo assim, adentremos, portanto, na explicitação do que seja a dialética, conforme Karl Marx.

Para este pensador a dialética é o método do desenvolvimento e explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática e objetiva do homem histórico. Ou seja, ela é uma regra metodológica de investigação da realidade<sup>40</sup>. A dialética, para Marx, é pensamento e realidade em um só tempo, isto é, coexistentes. Realidade, para Marx, não é algo acabado, perfeito, imutável e atemporal, mas sim, criada na história. Realidade é movimento, é um processo dinâmico sempre passível de mutação. Realidade social não é apenas “*uma situação ‘dada’, mas uma atividade objetiva do homem, que tem a possibilidade de criar as situações como parte objetiva da realidade social*”<sup>41</sup>. O conhecimento dialético, em Karl Marx, não é uma sistematização conceitual da realidade, mas uma maneira de compreendê-la negativamente, obtendo uma relação dialética entre os fatos históricos e as generalizações conceituais. Segundo ele, na dialética parte-se dos fatos e a ele retorna, pois, deste modo, o conhecimento da realidade histórica é “*um processo de apropriação teórica, isto é, de crítica, interpretação e avaliação dos fatos. Esta atividade que revela o conteúdo objetivo e o significado dos fatos é o método científico*”<sup>42</sup>. O método dialético tem, portanto, a incumbência de circular entre o contexto histórico e a teoria para melhor compreender a realidade que nos cerca. Há, segundo Kosik, um duplo contexto na dialética concebida por Marx. O contexto da realidade, na qual os fatos ocorrem originariamente e, o contexto da teoria, em que os fatos são arrancados do contexto originário do real<sup>43</sup>. Esta compreensão dialética para investigar a realidade também será utilizada para compreender o que seja o trabalho.

Hegel, segundo Marx, concebe, acertadamente, o trabalho como sendo o ato pelo qual o homem produz a si mesmo. No trabalho e por meio do trabalho o ser humano cria a si mesmo. Há, portanto, um processo dialético desenvolvido no fenômeno do trabalho. É por meio do trabalho que ocorre uma alteração no mundo material, “*(...), pois tal atividade tirou a natureza de sua posição de indiferença e, ao mudar o mundo, o homem precisou adaptar-se a nova realidade circundante (...)*”<sup>44</sup>. Nós transformamos o mundo material e a nós mesmos através do trabalho. É este o ponto

---

<sup>40</sup> KOSIK, 1976.

<sup>41</sup> Idem. Ibidem, p. 133.

<sup>42</sup> Idem. Ibidem, p. 54.

<sup>43</sup> Idem, 1976.

<sup>44</sup> FREDERICO, 1995, p. 173.

específico no qual ocorre o processo dialético na relação homem-natureza, por meio do trabalho. Trabalho é, portanto, o meio pelo qual o ser humano constitui o mundo humano, onde se realizam os fins humanos naquilo que é natural e no material da natureza, ou seja, é a transformação da natureza e a realização dos desígnios humanos na natureza. O trabalho nasce por meio da interação homem-natureza, “*agindo sobre a natureza que lhe é exterior através deste movimento e transformando-a, transforma também a sua própria natureza*”<sup>45</sup>. O trabalho é o agir objetivo do homem no qual se cria a realidade humano-social. Ou seja, o trabalho é uma ação que tem por finalidade apresentar a realidade efetiva das relações sociais entre os seres humanos. Trabalho é o vínculo entre ser humano e natureza, um vínculo que funciona como um espelho na relação entre subjetividade e produção. O reflexo deste espelho pode ser melhor percebido na analogia que Marx realiza entre trabalho e obra de arte, ao mostrar que, o objeto de arte cria um público sensível, capaz de apreciar sua beleza, assim como, a produção não produz apenas um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto<sup>46</sup>.

Kosik na *Dialética do concreto* (1976) utiliza a mesma analogia para elucidar o trabalho, no pensamento de Marx. Todavia, ele aponta um pequeno detalhe extremamente relevante. O trabalho é semelhante à obra de arte, pois ambos apresentam o duplo caráter de expressar a realidade e, ao mesmo tempo, criá-la – uma realidade que não existe fora da obra de arte. “*A obra de arte é um testemunho do tempo e da situação*”<sup>47</sup>. No entanto, a obra de arte situa-se no campo da liberdade, enquanto que o trabalho situa-se na esfera da necessidade, ou seja, na esfera de uma condição necessária para a existência humana. Isso não significa dizer que o trabalho é semelhante ao emprego ou a uma atividade laborativa. Isso significa que o fenômeno do trabalho surge no cotidiano dos seres humanos como a forma pela qual eles garantem a sua subsistência, como comer, vestir, morar. É por meio do trabalho que os seres humanos suprem as suas necessidades mais elementares, ou seja, suas carências materiais. É por meio do trabalho que as condições necessárias para se manter uma vida digna estão presentes como a base material. E o que é esta base material? O que é a matéria, no pensamento de Karl Marx? É exatamente sobre isto que trataremos na seqüência.

---

<sup>45</sup> MARX, 1975, p. 79 – K.I, 133.

<sup>46</sup> Idem.

<sup>47</sup> KOSIK, 1976, p. 141.

## 1.2 O QUE É O MATERIALISMO, EM KARL MARX?

Se a dialética provém de uma herança hegeliana, o materialismo possui suas raízes e influências em Ludwig Feuerbach. No entanto, Marx vai além de Feuerbach. Pois, segundo ele, o materialismo de Feuerbach ainda está adormecido por uma contemplação acrítica. Para justificar a superação do materialismo de Feuerbach serão utilizadas *A Ideologia alemã* (1845) e as *Teses contra Feuerbach* (1845), como base da argumentação. O materialismo feuerbachiano é o materialismo da intuição e contemplação do “mundo sensível”. O “mundo sensível” é um processo histórico e criado pelos seres humanos. Ele é um produto histórico-social, um produto do Estado e da indústria que, de certa forma, condiciona os seres humanos, mas, não é um estado irreversível e independente da ação humana. O materialismo concebido por Marx não remete a uma descrição passiva da natureza, mas sim, a uma junção direta com a atividade prática, de transformação da realidade ‘dada’. Assim, tal conexão, materialismo e atividade prática, é a lição mais intensa das teses de Marx contra Feuerbach<sup>48</sup>. Vejamos na seqüência, portanto, de que modo Feuerbach, munido de sua filosofia materialista, se opõe aos filósofos idealistas, para que, em seguida, possamos adentrar nas críticas de Marx a respeito de tal filosofia e compreender o que seja o “novo materialismo”.

O objetivo de Feuerbach é demonstrar que os predicados religiosos, nada mais são, do que antropomórficos e que a essência divina é uma essência humana<sup>49</sup>. Para Feuerbach, “*a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo*”<sup>50</sup>. Feuerbach na *Essência do cristianismo* (1842), procura demonstrar que os atributos divinos nada mais são do que atributos humanos transformados em absolutos pela alienação. Deus, deste modo, seria apenas uma projeção humana da perfeição. Ao projetar-se em Deus, o ser humano torna o concreto em abstrato, provocando, assim, a alienação em sua consciência. Deus seria, segundo Feuerbach, a essência alienada do entendimento. A essência genérica do homem – o homem em sua totalidade, como gênero humano, este ser genérico intitulado como *Gattungswesen* é ao mesmo tempo o

---

<sup>48</sup> LABICA, 1990.

<sup>49</sup> FEUERBACH, 1988.

<sup>50</sup> Idem. Ibidem, p. 55.



eu e o tu, consciência e autoconsciência, reconhecimento de si e reconhecimento do outro – é a fonte da alienação religiosa e a base da nova antropologia proposta por Feurbach. Estar ciente de minha existência pressupõe compreendê-la limitada pela existência de um outro, entre o “eu” e o “tu”. Ter consciência do mundo exterior pressupõe estar ciente da existência de “coisas” fora de meu corpo. Conforme Feuerbach, o outro ser humano, meu semelhante, é o elo entre eu e o universo, desse modo, sou dependente dos outros seres humanos, pois, *“um homem que existisse somente para si perder-se-ia nulo e indistinto no oceano da natureza; não compreenderia nem a si mesmo como homem nem a natureza como natureza”*<sup>51</sup>.

A consciência de si, em Feuerbach, não se reduz a um solipsismo, pois enfoca a sua formação na relação com o outro e o mundo exterior. Ser humano, para Feuerbach, é ao mesmo tempo, indivíduo e gênero, subjetivo e objetivo, prático e teórico, finito e infinito, existência e essência. Não há separação entre homem e natureza. O ser que é a causa ou o fundamento do ser humano não é Deus, mas a natureza. Justamente, neste ponto, também ocorre uma separação entre ser e pensar, já que a verdade encontra-se na realidade da espécie enquanto unanimidade de opinião entre os indivíduos. O *espírito*, por assim dizer, parte imediatamente do concreto. Desta forma, ocorre o afastamento entre ser e pensar, pois, há entre eles uma heterogeneidade e descontinuidades absolutas, que só poderão vir a ser superadas quando o homem atuante, o homem de ação, for tomado como fundamento da identidade, quando alcançar a verdade viva. Em linhas gerais: não se conhece o ser pela estrutura do pensar. Isto coloca o centro de sua filosofia na vida sensitiva do indivíduo. Deste modo, o sensível se identifica no tempo e no espaço, ou seja, a vida natural do indivíduo está condicionada por uma determinada época, pois o ser humano é limitado, enquanto, o gênero humano é ilimitado. O ser social de Feuerbach reduz-se à consciência da espécie. Nisto baseia-se o materialismo contemplativo. Passamos, portanto, às críticas de Marx a respeito de tal materialismo e, na seqüência, ao novo materialismo apresentado por ele.

As teses contra Feuerbach são, essencialmente, a crítica e a superação das influências do materialismo feuerbachiano, por parte de Karl Marx. A crítica fundamental ao materialismo feuerbachiano refere-se a sua passividade, ao conceber o ser humano como um ser passivo e contemplativo diante da vida e de suas relações sociais. Marx compreende que o mérito de Feuerbach foi o de ter observado o ser

---

<sup>51</sup> FEUERBACH, 1988, p. 126.

humano como um ser natural. No entanto, este reduziu suas observações à descrição dos elementos humanos como pertencentes à natureza, não observou os objetos sensíveis como atividade objetiva do ser humano. Pode-se observar que a primeira tese sintetiza os moldes da teoria do conhecimento de Karl Marx, constatando que o erro de todas as concepções materialistas é a de não ter concebido a atividade humana sensível, a práxis<sup>52</sup>. A práxis humana não é uma mente pensante que examina e observa a natureza e a realidade existente, mas uma ação objetiva que interage com a natureza e com os outros seres humanos. A atividade humana como uma atividade objetivada, construtora de um mundo humano, da realidade dos seres humanos. Na sexta e na sétima teses observa-se que, a essência humana é sempre referida em sua efetividade, como conjunto das relações sociais, o indivíduo particular pertence a uma forma social determinada<sup>53</sup>.

Assim, a teoria do conhecimento desenvolvida por Marx pressupõe a existência do mundo exterior, isto é, o materialismo é o reconhecimento dos objetos em si ou fora da mente, interpretando as idéias e as sensações como cópias ou reflexos destes objetos. Para o materialismo de Marx, a sensação é uma das propriedades da matéria em movimento, tal concepção filosófica coloca a matéria como dado primário e, a consciência, o pensamento e a sensação como um elemento secundário<sup>54</sup>. Diferentemente do idealismo, que considera o dado primário como sendo a consciência, o espírito e/ou a sensação, o materialismo considera a matéria, a natureza, como o elemento primário, ou seja, o materialismo parte do mundo exterior para as sensações, enquanto o idealismo, parte das sensações para o mundo exterior<sup>55</sup>. O materialismo marxiano, nada mais é do que o reconhecimento da existência das coisas ou objetos fora da consciência e independente dela. Para Lênin, a diferenciação entre os monistas idealistas e os monistas materialistas se dá no fato de que, para estes o espírito não existe independentemente do corpo, em que o espírito é uma função do cérebro, o reflexo do mundo exterior, enquanto para aqueles o espírito não é uma função do corpo, o meio e o “eu” só existem numa ligação indissolúvel dos mesmos “complexos de elementos”<sup>56</sup>. Entretanto, esta idéia de que a consciência humana é um reflexo da realidade material desenvolve-se em um extremo realismo que reduziu Hegel a um mero

---

<sup>52</sup> MARX, 1987.

<sup>53</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>54</sup> LÊNIN, 1982.

<sup>55</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>56</sup> Idem. *Ibidem*.

adversário de Marx e não um interlocutor<sup>57</sup>. Ocorre, neste caso, um reducionismo das categorias desenvolvidas por Marx, pois conceitos como “dialética” e “ciência”, acabam se afastando de suas origens, no contexto da filosofia alemã, para um cientificismo típico do final do século XIX. A consciência humana não deve ser reduzida a um mero reflexo da realidade material, pois, neste caso, conceberíamos Marx não como um pensador dialético. Esta consciência estabelece, portanto, uma relação dialética com a realidade histórica e socialmente determinada. Equivale dizer que, para Marx, a atividade do trabalho – atividade chave para compreender a natureza humana – é essencialmente criadora e emancipatória, mas, no modo de produção capitalista, concebendo-o como uma realidade histórica e socialmente determinada, a atividade do trabalho adquire elementos alienantes, sendo que o trabalhador, neste caso, não pertence mais a si mesmo – perdendo sua subjetividade. Esta é a dialética existente entre mundo exterior e interior no sistema capitalista, pois quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, “(...) *tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio, que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele diante de si (...) seu mundo interior, e tanto menos o trabalhador pertence a si próprio*”<sup>58</sup>. Dessa forma, não podemos afirmar categoricamente que o mundo interior é tão somente um reflexo do mundo exterior, pois descartaríamos a dialética, subjugaríamos a subjetividade a um determinismo cientificista e eliminaríamos a relevância da *práxis* como elemento transformador da realidade, na filosofia de Karl Marx.

Sendo assim, o que é a matéria para Marx? A matéria para Marx não se reduz ao átomo de Demócrito, ao naturalismo sensualista de Feuerbach ou ao fisicalismo positivista. Marx não relata em uma obra específica ou utiliza um capítulo específico para demonstrar o que compreende que seja a matéria. No entanto, pode-se deduzir especialmente em *A Ideologia alemã* (1845), que a matéria refere-se à realidade social do ser humano, ao homem como sujeito objetivo, ou seja, “*como ser que, dos materiais da natureza e em harmonia com as leis da natureza como pressuposto imprescindível, cria uma nova realidade, uma realidade humana social*”<sup>59</sup>. A matéria refere-se às relações concretas de vida e de trabalho do ser humano. Isto fica mais claro ao compreender que ‘mundo sensível’ significa “*os produtos da indústria e do estado de*

---

<sup>57</sup> Sabe-se, no entanto, que esta interpretação incorreta de Lênin a respeito da teoria do conhecimento de Marx é, de certa forma, justificada, pois este não teve conhecimento do que posteriormente viria a ser a obra intitulada, *Manuscrito econômico-filosófico* (1844), não publicada em vida por Marx. Esta obra permaneceu inédita por quase cinquenta anos após a morte de Marx, vindo a público apenas em 1932.

<sup>58</sup> MARX, 2004, p. 81.

<sup>59</sup> KOSIK, 1976, p. 122.

*coisas da sociedade como produtos históricos*”<sup>60</sup>. Os pressupostos de Marx são materialistas no sentido de serem, “*o processo do desenvolvimento real, sob determinadas condições*”<sup>61</sup>. A produção da vida, para tal filósofo, ocorre de dois modos, a saber, natural como sendo a produção da vida alheia – procriação - e, social como sendo a produção do trabalho. Neste último, situado sempre dentro de um modo de produção específico, Marx salienta que suas condições são sempre determinadas historicamente. Assim, o modo pelo qual os seres humanos, enquanto produtores de suas condições concretas de vida organizam-se socialmente, é sempre um modo histórico. Os seres humanos, na produção social de sua vida, ao estabelecerem determinadas relações de produção, inserem-se em duas estruturas, pois, a “*(...) totalidade de tais relações forma a estrutura econômica da sociedade, uma base real sobre a qual se eleva a superestrutura jurídica e política e a qual correspondem formas sociais e determinadas de consciência*”<sup>62</sup>.

Isto é materialismo, para Marx. O modo de produção material determina a vida dos seres humanos como um todo, pois as relações sociais são inteiramente interligadas as forças produtivas. O materialismo marxiano atesta que é a produção material que determina a organização política, jurídica e todas as representações institucionais que os seres humanos façam no convívio social. Se considerarmos a base material como sendo a base econômica, podemos afirmar que a estrutura econômica influencia de um modo muito significativo todas as outras instâncias da vida pública e social, instituições políticas e ideológicas de uma determinada época. O que significa dizer que, a organização de tal modo de produção, como vimos, é sempre histórica. Segundo Labica (1990), adentrar nas formas histórico-sociais desenvolvidas por Marx significa conceber a consciência, por exemplo, como um produto social que caminha pela história. Dessa forma, Marx parte da satisfação das necessidades essenciais, como, por exemplo, comer, vestir, dormir, morar, do exterior para o interior. Assim, os fundamentos do conceito de trabalho possuem uma profunda imbricação com sua ontologia, sua antropologia e sua teoria do conhecimento<sup>63</sup>. Nessas três disciplinas, por assim dizer, transitam as raízes de sua concepção, através da dialética e do materialismo, ou seja, os fundamentos do

---

<sup>60</sup> MARX, 2007, p. 30.

<sup>61</sup> Idem. Ibidem, p. 94.

<sup>62</sup> COSTA, 2001, p. 108.

<sup>63</sup> Se considerarmos a teoria do conhecimento como sendo uma disciplina que tem dentre seus objetivos relativos ao conhecimento, responder de que modo conhecemos a realidade exterior – pressupondo, é claro, a dicotomia alma-corpo -, então, poderemos afirmar que o materialismo marxiano busca responder a esta questão, Cf. LÊNIN, V. I. *Empiriocriticismo e materialismo*: notas críticas sobre uma filosofia reacionária. Lisboa: Anate!, 1982.

conceito de trabalho marxiano estão mergulhados na dialética e no materialismo. Uma teoria do conhecimento materialista que, segundo Labica, concordaria com Kant, que *“os cem táleres representados e os cem táleres reais não podem ser confundidos. São os sentidos que nos fornecem a prova da irredutibilidade da existência ao objeto da representação, que proíbe o reconhecimento como sujeito, como pessoa”*<sup>64</sup>. A teoria do conhecimento materialista que está presente em Marx enfatiza que, pensar não é o mesmo que contemplar. Marx, dessa forma, nos convidaria para não equiparar o pensamento com a teoria, mas como sendo uma atividade real, sensível, objetiva e subjetiva<sup>65</sup>. A revolução ou a ruptura que Marx efetua na filosofia está em conceber o pensamento como sendo de ordem da prática. Assim, trabalho é a atividade do trabalhador. Trabalhador é um ser humano. Ser humano é um produto das circunstâncias e construtor delas. Tais circunstâncias se dão sempre histórica e socialmente determinando os hábitos, os costumes, as regras morais. A atividade humana sensível é a atividade humana social. Passaremos, portanto, a analisar o que é materialismo histórico e materialismo dialético em Karl Marx, e, na seqüência, a atividade do trabalho será analisada na produção social.

### 1.3. MATERIALISMO HISTÓRICO E MATERIALISMO DIALÉTICO

A realidade é, portanto, transformada por meio da atividade do trabalho, ocorrido no âmbito da dialética entre ser humano e natureza. Esta maneira de conceber a realidade como dialética, ou seja, em movimento, adveio de Hegel, porém, como vimos anteriormente, possui uma fundamentação materialista e não idealista. Entretanto, é corriqueiro na literatura acadêmica dividir ou, até mesmo categorizar dois momentos distintos do materialismo desenvolvido por Karl Marx, entre um modelo histórico e outro dialético. O jovem Marx traçaria as linhas do materialismo histórico e, mais tarde, este seria aperfeiçoado em um materialismo dialético. Diferentes são as interpretações a respeito do materialismo desenvolvido por Marx, no entanto, não é nosso objetivo distinguir a falsa da verdadeira ou afirmar uma divisão, contradição em sua filosofia. Nosso objetivo consiste em ressaltar que há um desenvolvimento coeso no pensamento

---

<sup>64</sup> LABICA, 1990, p. 72-73.

<sup>65</sup> LABICA, 1990.

de Karl Marx, há uma evidente maturidade no pensador ativo diante da realidade que o cerca. Assim, seguiremos a linha cronológica, explicitando o materialismo histórico elaborado por Marx em conjunto com Friedrich Engels, para que na seqüência possamos abordar o materialismo dialético formulado também em conjunto com Friedrich Engels, entre 1843 e 1859<sup>66</sup>.

O materialismo histórico consiste na tese de que a história da humanidade é marcada por um conflito interno entre classes sociais antagônicas decorrentes da exploração do homem pelo homem, dividindo a humanidade entre opressores e oprimidos. Esta tese, que se encontra no *Manifesto Comunista* de 1848, sustenta-se em exemplos históricos como a Roma antiga dividida entre patrícios e escravos, a Idade-média dividida entre senhores feudais e servos e a sociedade moderna capitalista entre a burguesia e o proletariado<sup>67</sup>. No entanto, anteriormente, em *A ideologia alemã* de 1845 ou 46, conforme Lefebvre, Marx já “(...) indica as teses fundamentais do materialismo histórico”<sup>68</sup>. A concepção materialista da história parte da produção material da vida imediata, do mundo sensível como um produto histórico, “*um produto da indústria e do estado de coisas da sociedade*”<sup>69</sup>. Segundo Calvez (1966), o materialismo histórico possui dois pontos fundamentais, a saber, em primeiro lugar, “*a relação intencional e dialética do homem com a natureza supõe um devir-homem do objeto que é o processo de humanização histórica da natureza*”<sup>70</sup>. O materialismo histórico é a negação de toda filosofia idealista da história que pressupõe a história como guiada pelo Absoluto ou pelo “*desenvolvimento da consciência de si, ou orientada para um ser divino, transcendente. O materialismo histórico rejeita igualmente qualquer determinismo unilinear, que se não compagine com a dialética*”<sup>71</sup>. O materialismo histórico atesta a capacidade de produção que o ser humano possui, ou como Marx e Engels classificam a capacidade de produção da vida, social, por meio do trabalho e, natural por meio da

---

<sup>66</sup> Cf. LEFEBVRE, H. *El materialismo dialético*. Editorial La pleyade: Buenos Aires, 1969. P. 64.

<sup>67</sup> MARX & ENGELS, 2008.

<sup>68</sup> LEFEBVRE, 1969, p. 79.

<sup>69</sup> MARX & ENGELS, 2007, p. 30.

<sup>70</sup> Cf. CALVEZ, 1966, p. 115. No desenvolvimento do raciocínio de Calvez percebemos que, “*Correlativamente, a relação do homem ao homem deve passar pelo objeto. Não há, por conseguinte, relação humana precisa e imutável, mas apenas histórica. A relação natural, objetiva, do homem ao homem é, efetivamente, a exigência de uma história concreta. A relação à natureza é histórica, pelo fato de não ser dada de uma vez por todas, e porque se refere ao homem. A relação ao homem é também histórica, porque se refere, não ao homem ideal, mas sim, a um ser natural objetivo.*” (CALVEZ, 1966, p. 115).

<sup>71</sup> Idem. Ibidem, p. 115.

procriação<sup>72</sup>. Esta capacidade produtiva do ser humano seria efetivada na humanização da natureza por meio do processo de trabalho, onde se dá a relação dialética entre ser humano e natureza. Nesta luta dialética há, portanto, por parte do ser humano em relação à natureza, uma *“intencionalidade orientada para ela, como ser universal do homem. Esta relação supõe, portanto, um devir-homem do objeto, que é processo de humanização histórica da natureza”*<sup>73</sup>. O materialismo histórico não tem, portanto, como base fundamental os dados sensoriais da estrutura cognitiva humana, mas sim, a convicção de que é na grande indústria que reside a realização do ser humano como natureza e como objeto, pois, na esfera da produção *“a natureza aparece como algo de humano. Esta tese é a do materialismo histórico”*<sup>74</sup>. O materialismo histórico é, portanto, o elo entre a história e a produção, realizado pelo homem, em sua própria natureza. Ele tem como pressuposto básico a produção da vida material dos seres humanos como uma forma determinada destes exteriorizarem sua vida, pois, conforme as teses do materialismo histórico, *“o que os seres humanos são mostra-se nos modos de produção – tanto no que eles produzem, como no modo em que eles produzem; (...)”*<sup>75</sup>. Diferentemente dos outros animais, o ser humano no processo dialético com a natureza busca conduzi-la a fim de que satisfaça as suas necessidades, pois é sabido que, *“(...) o animal produz pura e simplesmente a sua própria subsistência, ao passo que o homem, é certo que também a produz, mas ao modo de uma reprodução da natureza”*<sup>76</sup>, ou seja, o ser humano, diferentemente dos outros animais, produz algo que, sendo exteriorização de si, é como que uma nova natureza reproduzida<sup>77</sup>. Assim, portanto, Marx concebe o materialismo histórico. Vejamos, então, o que é o materialismo dialético.

Segundo Calvez (1966), o materialismo histórico pressupõe uma lógica fenomenológica, enquanto o materialismo dialético exige uma lógica dialética. Suponhamos, seguindo o raciocínio de Calvez, que sejam estas as origens hegelianas de

---

<sup>72</sup> MARX & ENGELS, 2007.

<sup>73</sup> CALVEZ, 1966, p. 116-117.

<sup>74</sup> Idem. Ibidem, p. 117.

<sup>75</sup> MARX & ENGELS, 2007, p. 87.

<sup>76</sup> CALVEZ, 1966, p. 98.

<sup>77</sup> Há um documentário que trata, também, a respeito da simbiose entre o desenvolvimento tecnológico e a criação de uma segunda natureza, artificialmente desenvolvida pelo processo humano de criação e invenção que podem ser bem desenvolvidos por meio do trabalho. Tal documentário aborda justamente esta possível capacidade de criar uma nova natureza que o ser humano moderno consolidou. O título deste documentário é *Koyaanisqatsi: Life out of balance*, lançado em 1983, dirigido por Godfrey Reggio e com trilha sonora do compositor Philip Glass. O documentário, auxiliado principalmente pela junção de música e imagem, provoca uma reflexão sobre os aspectos da vida moderna que vive em desequilíbrio com a natureza e em constante velocidade diante das inovações tecnológicas.

Marx. No entanto, a lógica dialética e a fenomenológica possuem bases materialistas, ou seja, referem-se às atividades humanas. Tais lógicas não são formas de raciocínio de uma linguagem ideal, mas referem-se ao movimento histórico e material entre as forças produtivas e as relações de produção. O materialismo dialético é a concepção dialética do real, concebendo a realidade como um movimento dialético entre ser humano e natureza, excluindo a possibilidade de uma dialética da natureza independente da existência do ser humano<sup>78</sup>. Rejeita, portanto, o idealismo. Com o materialismo dialético não residimos no campo do determinismo mecanicista de uma natureza autônoma, independente do ser humano. O materialismo dialético atesta que na relação ser humano e natureza, não há natureza sem ser humano e vice-versa. “*A relação entre estes dois termos é a totalidade do movimento do real. De resto, não são termos completamente separados, pois, se fossem, não poderia haver interação entre eles*”<sup>79</sup>. Ratificando, a expressão “materialismo dialético” ainda não aparece propriamente em Marx. Mas, seu emprego é legítimo<sup>80</sup> se caracterizarmos a obra como aplicada “*ao todo da experiência humana-natural, ou humana-sensível, a que já nos referimos. Se, porém, a quiséssemos aplicar a um devir natural, (...) a expressão seria ilegítima, (...)*”<sup>81</sup>. Podemos dizer que o materialismo dialético concebe o movimento da história como sendo um movimento dialético, acelerado pelo conflito interno das contradições da vida material, onde o alicerce de toda estrutura é a economia (MARX, 1987). Sendo assim, percebemos que no pensamento de Karl Marx a estrutura econômica da sociedade é a base sobre a qual se edifica outras estruturas ou instituições. Há, portanto, um determinismo econômico em Marx? Vejamos em suas próprias palavras.

Minha investigação desembocou em um seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas pelo contrário, eles se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil”, seguindo os ingleses e os franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política. (MARX, 1987, p. 29).

---

<sup>78</sup> Idem. Ibidem, 1966.

<sup>79</sup> Idem. Ibidem, p. 73

<sup>80</sup> Cf. CALVEZ, J-Y. *O pensamento de Karl Marx*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1966. P. 73.

<sup>81</sup> Idem. Ibidem, 1966, p. 73



Uma análise minuciosa dessa passagem do texto de Marx adverte-nos que o termo “anatomia” não denota uma expressão mecânica determinista, funcionando como cadeias lineares de causa e efeito, pelo contrário, tal termo denota a forma de um organismo, a organização de um corpo (forma) integrado a um ambiente, em um habitat<sup>82</sup>. Esta interação, portanto, designa uma idéia de movimento e mudança e não uma realidade inerte. Friedrich Engels<sup>83</sup> sofreu forte influência do naturalismo de Charles Darwin, o que pode ou não significar que Marx tenha compartilhado de tais opiniões. Entretanto, responder essa questão certamente dilatária em demasia à dissertação<sup>84</sup>. Assim sendo, o ser social é uma categoria mais propensa a mudança e ao movimento devido à dinâmica dialética, contrária a antiga concepção filosófica de um ser imóvel e imutável.

O resultado geral a que cheguei que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> Conforme Capra descreveu as diferenças existentes entre a concepção sistêmica da vida e a mecânica de um relógio. CAPRA, F. *O ponto de mutação*. São Paulo: 2006.

<sup>83</sup> Cf. MARX, K. & ENGELS, F. *Obras Escolhidas*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961. Volume I.

<sup>84</sup> O intuito dessa dissertação não é problematizar as relações ou simbioses entre os conceitos de evolução e progresso no desenvolvimento das ciências biológica e/ou humanas, bem como as relações entre o naturalismo de Darwin e o materialismo de Marx. Ademais, desde o surgimento do egoísmo gênico do biólogo Richard Dawkins (1976), pode-se dizer que a biologia aproxima-se mais da filosofia hobbesiana, assim como também se pode recordar que Malthus, Darwin e Huxley concebiam a idéia de conflito perpétuo na natureza, oposta a Kropotkin, por exemplo. Cf. Woodcock, 2008, p. 241-244. Sendo assim, o que desejamos salientar é que Darwin é um naturalista, a realidade e o mundo movimentam-se no processo da vida, já Marx é um materialista, no sentido de que o movimento dialético da realidade se dá na interação conflituosa entre as forças produtivas materiais e as relações de produção no seio da sociedade civil burguesa condicionando a vida social humana.

<sup>85</sup> MARX, 1987, p. 29-30.

Sendo assim, não há um determinismo histórico nem um determinismo mecanicista econômico. Os acontecimentos ocorridos na história são “dramatizações” que descrevem como os eventos foram conduzidos<sup>86</sup>, assim como a economia assemelha-se a um cérebro, pois é um fator fundamental para o funcionamento desse corpo – a sociedade civil burguesa. Assim, com o desenvolvimento do sistema capitalista, a contradição – fator propulsor da mudança – acentua-se no interior do ser social, da totalidade social, tornando, assim, a época propícia para uma revolução social, efetivada pela mobilização e a ação humana.

Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas estas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transtorna com maior ou menor rapidez. Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material das condições econômicas de produção, que pode ser objeto de rigorosa verificação da ciência natural, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim. Assim como não se julga o que um indivíduo a partir do julgamento que ele faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar esta consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. (MARX, 1987, p. 30).

Segundo Lefebvre (1969) a síntese entre materialismo histórico e materialismo dialético não é tarefa do espírito ou da consciência, mas do homem de ação. É da contradição residente no seio da totalidade social que se efetua a *práxis*. Para Calvez, um dos motivos de infundáveis discussões e interpretações acerca do materialismo histórico e dialético da filosofia de Karl Marx é um problema de interação entre as ciências da natureza e as ciências humanas e não somente o “*primado das primeiras sobre as segundas. Este primado é afirmado no marxismo posterior, sob o nome de materialismo dialético, em Engels e seus sucessores, que se viram obrigados a recorrer ao materialismo mecanicista anterior*”<sup>87</sup>. No materialismo histórico de Marx a natureza não é considerada como uma entidade autônoma em relação ao ser humano,

<sup>86</sup> Cf. MARX, K. *O 18 de Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

<sup>87</sup> Idem. *Ibidem*, p. 125.

pois este interage dialeticamente com ela transformando-a. O materialismo histórico, compreendendo o ser humano não apenas como um “objeto sensível”, mas como “atividade sensível”, como “(...) *conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles [os seres humanos] o que eles são (...)*”<sup>88</sup>, permite-nos esclarecer que, essa tal natureza da qual o ser humano faz parte e dela emergiu, ao realizar a atividade do trabalho acabou produzindo outra natureza, uma natureza humana. Entretanto, no sistema capitalista o trabalho assume a forma de trabalho assalariado, produtor de valores de uso e de troca, torna-se uma mercadoria, um trabalho estranhado, uma atividade alienante. Sendo assim, o ser humano ao interagir dialeticamente com a natureza por meio da atividade do trabalho no sistema capitalista, não está mais se apropriando do resultado do processo de produção, pois é alheio a ele<sup>89</sup>. Os seres humanos são separados de sua vinculação direta com a natureza, a atividade do trabalho não é mais a de apropriação da terra, da natureza primeira, pois estabelece relações reificantes – como o mercado econômico financeiro<sup>90</sup>.

Calvez (1966) argumenta que não há materialismo histórico sem concepção dialética do real e, do mesmo modo, não há materialismo dialético sem materialismo histórico. Sendo assim, ao fim da vida de Marx ou após a sua morte, “*foi proclamada uma nova versão do materialismo dialético, que dá a natureza um primado que até aí lhe não era expressamente atribuído, a verdade é que esta transformação compromete, (...)*”<sup>91</sup> o materialismo marxiano, tanto histórico quanto o dialético. A possibilidade de um determinismo na filosofia de Marx fora motivo de muitas discussões e discordâncias entre os marxistas, mais notoriamente na segunda internacional. Portanto, torna-se relevante ratificar que a filosofia desenvolvida por Karl Marx encontra-se somente em suas próprias obras.

---

<sup>88</sup> MARX & ENGELS, 2007, p. 32.

<sup>89</sup> Como veremos no capítulo três a respeito desta atividade na economia política, a atividade do trabalho assalariado apropria-se somente do salário.

<sup>90</sup> Isto é, no sistema capitalista, as relações sociais e suas formas de produção ao interagirem no espaço físico, fundam as organizações sociais, as civilizações, ou seja, produzem o mundo natural humano, diferente da natureza primeira, a natureza física na qual ele teria emergido, mas também, diferente na natureza das coisas produzidas por ele ao transformar a primeira natureza.

<sup>91</sup> Idem. Ibidem, p. 126-127.

## CAPÍTULO II – O TRABALHO NA PRODUÇÃO SOCIAL

No capítulo anterior foram observados os fundamentos do conceito de trabalho em Karl Marx, seus pressupostos dialéticos e materialistas. Consideraremos, neste capítulo, de que modo o trabalho – enquanto uma atividade humana sensível – organiza nossas relações sociais. Será relatado, portanto, a respeito da divisão do trabalho na produção social e o processo dialético da atividade do trabalho inserido em uma determinada forma de organização da produção social. A reflexão será sobre o fenômeno do trabalho inserido na produção social, compreendendo, que a atividade do trabalho sempre está inserida em um modo de produção historicamente dado, como por exemplo, no caso de Marx, o modo de produção industrial na economia capitalista do século XIX.

A atividade do trabalho fora analisada por Marx não apenas em sua significação conceitual, mas, também, no modo pelo qual se efetiva nas relações sociais de produção. Segundo Labica (1990), Marx efetuou uma inversão ou uma mudança de direção em relação ao materialismo de Feuerbach, não partiu do indivíduo abstraído das relações sociais, mas, sim, das condições sociais de produção. Faz-se relevante salientar, portanto, que tais pressupostos dialéticos e materialistas que vimos acerca dos fundamentos do conceito de trabalho estão relacionando homem, natureza e sociedade como sistemas dinâmicos e complexos. Pois, o materialismo histórico é um processo de formação social, que tem como tese cabal a pretensão de identificar um período histórico com um determinado sistema de produção social, por exemplo, idade média e sistema feudal, idade moderno-contemporânea e sistema capitalista. Neste segundo capítulo, portanto, passaremos a observar o fenômeno do trabalho inserido em uma produção social específica, a saber, na produção capitalista. Partiremos das análises realizadas por Karl Marx a respeito da divisão do trabalho para, em seguida, elucidar o processo dialético no qual tal fenômeno está submetido.

As análises de Marx concebem a sociedade em cada período histórico como um organismo social único e coordenado, no qual, o materialismo histórico define o modo

de produção dos bens materiais de determinada formação social<sup>92</sup>. Ou seja, um determinado modo de produção está sempre correlacionado a uma determinada formação social, “*a soma das relações produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social*”<sup>93</sup>.

Por produção, Marx compreende como sendo o processo do trabalho geral - uma atividade orientada para uma finalidade<sup>94</sup> – onde os seres humanos modificam a matéria prima para suprir as suas necessidades. É por meio do trabalho que os seres humanos transformam a matéria-prima, com o intuito de suprir as suas necessidades – alimentação, vestuário e habitação. Assim, toda formação social, historicamente determinada, tem sua base alicerçada em um determinado modo de produção. Vejamos, por exemplo, o modo de produção capitalista. Este possui suas origens na baixa Idade Média, entre os séculos XI e XV, onde a economia de mercado superou a economia de subsistência. A partir dos séculos XV e/ou XVI, com as grandes navegações, desenvolve-se a circulação de mercadorias de um modo mais intenso – entre diversos continentes pelo mundo. No século XVIII culmina a revolução industrial – a inserção de máquinas para o aperfeiçoamento e aceleração da produção –, estabelecendo novas formas de produção e propiciando a expansão da economia. No século XIX, por exemplo, as formas industriais típicas eram a têxtil, a siderúrgica, a naval e a de material ferroviário. Há, nesse período, um crescente desenvolvimento do transporte ferroviário e a substituição das embarcações a vela por barcos movidos a vapor, aumentando assim, a velocidade de circulação pelo mundo de pessoas e mercadorias. É sabido, portanto, que a Revolução Industrial começou no final do século XVIII, na Grã-Bretanha, provocando mudanças sociais, políticas, culturais e, fundamentalmente, econômicas, expandindo a produção, que deixou de ser baseada na manufatura<sup>95</sup>. O aumento da competição mais a necessidade de garantir acesso a novos mercados, fontes de matérias-primas, de energia e áreas para investimento levaram o capitalismo a uma fase

---

<sup>92</sup> KELLE e KOVALZON, 1976.

<sup>93</sup> MARX & ENGELS, 2007, p. 34.

<sup>94</sup> KELLE e KOVALZON, 1976.

<sup>95</sup> A respeito das transformações sociais advindas com o sistema capitalista industrial Cf. HOBBSAWM, Eric J. *A Era das Revoluções 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. “*Era pequeno o passo a ser dado dessa atitude para o reconhecimento formal da desigualdade que, como afirmou Henri Baudrillard em sua conferência inaugural no Collège de France em 1835, era um dos três pilares da sociedade humana, sendo que os outros dois eram a propriedade e a herança. A sociedade hierárquica era, assim, reconstruída sobre os princípios da igualdade formal. Mas havia perdido o que a fazia tolerável no passado, a convicção social de que os homens tinham deveres e direitos, de que a virtude não era simplesmente equivalente ao dinheiro, e de que as classes mais baixas, embora baixas, tinham direito as suas modestas vidas na condição social a que Deus as havia chamado.*” P. 220.

expansionista, denominada imperialismo ou neocolonialismo, que culminou com a conquista e ocupação de territórios na África e na Ásia, dando início a fase financeira do capitalismo – fusão dos capitais das indústrias com os capitais dos bancos -, nas últimas décadas do século XIX. E, no século XX e XXI, o sistema capitalista corresponde a uma forma puramente abstrata (onde o dinheiro existe como representação numérica de contas bancárias) e hegemônica, tendo sua produção voltada essencialmente para o consumo *ad infinitum*. Tendo, neste período, a atividade do trabalho já sofrido uma nova divisão internacional do trabalho, ou seja, países que outrora eram colônias, países subdesenvolvidos, que vendiam ou exportavam apenas matérias-primas, a partir de então, principalmente com a expansão das empresas multinacionais, muitos destes países aumentaram significativamente a exportação de produtos manufaturados. Isso fez com que, contemporaneamente, a decomposição do processo de produção social pelas empresas multinacionais. Tais empresas não são demarcadas pela nação, pois são transnacionais, ultrapassam fronteiras geográficas e políticas. O processo de produção ocorre em escala global, portanto. As empresas distribuem as fábricas, que produzem cada um dos componentes de uma determinada mercadoria pelos países no mundo. Essas empresas buscam um mercado consumidor em expansão, instalam-se em determinado lugar com o propósito de desenvolvimento social e econômico, fazem acordos com os governos locais para obter em troca eliminação ou redução dos impostos. A produção, desse modo, é uma atividade realizada em uma imensa fábrica global. Citamos como exemplo, as montadoras de automóveis, onde toda a produção é descentralizada e feita por máquinas. O fato de a produção ser operacionalizada por máquinas se deve ao desenvolvimento técnico científico, ligado a guerra fria. E, como já fora mencionado anteriormente, o modelo de produção descentralizado ocorreu com a descolonização (ou mudança do campo de exploração por parte dos pólos hegemônicos e detentores da maior concentração da economia global, como por exemplo, os Estados Unidos, a União Européia e o Japão) de países dos continentes Americano, Africano e Asiático, com o desenvolvimento do capitalismo e a chamada Nova Ordem Mundial – do período pós-guerra fria.

Sabemos, evidentemente, que o sistema capitalista sofre mutações ao longo da história, como um processo em desenvolvimento. Podemos exemplificar tais mutações do seguinte modo: o capitalismo comercial iniciado no período das grandes navegações, as duas revoluções no processo de produção no seio do capitalismo industrial (primeiro a produção têxtil, naval, siderúrgica e carbonífera e, depois, na produção petrolífera,

elétrica, química e a engenharia de motores) e, enfim, a chamada terceira revolução industrial (o desenvolvimento da energia nuclear, técnico-científico com a informática, a robótica e as telecomunicações) inserida no capitalismo financeiro. Se há um desenvolvimento do sistema capitalista, há uma mudança nos grandes pólos de produção. O que rege este processo, nesse caso, bem como a sociedade humana em geral é um determinado modo de produção. E, é justamente a respeito disso que tal capítulo tratará: o fenômeno do trabalho na produção social capitalista. Para tanto, em um primeiro momento, abordaremos a crítica marxiana da produção capitalista em torno da divisão do trabalho. Quais suas conseqüências sociais, suas imbricações com a propriedade privada e com o próprio fenômeno do trabalho – as divergências entre as funções desempenhadas pelo artesão e o operário, por exemplo. Na seqüência, mostrar-se-á de que modo o fenômeno do trabalho apresenta-se dialeticamente no pensamento de Karl Marx. Isto é, tal fenômeno humano pode estabelecer-se como uma atividade emancipadora ou como uma atividade alienada. Dito de outro modo, a maneira pela qual o trabalho manifesta-se na vida dos seres humanos pode ser como livre ou subjugada, forçada. Assim, o fenômeno do trabalho desenvolve-se dentro de um determinado modo de produção inserido em um sistema social, onde “*a forma de propriedade adotada caracteriza um modo particular de apropriação dos meios de produção e do seu produto*”<sup>96</sup>. Conforme Marx, a organização social como um todo, bem como, a forma pela qual os seres humanos irão se relacionar socialmente será definido pelo modo de produção vigente. Há uma profunda imbricação entre a maneira pela qual os seres humanos produzem e de que forma se comportam socialmente. Dito de um modo mais claro, com o aumento da produção no desenvolvimento do sistema capitalista ocorreu a divisão do trabalho, e, com ela surge a classe proletária. Dessa forma, o trabalho desempenhado por esta classe passou a ser um trabalho alienado, pois, tornou-se indiferente aos lucros proporcionados pela produção e aos próprios objetos que se produz. Sendo assim, o objetivo desse capítulo é demonstrar de que modo o fenômeno do trabalho, inserido na produção capitalista, desenvolveu-se, segundo Marx. Dissertaremos, portanto, a respeito das relações de trabalho na produção social. Compreendendo que, para Marx, as relações de produção nas sociedades de classes são relações entre classes sociais, entre proprietários dos modos de produção e proprietários da força de trabalho.

---

<sup>96</sup> KELLE e KOVALZON, 1976, p. 77.

## 2.1. A DIVISÃO DO TRABALHO

O objetivo fundamental da divisão do trabalho fora o aumento da produção<sup>97</sup>. Isto ocorreu quando a produção das mercadorias destinou-se não somente para suprir as necessidades de uma determinada família e/ou aldeia, mas, essencialmente, para a comercialização e a riqueza de um determinado proprietário e/ou uma nação. Segundo Smith, a divisão do trabalho proporcionou três grandes vantagens para o ser humano: o aperfeiçoamento de uma determinada habilidade específica, ou seja, um trabalho específico; a economia de tempo e a utilização de máquinas – próprio da Revolução Industrial. Isto é, para Smith, a divisão do trabalho promoveu um benefício com o aumento da produção. O primeiro destes benefícios é a necessidade que o trabalhador tem de desempenhar uma determinada habilidade para desenvolver um trabalho específico. Afinal, *“toda a atenção de uma pessoa é dirigida para um único objeto simples”*<sup>98</sup>. Deste modo, para Smith, o trabalhador torna-se mais hábil em um setor específico, aumentando, também, o volume da produção<sup>99</sup>. Assim, *“as diferentes operações em que se subdivide a fabricação de um alfinete (...)”*, por exemplo, *“(...) são todas elas muito simples, sendo geralmente muito maior a destreza de uma pessoa que sempre fez isso na vida”*<sup>100</sup>. Isso, de fato, proporcionou uma maior rapidez da produção, uma velocidade na qual *“(...) são executadas algumas das operações dessas manufaturas supera o que uma pessoa que nunca presenciou acreditaria possível de ser conseguido pelo trabalho manual”*<sup>101</sup>.

Tais benefícios foram, portanto, propiciados pela divisão do trabalho. Contudo, qual é a origem da divisão do trabalho? Segundo Smith, a divisão do trabalho é uma consequência necessária, uma propensão existente na natureza humana que tem como objetivo trocar uma coisa pela outra<sup>102</sup>. O comércio seria, portanto, algo próprio da natureza do ser humano. Essa propensão, que está enraizada no ser humano, tem seu fundamento no egoísmo, ou seja, para ele, a necessidade que um ser humano tem de ajudar o seu semelhante, deriva de um empenho, que o ser humano possui, de promover

---

<sup>97</sup> SMITH, 1985.

<sup>98</sup> Idem. Ibidem, p. 45.

<sup>99</sup> Idem, ibidem.

<sup>100</sup> Idem. Ibidem, p. 44.

<sup>101</sup> Ibidem, ibidem.

<sup>102</sup> SMITH, 1985.



seu auto-interesse. Em uma famosa passagem de sua obra *A Riqueza das nações: Investigação sobre sua natureza e suas causas* (1776), Smith evidencia que “*não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm de seu próprio interesse*”<sup>103</sup>. A troca é estimulada pelo interesse próprio e conduz, logo, a divisão do trabalho. O comércio não se destina à humanidade do comerciante, mas a sua auto-estima. Aqueles que aderem ao comércio o fazem para obter vantagens próprias e não sociais. No entanto, ao inserir-se no mercado para satisfazer seus interesses, os benefícios tornam-se maximizados para uma gama de outras pessoas que, também, compõem o comércio. O comerciante, dono de uma pequena mercearia, necessita de um fornecedor para vender seus produtos, bem como, de um empregado que faça a limpeza do ambiente e outro que cuide da mercearia. Isso significa que, com o aumento da divisão do trabalho todos irão beneficiar-se de igual modo do aumento da produtividade. Todos ganham com o aumento da produção, segundo Smith. O aspecto social da produção, portanto, está calcado no individualismo e no egoísmo dos agentes que, por meio da ‘mão invisível’ do mercado harmonizaria todos os interesses individuais livremente desenvolvidos, consolidando benefícios para todos. Isso quer dizer que o aspecto social da produção está fundamentado no egoísmo e tornar-se-ia benéfico à coletividade por meio da harmonia estabelecida invisivelmente – como um jogo - pelo mercado. Podemos dizer que o ser humano, segundo Adam Smith, é fundamentalmente, um ser egoísta que ao buscar seus interesses próprios no mercado de trocas, por exemplo, acaba de uma forma ou outra maximizando os benefícios.

Karl Marx não observa a divisão do trabalho da mesma forma que Adam Smith. Para Marx, a divisão do trabalho fez brotar uma fissura entre os interesses dos indivíduos e os interesses coletivos<sup>104</sup>. Assim como Smith, Marx crê que o aumento da produção e da população fez brotar a divisão do trabalho. Marx, porém, ao contrário de Smith, não concebe esse feito proveitoso para todos. Segundo ele, a divisão do trabalho provocou uma distribuição desigual, tanto do trabalho quanto de seus produtos, do mesmo modo, qualitativo e quantitativo. Esta desigualdade ocorre porque o lucro e os produtos da produção são propriedades privadas, propriedades do dono do capital. Assim, propriedade privada e divisão do trabalho são expressões idênticas<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Idem. Ibidem, p. 50.

<sup>104</sup> MARX, 2007.

<sup>105</sup> MARX & ENGELS, 2007.

E, finalmente, a divisão do trabalho nos oferece de pronto o primeiro exemplo de que, enquanto os homens se encontram na sociedade natural e, portanto, enquanto há a separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural, a própria ação do homem torna-se um poder que lhe é estranho e que a ele é contraposto, um poder que subjuga o homem em vez de por este ser dominado (Idem. *Ibidem*, p. 37).

Dessa maneira, a divisão do trabalho - além de separar a produção do comércio e propiciar uma desigualdade na distribuição das tarefas, dos lucros e dos produtos - tornou tal atividade como sendo imposta, já que a cooperação não é voluntária, mas natural. Esta naturalidade - presente no pensamento de Smith - provém do interesse próprio que todo ser humano possui: um interesse egoísta. Assim sendo, a produção social, formulada por Smith, fomentada pelo egoísmo e regida pela 'mão invisível do mercado', são manifestações que pairam sobre os seres humanos e sorteiam seu destino, ora como desafortunados, ora como sortudos<sup>106</sup>. Dessa forma, a produção capitalista não é uma produção social, pois é baseada no egoísmo, isto é, tem por base o interesse individual de cada um e não o interesse coletivo. Significa dizer que o que o capitalista produz, o trabalhador depende para viver. O que se observa, portanto, é que, no sistema capitalista, as relações humanas são relações entre objetos, relações entre coisas. A divisão do trabalho determina, assim, a relação dos indivíduos entre si, bem como em relação ao instrumento e ao produto do trabalho. Chegamos, portanto, a um ponto cabal nas considerações de Karl Marx a respeito da divisão do trabalho: as relações sociais produtivas imbricadas as relações sociais propriamente ditas. Para Marx, a divisão do trabalho provocou, no seio desta relação, a apropriação do trabalho alheio por parte dos capitalistas ou donos dos meios de produção, ou seja, o que está implícito na divisão do trabalho são a apropriação privada dos meios de produção e o surgimento do trabalhador assalariado.

Assim, para Smith a divisão do trabalho significa o bom funcionamento da produção social, enquanto que, para Marx, representa as contradições existentes entre o desenvolvimento dos modos de produção e as relações sociais de produção. O trabalho torna-se, com a divisão do trabalho, um processo mecânico, condicionado e limitado criativamente. Tal divisão acabou também desenvolvendo duas classes sociais, a saber, a classe detentora dos meios de produção e a classe possuidora da força de trabalho.

---

<sup>106</sup> Idem, *ibidem*.

Dessa forma, a primeira exerce um domínio sobre a segunda por meio da alienação e da imposição ideológica. Temos, em vista disso, os burgueses de um lado, donos dos meios de produção e os operários, detentores da força de trabalho. Na ótica de Marx, portanto, a divisão do trabalho transcende a produção material e passa a ser um instrumento de dominação da classe burguesa sobre a classe proletária. A divisão do trabalho torna epidérmica a segmentação da sociedade civil, pois é por meio dela que a classe burguesa se apropria dos modos de produção. É, ainda, por meio dela que o trabalhador se distancia dos modos de produção e de si mesmo. Pois é justamente esta fragmentação da atividade do trabalho que impossibilita ao produtor de reconhecer o produto que fabrica e, conseqüentemente, de se reconhecer na própria produção. A pessoa operada através da divisão do trabalho é um ser humano alheio a si mesmo e a sua espécie, um ser humano que reconhece apenas seus interesses e que, por isso mesmo, conforme Smith (1985) propaga o bem comum. Todavia, não é desta forma que Marx concebe este ser humano.

Para ustedes, desde el momento en que el trabajo no pueda convertirse ya en capital, en dinero, en renta, en un poder social monopolizable; desde el momento en que la propiedad personal no pueda ya trocarse en propiedad burguesa la persona no existe. Con eso confiesan que para ustedes no hay más persona que él burgués, el capitalista. Pues bien, La personalidad así concebida es la que nosotros aspiramos a destruir. (MARX e ENGELS, 2008, p. 102).

A personalidade que Marx e Engels pretendem destruir é o indivíduo egoísta e natural de Adam Smith, pois o concebem de uma forma determinada pela privatização dos modos de produção bem como de um modo historicamente condicionado. Para eles, este modelo de ser humano não tem consciência de sua espécie, de seu gênero ou da sociedade como um todo. Nesse caso, o fenômeno do trabalho já é também uma mercadoria, bem como o trabalhador. O mundo que se valoriza é o mundo das coisas e não o mundo dos homens<sup>107</sup>. Com a divisão do trabalho, logo, este fenômeno passa a ser tão somente um meio para satisfazer as necessidades mais básicas que garantem a simples sobrevivência do operário trabalhador.

Desse modo, com a divisão do trabalho, as relações humanas tornam-se relações entre coisas, isto é, elas se tornam reificadas, coisificadas. A fragmentação da produção

---

<sup>107</sup> MARX, 2004.

do trabalho tornou este um fenômeno mecânico, repetitivo e de mínima possibilidade criativa<sup>108</sup>, onde a relação do trabalhador com o objeto de trabalho dá-se mecanicamente igual. Marx não concebe isso a partir do movimento dialético de seus pensamentos, mas sim das reflexões oriundas do cotidiano do trabalhador industrial do século XIX, onde o ofício desempenhado revelador de sua essência como ser humano, equipara-o a uma ferramenta. Assim, segundo Kosik, “*com a perda do mundo material criado, o homem perde também a realidade*”<sup>109</sup>. Daí provém a alienação e, do mesmo modo, o trabalhador é alheio ao que produz, pois perdeu a consciência do significado social da produção, segundo Marx. Desse modo, as relações humanas são reificadas, pois são relações entre coisas trocadas por um modelo de ser humano que concebe os interesses comuns como sendo conseqüências de seu egoísmo e interesse próprio. A essência do ser humano, para os economistas clássicos, reside no egoísmo e no interesse singular que todos temos por natureza. Nessa concepção antropológica a consciência da vida em comum, em sociedade, corresponde a uma conseqüência dos interesses privados de cada um. É relevante considerar que neste período histórico a ascensão social nasce por méritos do indivíduo e não mais por uma questão hereditária. Isso possibilitou uma mudança característica naquilo que os seres humanos designam como sendo virtude. Napoleão Bonaparte pode ser considerado o maior exemplo de um homem que conquistou ascensão social por ser dotado de um virtuosismo determinado, perseverante e ambicioso<sup>110</sup>. São três características fundamentais ao *homo oeconomicus*, o empresário e investidor de si mesmo – o trabalhador contemporâneo, “*aquele que obedece somente ao seu interesse, aquele cujo interesse espontaneamente irá convergir com o interesse dos outros*”<sup>111</sup>. Assim, cada um deve procurar seu próprio interesse para que, então, de um modo paradoxal, eleve o interesse de todos. Ou seja, de um lado, cada um é dependente de um todo que é incontrolável e impossível de ser totalizado, do mesmo modo, o interesse de um indivíduo vai estar ligado a toda uma série de efeitos que vai fazer tudo o que lhe é proveitoso e, também, vai ser proveitoso aos outros<sup>112</sup>. Podemos perceber que, é o egoísmo e o interesse próprio que produzirão a riqueza coletiva. O individualismo desse modelo de ser humano está inserido no mercado

---

<sup>108</sup> Faz-se necessário, para melhor compreensão, restringir as críticas marxianas referentes ao capitalismo industrial do século XIX e não, as teorias moderno-contemporâneas de trabalho abstrato, intelectual ou de propensão de melhor desenvolvimento da criatividade.

<sup>109</sup> KOSIK, 1976, p. 123.

<sup>110</sup> Cf. HABSBAWM, Eric J. *A Era das Revoluções 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

<sup>111</sup> FOUCAULT, 2008, p. 369.

<sup>112</sup> FOUCAULT, 2008.

econômico como um competidor, como um jogador. Para ele, é somente seu interesse o que importa e para esse modelo de organização social também é somente isso o que importa. Desta forma, a balança da produção e do consumo é equilibrada por uma espécie de mágica operada pela mão invisível do mercado e, assim, por consequência, este culto mistificador do indivíduo abstrato indica como natureza do ser humano um atributo que é uma categoria universal da natureza em geral, e nunca algo especificamente humano<sup>113</sup>. Segundo Mészáros, ao definir o que seja o ser humano não está se identificando algo como especificamente humano, mas algo que é característico da natureza em geral.

## 2.2. TRABALHO ALIENADO (ESTRANHADO) E TRABALHO EMANCIPATÓRIO

Karl Marx concebe o fenômeno do trabalho dotado por uma categorização relativa ao modo de produção social estabelecido e determinado historicamente. Mészáros afirma que, “*Marx traçou uma linha conceitual de demarcação entre trabalho como *Lebensäußerung* (manifestação da vida) e como *Lebensentäußerung* (alienação da vida)*”<sup>114</sup>. A saber, trabalho como meio de vida e trabalho como uma necessidade interior de criação. Simplesmente a diferença entre trabalho estranhado e trabalho emancipatório. O trabalho, enquanto tal está inserido em um sistema de produção social, dessa forma, ele pode manifestar-se como sendo estranhado ou emancipatório. A categoria de trabalho para Karl Marx manifesta-se, portanto, conforme o modelo de organização social, ou seja, caso os seres humanos estiverem propensos a uma vida em comum, a atividade do trabalho tornar-se-á uma atividade livre, voluntária e essencialmente criadora, enquanto que, no sistema capitalista ele é imposto, forçado – uma atividade alienada e alienante, pois está subjugada as demandas do mercado financeiro. Vejamos primeiramente de que modo o fenômeno do trabalho é uma atividade imposta e estranhada (alienada) no sistema capitalista. Para que na seqüência possamos abordar o trabalho como um fenômeno emancipatório.

---

<sup>113</sup> MÉSZÁROS, 1981.

<sup>114</sup> MÉSZÁROS, 1981, P. 85.

Segundo Mészáros (1981), a teoria da alienação de Marx já está presente desde sua *Crítica da Filosofia do direito de Hegel* (1843), solidificando-se nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844). Nesta última obra, o trabalho é concebido tanto como determinação fundamental da humanidade como na forma da divisão do trabalho no sistema capitalista – a base de toda a alienação<sup>115</sup>. No trabalho estranhado, o ser humano não tem consciência de ser um ser dotado de uma vida em comum, pois se imagina sendo um indivíduo isolado. Esse isolamento sem consciência coletiva ou noção de um senso comunitário “(...) *não pode realizar adequadamente a função de mediação entre o homem e a natureza, porque reifica (coisifica) o homem e suas relações e o reduz ao estado de um animal natural.*”<sup>116</sup>. No lugar desta consciência comunitária temos o culto às individualidades, onde a “*mera individualidade exige apenas meios para a sua subsistência, mas não formas especificamente humanas – humanamente naturais e naturalmente humanas, isto é, sociais – de auto-realização; (...)*”<sup>117</sup>. Esse culto ao indivíduo isolado provém da forma capitalista, que está enraizada na propriedade privada, bem como na privatização do lucro do capital. Assim como Smith, Marx concebe o capital como sendo o trabalho social acumulado, porém, ele não pertence à sociedade, mas a um só grupo que o manipula ao seu bel prazer. O capital é a riqueza a gerar riqueza, trabalho roubado a roubar trabalho, é poder de governar o trabalho alheio, e isto porque o capitalista possui título de propriedade. A propriedade privada é a causa e o fundamento do trabalho estranhado, pois o produto do trabalho pertence ao capitalista e não ao trabalhador. Significa dizer que, por meio do trabalho alienado o trabalhador perde a consciência do significado social da produção, pois a sociedade capitalista nasce do esforço egoísta dos indivíduos competindo uns com os outros, buscando não um crescimento em conjunto, mas o crescimento individual de cada um no mercado de trabalho, para que este crescimento individual propague-se de alguma forma para outras pessoas. Assim, o sistema capitalista tem como princípio o individualismo, sendo este “*uma manifestação determinada pela alienação do trabalho como sendo um dos principais aspectos da auto-alienação do homem no trabalho*”<sup>118</sup>. Ou seja, o individualismo egoísta que reside no seio do capitalismo é o principal fator determinante da auto-alienação do homem no seu trabalho. Neste ponto reside a afirmação de Mészáros que a superação do trabalho alienado se dará somente quando

---

<sup>115</sup> MÉSZÁROS, 1981.

<sup>116</sup> Idem. Ibidem, p. 76

<sup>117</sup> Idem. Ibidem, p. 76-77.

<sup>118</sup> MÉSZÁROS, 1981, P. 66.

for abolida a mediação histórica<sup>119</sup> de segunda ordem, a saber, a propriedade privada, a troca e a divisão do trabalho. As mediações de que Mészáros fala são as mediações entre homem e natureza, o mediador na relação sujeito e objeto. Segundo Mészáros, “a atividade produtiva é, portanto, o mediador na relação sujeito-objeto, entre homem e natureza. Um mediador que permite ao homem criar um modo humano de existência (...).”<sup>120</sup>. No sistema capitalista, portanto, existe a mediação da mediação que se interpõe “entre o homem e a sua atividade e impedem que o homem se realize no seu trabalho, no exercício de suas capacidades produtivas (criativas), e na apropriação humana dos produtos de sua atividade”<sup>121</sup>. Isso porque, a propriedade privada e a troca são tomadas no sistema capitalista, como sendo formas inerentes da natureza humana, isto é, tais mediações de segunda ordem surgem como sendo de primeira ordem, como formas ontológicas absolutas, e não como categorias da forma capitalista de atividade produtiva historicamente condicionada<sup>122</sup>. Para Mészáros, Marx constata que a atividade produtiva capitalista está sob “o império de uma lei natural cega”, sob uma espécie de mistificação das mediações, operada por intermédio de categorias alienantes como a divisão do trabalho, a propriedade privada e a troca. Categorias estas que são a base sólida do sistema capitalista. O problema fundamental da atividade produtiva que reside no sistema capitalista é a alienação. A alienação do trabalho e, conseqüentemente, a auto-alienação do ser humano. Tal alienação é percebida entre o ser humano e sua própria natureza, entre o ser humano e aquilo que ele produz, entre o ser humano e sua atividade.

Há, no entanto, uma diferença e, do mesmo modo, certa aproximação entre a atividade produtiva e a produção como um todo<sup>123</sup>. Há uma diferença entre *Entfremdung*, ou seja, estranhamento, e *Entäusserung*, isto é, alienação. Essa diferença não é tão evidente no pensamento de Marx, podendo até mesmo formar uma unidade crítica do sistema capitalista. Porém, cabe identificar sua existência. O primeiro termo refere-se ao produto do trabalho realizado pelo trabalhador, isto é, um produto que lhe é estranho, pois não lhe pertence, enquanto que, a segunda refere-se a uma categoria universal utilizada como um instrumento crítico do sistema capitalista como um todo.

---

<sup>119</sup> Idem. Ibidem, p.74.

<sup>120</sup> Idem. Ibidem, p. 76.

<sup>121</sup> Idem. Ibidem, p. 74.

<sup>122</sup> Idem, ibidem.

<sup>123</sup> Tal diferença foi salientada na tradução de Jesus Raniere dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Editorial Boitempo, 2004.

Concebendo tais distinções, é relevante considerar que tais termos são determinações exaladas pelo sistema capitalista em que o produto do trabalho é um objeto estranho ao trabalhador e a alienação é uma característica do sistema organizacional como um todo.

Com efeito, segundo este pressuposto está claro: quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, e tanto menos o trabalhador pertence a si próprio. (...) O trabalhador encerra a sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A exteriorização, do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas, bem além disso, que se torna uma existência que existe além dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2004, p. 81).

Eis a reificação, a objetivação do mundo do trabalhador e, portanto, do próprio trabalhador. Esta exteriorização (*Entäusserung*) do trabalho demonstra que esta atividade não pertence ao ser do trabalhador, que não é um trabalho voluntário, mas um trabalho obrigatório, pois a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho apresenta-se para o trabalhador “*como se o trabalho não fosse seu próprio, mas de um outro, como se o trabalho não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro*”<sup>124</sup>. Não há uma realização pessoal e profissional, pois o trabalho, neste caso, é uma atividade que apenas garante a subsistência do trabalhador.

Marx, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), analisa o estranhamento da atividade do trabalho de dois modos: na relação do trabalhador com o produto do trabalho - como um objeto estranho e poderoso sobre ele, assim como com o mundo exterior sensível, um mundo alheio que se lhe defronta hostilmente – e, a relação do trabalho com ato da produção no interior do trabalho, a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma atividade estranha, que não pertence a ele<sup>125</sup>. Tal trabalho, portanto, torna o ser humano estranho a si mesmo e a vida como um meio de vida<sup>126</sup>. A partir dessas análises torna-se possível dizer que Marx foi além dos economistas clássicos, ao ressaltar que o trabalho não produz apenas mercadorias,

---

<sup>124</sup> MARX, 2004, p. 83.

<sup>125</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>126</sup> Idem, *ibidem*.



produz a si mesmo e produz o trabalhador como uma mercadoria. E como superar essa alienação? Ela somente será superada, segundo Marx, na esfera da produção – no deslocamento de um modo de produção capitalista para um modo de produção propenso a uma vida em comum. Segundo Mézsáros, o caráter social do trabalho não reside na divisão do trabalho, pois, somente “*quando a atividade vital deixa de ser regulada com base na propriedade privada e na troca, (...) o caráter social do trabalho se manifestará diretamente, sem a mediação alienante da divisão do trabalho*”<sup>127</sup>. Como podemos observar, o ponto fundamental que reside na crítica marxiana ao diagnóstico dos economistas clássicos a respeito do conceito de trabalho reside na sua concepção de natureza humana, pois, “*na opinião de Marx, o homem não é, por natureza, nem egoísta nem altruísta, mas é transformado, pela sua própria atividade, num determinado momento*”<sup>128</sup>. Assim, a superação dessa alienação dar-se-á por meio da liberação da representação do ser humano como um sujeito egoísta, mas como detentor de uma natureza social, onde a concorrência não é o motor da produção, o trabalho não é um trabalho assalariado – um simples meio material de subsistência, uma mercadoria. Como podemos observar, portanto, a alienação (*Entäusserung*) é um estado próprio do sistema capitalista, todas as relações, sejam entre seres humanos, com mundo natural ou com mundo criado por eles, são relações alienantes.

A superação da alienação, como já fora dito anteriormente, reside na transformação dos modos de produção, na mutação do modelo organizacional capitalista e de suas mediações, a saber, a divisão do trabalho, a propriedade privada dos meios de produção e a troca. Com a superação da alienação a atividade do trabalho se livrará do fardo fatigante, da automação e imposição de uma única atividade e função. O trabalho emancipatório, na filosofia de Karl Marx, é uma atividade que somente será conquistada no “reino da liberdade”, onde cada trabalho determinado será uma maneira de cumprir o trabalho geral, pois todos terão acesso a qualquer tipo de trabalho<sup>129</sup>. Assim, o trabalho não será uma atividade imposta, mas escolhida, tal atividade transformar-se-á em uma realização social circunscrita em cada ser humano. Dessa forma, o singular estará contido no universal e vice-versa. Não há, portanto, fissuras entre os interesses particulares e os interesses comuns, não há um campo de atividade exclusivo e determinado para o exercício do trabalho. Tal fenômeno, enquanto atividade

---

<sup>127</sup> MÉSZÁROS, 1981, p. 128.

<sup>128</sup> Idem. Ibidem, p. 132.

<sup>129</sup> Deve-se ressaltar que Marx não teorizou e/ou adentrou em uma obra específica sobre o que seria este modelo de organização social. Marx apenas pincelou sobre tal tema.

emancipatória inserida em uma sociedade que almeja uma vida em comum é libertadora, pois é a sociedade que regula a produção geral. Sendo assim, a atividade do trabalho liberta dos grilhões desta estranheza habilita o ser humano, “(...) a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar a tarde, (...) criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne pescador, pastor ou crítico”<sup>130</sup>. Ser um trabalhador, portanto, não significa ser detentor de uma atividade exclusiva, mas ter a liberdade de escolher a atividade que deseja realizar. Karl Marx pouco abordou a respeito do trabalho emancipatório, concentrou-se com mais afinco na crítica do sistema capitalista e no fenômeno do trabalho neste modelo de organização social. No entanto, suas limitadas abordagens a respeito do que seja um trabalho emancipatório permitem-nos desvendar que tal atividade, em seu pensamento, não está restrita a uma atividade empregatícia, a um mero emprego (*Erwerbstätigkeit*)<sup>131</sup>. O fenômeno do trabalho no sistema capitalista manifesta-se como uma atividade imposta e fatigante. Contudo, tal fenômeno não pode ser observado apenas por esta ótica. Caso queiramos compreender o pensamento de Marx, faz-se necessário, também, compreender o fenômeno do trabalho como uma atividade emancipadora.

Assim sendo, o trabalho como uma atividade emancipadora dar-se-á por meio da “liberação do trabalho de sua sujeição reificada ao poder das coisas”<sup>132</sup> e, do mesmo modo, do estímulo interior que reside no ser humano de ser ativo. Tal atividade está calcada em um exercício livre para desenvolver a criatividade de seu executor, assim como, está sempre relacionada com as necessidades da sociedade em geral. Porém, esse tipo determinado de atividade só poderá se desenvolver quando a produção for gerenciada pelos próprios produtores<sup>133</sup>. No entanto, a respeito desse gerenciamento

---

<sup>130</sup> MARX, 2007, p. 38.

<sup>131</sup> Logo no início dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) encontra-se esta passagem: “O trabalho aparece, na economia nacional, apenas sob a forma de emprego (*Erwerbstätigkeit*)”. Isso equivale dizer que tal categoria encontra-se, para os economistas clássicos, apenas como uma atividade que garanta a subsistência do trabalhador. Equivale dizer, portanto, que esta não é uma atividade que desenvolve a criatividade do agente, bem como sua subjetividade. O emprego (*Erwerbstätigkeit*) é, portanto, aquilo que os economistas clássicos chamam de trabalho, aquela atividade subjugada e imposta e, porque não dizer, laboriosa. O que Marx está apontando, nesta passagem, é que para os economistas clássicos não há diferença entre trabalho e emprego.

<sup>132</sup> MÉSZÁROS, 1981, p. 85.

<sup>133</sup> Entre os críticos do sistema capitalista do século XIX é bem conhecido o debate entre Karl Marx e Pierre-Joseph Proudhon, colocando anarquistas de um lado e comunistas de outro. Entretanto, tal debate fora desenvolvido com mais afinco entre Marx e Bakunin após a fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT). Conforme Woodcock (2008), tal conflito acabou gerando uma divisão entre comunistas libertários (provenientes de Bakunin, adeptos de um gerenciamento social realizado por trabalhadores livres e associados) e comunistas autoritários (provenientes de Marx, adeptos de um

podemos analisar de que modo se desenvolveu a filosofia de Karl Marx. Em um primeiro momento, em especial no *Manifesto do Partido comunista* (1848), Marx e Engels propõem que a classe operária estatizasse os meios de produção assim que derrubasse a burguesia do poder, para que na seqüência, de modo transitório abolissem o Estado. Mas, após os acontecimentos relativos à comuna de Paris, Marx passa a considerar com mais afinco a abolição do Estado e a auto-gestão dos livres produtores associados, especialmente em *O dezoito de Brumário de Luis Bonaparte* (1851-1852)<sup>134</sup>. Assim, nesse caso, o trabalho estará livre das amarras alienantes que residem no sistema capitalista, superará as mediações alienantes da propriedade privada dos meios de produção e da divisão do trabalho, desvinculando-se, por exemplo, do especialista em um trabalho específico e determinado, pois no reino da liberdade não há o pintor, já que qualquer ser humano que assim quiser poderá ser um pintor. O trabalho emancipatório é, portanto, uma atividade que todo ser humano está livre para desenvolvê-la na ocasião em que mais o apraz, pois é voluntária e não obrigatória. O trabalho emancipatório e o reino da liberdade, no pensamento de Marx, estão profundamente imbricados, co-relacionados. Eles são complementares para pensar o ser humano como um ser social, um ser dotado de sociabilidade.

O reino da liberdade começa no ponto em que termina o trabalho determinado pela necessidade e os fins exteriores: ele é, pela própria natureza das coisas, exterior a esfera da produção material. O homem civilizado tem, como o selvagem, que lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, (...). Neste domínio, a liberdade só pode consistir no seguinte: o homem em sociedade, os produtores associados, determinam racionalmente essa troca material com a natureza, submetem-na ao seu controle coletivo, em vez de serem por ela dominados como um poder cego; realizam-na com os esforços tão reduzidos quanto possível, nas mais dignas condições de sua natureza humana e nas mais adequadas a essa natureza. Mas continua a subsistir o reino da necessidade. É para além desse reino que começa o desenvolvimento das potencialidades do homem, que é por si próprio a sua finalidade, que é o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode desenvolver-se apoiando-se nesse reino da necessidade. (MARX, 1975, p. 217).

---

gerenciamento social realizado por meio de um controle estatal dos próprios trabalhadores, o chamado Estado operário). Cf. WOODCOCK, George. *História das Idéias e movimentos anarquistas*. Volume 2. O Movimento. Porto Alegre: L&PM, 2008.

<sup>134</sup> Esta dissertação não tem o intuito de problematizar o conceito de Estado operário em Marx, bem como a abolição do Estado no pensamento de Karl Marx. Tem-se por pretensão, apenas elucidar o desenvolvimento de sua filosofia. Entretanto, cabe salientar que conforme Lênin, a interpretação de Marx é que a classe operária deve destruir o aparato estatal existente. Cf. *El Estado y la Revolución*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. P. 47.

O trabalho emancipatório está, portanto, alojado no âmago do reino da liberdade. O exercício, a atividade do trabalho, ou seja, sua manifestação pode ser emancipadora ou alienante, segundo Marx. Assim, analisamos o trabalho inserido na produção social, conforme a divisão do trabalho e suas categorizações relativas ao modo de produção socialmente desenvolvido. Na sequência, abordaremos o trabalho relacionado com a economia política, as análises realizadas por Marx a tal respeito. Sendo assim, o fenômeno do trabalho organiza nossas relações sociais conforme o modelo organizacional. O modo pelo qual ele organiza a vida dos seres humanos em um sistema social está, portanto, essencialmente imbricado com os modos de produção de um determinado modelo de organização social. No sistema capitalista as relações sociais são intermediadas pela economia, ou seja, as relações humanas são relações econômicas, os pressupostos das relações sociais no sistema capitalista são econômicos e não humanos. Sendo assim, o fenômeno do trabalho deve ser analisado como uma manifestação econômica. É exatamente sobre isto que abordaremos no próximo capítulo, sobre as relações da atividade do trabalho com a economia política, conforme as análises realizadas por Karl Marx.

### CAPÍTULO III – O TRABALHO NA ECONOMIA POLÍTICA

Já vimos os fundamentos do conceito de trabalho marxiano e suas imbricações, inserido na produção social. Neste capítulo abordaremos de que modo tal atividade surge na economia política. Adam Smith e David Ricardo são autores fundamentais para as abordagens de Marx a respeito da categoria do trabalho na economia política. Se anteriormente nossas análises estiveram direcionadas para o fundamento de tal conceito, bem como sua inserção na produção social, no presente capítulo, elas se focarão sob a tutela da economia política. Ou seja, o trabalho, como condição da existência humana, necessidade natural e eterna de mediar o metabolismo entre homem e natureza<sup>135</sup> e que, na produção capitalista força os seres humanos a estabelecerem relações com ‘coisas’ é transformado na economia capitalista como uma mercadoria e como uma atividade abstrata, criadora de valor.

Estes são precisamente os pontos que iremos abordar neste capítulo: trabalho como mercadoria, mais-valia e trabalho abstrato. Equivale dizer que se pretende investigar quais as formas e os aspectos que este fenômeno, o trabalho, desenvolve na economia capitalista. O fenômeno do trabalho, portanto, está inserido não apenas em uma produção social e historicamente determinada, mas também em uma estrutura econômica determinada – a economia capitalista. Em tal sistema este fenômeno apresenta-se como sendo a força motriz, a mola propulsora de toda engrenagem do enriquecimento, ele é gerador e produtor de riqueza. Dessa forma, tanto para Smith quanto para Ricardo o trabalho é gerador de riqueza, porém não é ele que está na base da organização da sociedade, uma vez que, conforme os moldes e a estrutura do sistema capitalista, a sociedade é regulada pelo mercado econômico ou, dito de um modo mais contemporâneo, pelo mercado financeiro. Sendo assim, tanto para Smith quanto para Ricardo a relevância do trabalho na economia política se manifesta através dos preços das mercadorias, mas não como sendo a base da organização social.

---

<sup>135</sup> MARX, 2008.

O que importa para Marx em suas análises não é a economia mercantil simples, mas sim, a economia capitalista mais complexa – onde a produção capitalista seja profundamente dominante, isto é, a Inglaterra industrial do século XIX. Analisando o capital como estrutura dominante, a atividade do trabalhador é absorvida pela automatização da produção e, da mesma forma, transformada em objeto de troca no mercado – trabalho assalariado -, exposta às leis da oferta e da procura. Nesse caso, as relações humanas de produção, bem como a atividade do trabalho estão totalmente abstraídas pelas reificações econômicas. Ou seja, na economia capitalista mais complexa tudo se torna ‘moeda de troca’, objeto de troca, inclusive o trabalho e o trabalhador. Dessa forma, compreende-se que nas sociedades onde a produção capitalista impera totalmente, a troca não é proporcional à quantidade de trabalho, mas à quantidade de capital investido na produção. O valor não recai no trabalho despendido pelo trabalhador, mas no investimento do capitalista na produção. Esta é a diferença, investigada por Marx, entre as sociedades mercantis simples e as sociedades capitalistas mercantis complexas<sup>136</sup>. Esta última cultua as mercadorias – objetos produzidos pelo trabalhador assalariado – e o dinheiro. O capitalismo é um sistema que produz mercadorias. A mercadoria é a forma de manifestação da riqueza na sociedade capitalista. O valor das mercadorias gira em torno do valor de uso e do valor de troca. Valor de uso, como o próprio nome indica, refere-se à utilidade que um determinado bem ou serviço presta às necessidades humanas. Valor de troca é a forma de manifestação do valor, ele é medido pelo tempo necessário para a produção de uma determinada mercadoria. Pode-se afirmar, portanto, que o sistema organizacional capitalista gira em torno de um profundo culto da produção *ad infinitum* de mercadorias para serem comercializadas e consumidas, desenvolvendo, dessa maneira, um caráter fetichista, pois o ser humano fora enfeitiçado pela mercadoria. Assim, o trabalho nas sociedades capitalistas mercantis complexas transmuta-se de trabalho concreto para trabalho abstrato. Este não é entendido em sua materialidade, pois é uma construção social deste modelo de organização social, a saber, a sociedade capitalista organizada por um sistema mercantilista mais complexo. É o trabalho abstrato que cria o valor na sociedade capitalista, ele é a substância do valor, como dirá Marx. Percebe-se, portanto, que o fenômeno do trabalho na economia capitalista apresenta-se com um duplo caráter. Trabalho concreto, como um processo técnico-material, individual e trabalho abstrato,

---

<sup>136</sup> RUBIN, 1980.

social e criador de valor. Já o valor das mercadorias manifesta-se de modo diferente entre o preço de mercado e o preço de produção. O primeiro é determinado pela lei da oferta e da procura e o segundo nivela ou iguala o preço por meio das taxas de lucro. Sendo assim, dinheiro transforma-se em capital por uma fórmula simples: a fórmula da circulação da mercadoria, onde se vende para comprar e a fórmula da circulação do capital, onde se compra para vender. Todavia, cabe a questão: onde está o trabalhador assalariado dentro deste jogo? Simples, como a atividade do trabalho passa a ser automatizada pela divisão do trabalho na produção capitalista, tal fenômeno – o trabalho – lança-se na economia capitalista como uma mercadoria, isto é, o trabalhador assalariado, imerso no mercado de trabalho, vende sua força de trabalho e está sujeito, como toda mercadoria, à lei da oferta e da procura. Nesse mercado o valor da força de trabalho é determinado pelo tempo médio de trabalho necessário à sua produção. Compreende-se, desse modo, que o processo do trabalho inserido na economia capitalista é a soma da força de trabalho dos operários com os meios de trabalho. Compreende-se, também, que o processo de acumulação de capital é formado pela soma de capital variável (a força de trabalho remunerada), capital constante (meios de produção) e a mais valia (a força de trabalho não remunerada). De um lado temos o capitalista, em busca do lucro constante e, de outro, o trabalhador assalariado em busca de sua sobrevivência. Tal modelo de organização social, dividido em classes, está estruturado pela regência mercantil muito mais complexa e a estabilidade e o bom funcionamento do mercado, no entanto, se dão de um modo não organizado. Não existe organização direta do trabalho, mesmo com a intervenção do Estado no gerenciamento de uma economia nacional, como por exemplo, aconteceu no keynesianismo<sup>137</sup>. Na sociedade mercantil capitalista mais complexa – o capitalismo industrial - o nexo entre trabalho e produção só poderá ser realizado por meio do processo de troca no mercado – através do valor das mercadorias – se a produção mercantil não estiver regulada socialmente<sup>138</sup>.

Assim, conforme Marx, é fundamental observar que um dos aspectos determinantes do valor inserido na mercadoria está no trabalho despendido em sua

---

<sup>137</sup> Nome dado a doutrina econômica desenvolvida por John Maynard Keynes (1883-1946), em sua obra *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, publicado em 1936, defende que o Estado deve intervir na economia com o objetivo de evitar crises como a de 1929. O planejamento estatal, muito utilizado nos países capitalistas do pós-guerra para definição de planos de desenvolvimento econômico, adveio também do keynesianismo. A proposta keynesiana contraria a tese liberal da supremacia do mercado, pois que a própria recuperação da crise dos anos 1930 aconteceu graças aos enormes gastos públicos.

<sup>138</sup> RUBIN, 1980.

produção – eis o valor-trabalho. É sabido, portanto, que o valor do trabalho não reside no valor de troca da mercadoria, mas na quantidade de tempo e força de trabalho despendida pelo trabalhador. Isso quer dizer que o reconhecimento do trabalho reside no valor da mercadoria. Esse valor é usurpado pelo capitalista, que desvincula o trabalhador de seus produtos de produção e remunera tão somente sua força de trabalho. Dito de um modo preciso, ele a explora por meio da mais-valia. Ou seja, tal exploração se efetua por meio da diferença entre a quantidade de trabalho fornecido e a quantidade de trabalho necessário para a produção<sup>139</sup>. O capitalista literalmente rouba e explora o trabalhador assalariado. O sistema econômico capitalista, dessa forma, opera-se enraizado em uma profunda desigualdade. De um lado o trabalhador assalariado visando apenas sua subsistência, de outro, o capitalista interessado no lucro da produção e na geração da mais-valia. Temos, portanto, dois interesses antagônicos.

Sendo assim, o fenômeno do trabalho inserido na economia capitalista manifesta-se de uma forma muito mais complexa do que outros modelos históricos de organização social como no feudalismo, por exemplo. O capitalismo industrial, que se desenvolveu no século XIX, propiciou uma parte da dupla revolução da qual fala Hobsbawm (1977), com um grande impacto ocasionado pelas transformações que brotaram da técnica e dos modos de produção. O artesanato cedeu espaço para as máquinas. O que desembocou em uma reviravolta drástica no modo de fabricação dos produtos consumidos pelos seres humanos. Surgiram as fábricas, a produção em série e o trabalho assalariado, alterando também a economia, as relações sociais e a paisagem geográfica. Com o capitalismo industrial a produção torna-se dinamizada, absorvendo a atividade do trabalhador sob a forma de um regime mecânico, repetitivo, denso e exaustivo. É neste “campo de concentração” que o operário passa a maior parte de suas horas do dia, sendo responsável por uma etapa do produto, vendendo sua força de trabalho e seu tempo para o dono da fábrica. Isto Marx chama de trabalho assalariado, uma forma de trabalho – advinda com a expansão econômica e com o lucro que sempre fora privado – que se desenvolveu neste molde de organização social que se inicia com

---

<sup>139</sup> Conforme a clara e evidente explicitação de Garaudy: “*Mas a força de trabalho tem a propriedade de produzir mais trabalho do que o necessário para se manter. Assim, após haver trabalhado, por exemplo, em condições normais, o operário terá reembolsado ao capitalista a despesa efetuada quotidianamente para produzir sua força de trabalho. Mas ao contratá-lo, o capitalista adquiriu o direito de usá-la durante toda a jornada, durante oito horas, por exemplo. O patrão vai se apropriar gratuitamente do produto de cinco horas de trabalho. Esse produto é a mais valia, (...) a relação entre os dois termos (trabalho suplementar: cinco horas no exemplo escolhido e trabalho necessário: três horas, conforme o exemplo) é chamada taxa de mais valia ou exploração.*” (GARAUDY, 1964, p. 173).



o capitalismo industrial. Este é o primeiro ponto que iremos abordar ao analisar o fenômeno do trabalho na economia política.

### 3.1. O TRABALHO ASSALARIADO

Como vimos o trabalho assalariado surge com o desenvolvimento da Revolução Industrial. No século XIX, a atividade do trabalho já é uma mercadoria – obedecendo às leis de mercado como qualquer outra mercadoria – a procura de um comprador. Conforme Marx, para o trabalhador assalariado o trabalho, ou seja, sua atividade, não faz parte de sua vida, ele é tão somente o garantidor de sua existência, é uma mercadoria que adjudicou a um terceiro<sup>140</sup>. Trabalho assalariado é caracterizado como uma relação de troca entre operário e capitalista, uma troca entre força de trabalho e salário. Essa força de trabalho é paga pelo seu valor conforme as normas da economia capitalista. Efetivamente, o salário – remuneração do trabalhador advinda por parte do seu patrão pelos seus serviços prestados – é o que permite manter e reproduzir a força de trabalho, ele é a expressão monetária do seu custo em trabalho e/ou quantidade de trabalho que a sociedade deve consagrar à manutenção e à reprodução da força de trabalho. Assim como fora dito anteriormente, a força de trabalho pode fornecer mais trabalho do que custa. Desse modo, compreende-se que a força de trabalho é uma mercadoria que seu possuidor, o trabalhador assalariado, vende ao capital para poder viver. O operário vende a si mesmo, pois ao vender a sua força de trabalho ele vende horas de sua vida. A força de trabalho apresenta o trabalho como mercadoria, já que a força de trabalho é trocada por dinheiro – o salário. Salário é a soma de dinheiro que o patrão paga por um tempo de trabalho determinado, ou pelo fornecimento de um trabalho determinado<sup>141</sup>. O valor de troca do trabalho é medido pelo salário, o seu preço. O salário é o nome dado no preço dessa mercadoria particular que só existe na carne e no sangue do trabalhador<sup>142</sup>.

O patrão, ao que parece, compra-lhes, portanto, o trabalho por dinheiro. É por dinheiro que eles vendem o seu trabalho. Mas isso só ocorre na

---

<sup>140</sup> MARX, 1961.

<sup>141</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>142</sup> Idem, *ibidem*.

aparência. O que vendem, na realidade, ao capitalista em troca de dinheiro, é sua força de trabalho. O capitalista compra esta força de trabalho por um dia, uma semana, um mês, etc. e, tendo-a comprado, utiliza-a fazendo com que o operário trabalhe durante o tempo estipulado. Com esta mesma quantia com que o patrão comprou a sua força de trabalho, dois marcos, digamos, poderia ter comprado duas libras de açúcar ou uma determinada quantidade de qualquer outra mercadoria. Os dois marcos com os quais compra duas libras de açúcar são o preço das duas libras de açúcar, os dois marcos com os quais comprou doze horas de utilização da força de trabalho são o preço das doze horas de trabalho. A força de trabalho é, pois, uma mercadoria, assim como o açúcar; nem mais, nem menos. Mede-se a primeira com o relógio, a segunda com a balança. (MARX, 1961, p. 61-62).

O trabalho assalariado reveste-se com uma carapuça mercantil, pois o ser humano que executa tal atividade é o mercador de sua própria força de trabalho. Como mercador, seu objetivo é trocar força de trabalho por salário – para poder sobreviver. Assim, salário nada mais é do que o preço de uma mercadoria: a força de trabalho. Salário, portanto, não é parte do operário na produção da mercadoria, que ele próprio produziu. Salário “*é a parte de mercadorias já existentes, com a qual o capitalista compra para si próprio, uma determinada quantidade de força produtiva*”<sup>143</sup>. Ou seja, o que o operário acaba produzindo para si não é a mercadoria na qual desenvolve o dia inteiro, como o tecido, por exemplo. O que ele produz para si é o seu salário. O que toda esta investigação torna evidente é que existe uma enorme discrepância entre o salário do operário e o ganho do capitalista. Se pensarmos na metáfora da repartição do bolo, por exemplo, compreenderemos que as análises realizadas por Karl Marx evidenciam a exploração sofrida por parte daqueles que trabalharam para fazer o bolo. No entanto, conforme o sistema capitalista, a divisão desse bolo é muito justa e, além disso, ela é essencialmente natural: ambos – capitalista e operário – possuem um interesse em comum, a riqueza mundial.

No entanto, para Marx, a semelhança de interesses é proveniente da correlação de dependência que existe para a manutenção do sistema capitalista. Afirmar que o interesse de ambos é o mesmo se justificaria se, e somente se, se afirmar que o operário morre se o capitalista não o emprega. De forma análoga, o capital desaparece se não explora a força de trabalho, se não comprá-la<sup>144</sup>. O interesse do capital é gerar riqueza, enquanto que o interesse do trabalhador assalariado é prover sua subsistência por meio de seu salário. Com o aumento da produção, o trabalho acumulado será acrescido pelo trabalho direto. Assim, o trabalho aumenta o capital, o lucro cresce e o salário continua

---

<sup>143</sup> MARX, 1961, p. 63.

<sup>144</sup> Idem, *ibidem*.

estagnado. Lucro e salário estão em razão inversa um do outro<sup>145</sup>. Capital e trabalho assalariado, são apenas dois aspectos de uma relação, já que um é condição do outro para o bom funcionamento da mecânica capitalista. No entanto, na medida em que o capital cresce - aumentando também a renda do operário - alarga-se o abismo social entre o trabalhador assalariado e o capitalista, pois o poder do capital cresce sobre o trabalho, solidificando a dependência do trabalho em relação ao capital. É justamente nas relações entre o trabalho assalariado e o capital que Marx adverte quanto ao risco de afirmar como sendo a condição mais favorável para o trabalhador assalariado o rápido crescimento do capital produtivo. Segundo ele, isto é o mesmo que dizer que o proletariado “(...) *aumenta e faz crescer a potência que lhe é hostil, a riqueza alheia que a comanda, tanto mais favoráveis as circunstâncias nas quais ser-lhes-á permitido outra vez trabalhar para o aumento da riqueza burguesa*”<sup>146</sup>.

Sendo assim, percebe-se que o fenômeno do trabalho ao se manifestar de uma forma mercantil, manifesta-se como força de trabalho. Esta, por sua vez, é uma mercadoria cujo valor é determinado pelo tempo necessário a sua produção. A força de trabalho é uma mercadoria que o capitalista adquire para dela fazer nascer a mais-valia, ou seja, para que se possa ser criado um excedente para o proprietário dos meios de produção, enquanto, da parte do trabalhador assalariado, este troca a força de trabalho por salário para garantir sua sobrevivência. Marx, portanto, demonstra que o capitalista recupera o salário no preço pelo qual ele vende o produto fabricado pelo operário. É necessário que ele recupere um excedente pelo custo da produção. Na relação, portanto, entre trabalho assalariado e capital o que fica evidente é a exploração do trabalhador assalariado por parte do capitalista. Com o advento do capitalismo o trabalho deixa de ser servil e escravo, para ser exploratório. Ou, com um olhar microscópico podemos dizer que com o advento do capitalismo industrial, o trabalho assalariado assume estas três formas de um modo mais sutil. O objetivo de abordar o assunto até aqui discutido fora tornar evidente a forma pela qual se manifesta o fenômeno do trabalho com o surgimento do capitalismo industrial, a forma de trabalho assalariado.

O operário recebe meios de subsistência em troca de sua força de trabalho, mas o capitalista, em troca de seus meios de subsistência, recebe trabalho, a atitude produtiva do operário, a força criadora pela qual o operário não somente restituiu o que consome, mas dá ao trabalho acumulado um valor superior ao que ele possuía anteriormente. O operário recebe do capitalista uma parte dos

---

<sup>145</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>146</sup> Idem. *Ibidem*, p. 76.

meios de subsistência existentes. Para quê lhe serve estes meios de subsistência? Para o seu consumo. Mas tão pronto eu consuma os meios de subsistência, eles estarão irremediavelmente perdidos para mim, a menos que eu utilize o tempo, durante o qual estes meios me garantem a existência, na produção de novos meios de subsistência, na criação de meu trabalho, de novos valores, em substituição aos valores que fiz desaparecer com o consumo. Mas é precisamente esta nova força produtiva que o operário cede ao capital, em troca dos meios de subsistência que recebe! Conseqüentemente ele a perde. (MARX, 1961, p. 70-71).

A lição que Marx nos ensina é que trabalho assalariado pressupõe capital e vice-versa. No entanto, o crescimento mais rápido do capital – por mais que melhore o meio de vida material do trabalhador assalariado – não elimina o antagonismo entre seus interesses e o interesse do seu patrão. Os alicerces deste modelo de organização social são economicamente desiguais. O trabalho assalariado é um fenômeno tipicamente capitalista, pois se dissemina à medida que o capital começa a ser reproduzido, provocando uma crescente necessidade de expansão dos mercados consumidores. Por fim, se dirá que o trabalhador assalariado além de apresentar melhor produtividade do que o escravo tem renda disponível para o consumo, ao contrário daquele. Ou seja, para o capitalista é muito mais lucrativo prover a subsistência de um consumidor em potência do que municiar o sustento de um sujeito que não irá consumir mercadorias no mercado de trocas, isto é, que não será um consumidor. Enfim, se o fim da escravidão coincide com o surgimento do trabalho assalariado advindo com o capitalismo industrial, esta é puramente uma obra do acaso, uma fatalidade, uma infeliz coincidência.

### 3.2. A MAIS-VALIA

Mais-valia não é uma categoria que nasceu ou fora descoberta por Karl Marx, ela já existia nas análises dos economistas clássicos como, por exemplo, Adam Smith e David Ricardo. Em suma, a mais-valia, em Marx, refere-se ao excedente que o capitalista, dono dos meios de produção, embolsa na venda da mercadoria. Ou seja, ao produzir um objeto dotado de valores de uso a intenção do capitalista é que este objeto também seja portador de valor de troca, seu objetivo é produzir um valor de uso que tenha, também, um valor de troca, uma mercadoria. Assim, o capitalista deseja produzir *“(...) uma mercadoria cujo valor seja mais alto que a soma dos valores das*

*mercadorias exigidas para produzi-la, os meios de produção e a força de trabalho, para as quais adiantou seu bom dinheiro no mercado”* <sup>147</sup>. Seu desejo, portanto, ao lançar uma mercadoria no mercado de trocas é que ela produza além de valor de uso para seu comprador, valor de troca para seu vendedor, “*mas valor e não só valor, mas também mais-valia*” <sup>148</sup>. A mais-valia, portanto, é produzida pelo capital adiantado por parte do capitalista no processo de produção, ela é o “*excedente do valor do produto sobre a soma de valor de seus elementos de produção*” <sup>149</sup>.

Tentaremos simplificar. Imaginemos um operário de uma fábrica de calçados que leva duas horas para fabricar um par. Suponhamos que neste período o funcionário já produziu o suficiente para pagar todo o seu trabalho. Entretanto, esse operário permanece mais tempo na fábrica e produz mais de um par de calçados, recebendo, portanto, apenas o equivalente a confecção de apenas um par de calçado. Digamos, por exemplo, que esse operário possua uma jornada de oito horas de trabalho, produzindo, portanto, quatro pares de calçados por dia. Dessa forma, concluímos que esse operário trabalha seis horas de graça, reduzindo os custos do produto e aumentando o ganho do patrão. Reportamo-nos ao exemplo de Marx.

Tomemos o exemplo de nosso tecelão. Para recompor diariamente a sua força de trabalho, esse operário precisa reproduzir um valor diário de três xelins, o que faz com um trabalho diário de seis horas. Isso, porém, não lhe tira a capacidade de trabalhar dez, doze ou mais horas diariamente. Mas, ao pagar o valor diário ou semanal da força de trabalho do tecelão, o capitalista adquire o direito de usar essa força de trabalho durante *todo o dia ou toda a semana*. Portanto, digamos que irá fazê-lo trabalhar doze horas diárias, ou seja, além das seis horas necessárias, para recompor o seu salário, ou o valor de sua força de trabalho, terá de trabalhar outras seis horas, a que chamarei horas de *sobretabalho*, e esse *sobretabalho* se traduzirá em uma mais-valia e um *sobreproduto*. (...) Portanto, desembolsando três xelins, o capitalista realizará o valor de três xelins, pois pelo pagamento de seis horas de trabalho recebeu em troca um valor relativo a doze horas de trabalho. Ao se repetir, diariamente, tal operação, o capitalista adiantará três xelins por dia e embolsará seis xelins; desse montante, a metade tornará a investir no pagamento de novos salários, enquanto a outra metade formará a *mais-valia*, pela qual o capitalista não paga equivalente algum (MARX, 2010, p. 114-115).

---

<sup>147</sup> MARX, 1988, p. 148.

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>149</sup> Idem. *Ibidem*, p. 165.

A atividade do trabalho inserida na economia capitalista torna-se trabalho assalariado, este, portanto, estabelece relações com o Capital de uma forma que um dependa do outro para o bom funcionamento do sistema. O problema reside no fato de que o valor do salário pago ao trabalhador é estabelecido com o intuito de remunerá-lo com o valor menor do que o valor total das mercadorias produzidas pelos trabalhadores durante a jornada de trabalho. A mais-valia é a maneira pela qual o capitalista encontrou de não pagar equivalente algum ao trabalhador, explorando-o. Segundo Marx, a mais-valia está dividida em três partes: “*a renda da terra, o juro e o lucro industrial nada mais são do que nomes diferentes para as diferentes partes da mais-valia de uma mercadoria, ou do trabalho não pago (...)*”<sup>150</sup>. Mais-valia é, portanto, sinônimo de trabalho não remunerado extraído do trabalhador, um valor da produção que não é destinado ao pagamento do salário dos trabalhadores. Conforme Marx, a mais-valia consiste na característica fundamental da exploração capitalista.

No livro primeiro, volume um, da obra *O Capital* (1867), Karl Marx diferencia mais-valia absoluta de mais valia-relativa. Esta diferença consiste no fato de que a mais-valia absoluta estende a jornada de trabalho tornando o salário constante enquanto a mais valia-relativa amplia a produtividade do trabalhador por meio da mecanização. A mais-valia absoluta se efetiva por meio do prolongamento da jornada de trabalho, quando o trabalhador produz um trabalho excedente apropriado pelo capital. Já a mais-valia relativa pressupõe uma divisão da jornada de trabalho. Uma divisão entre trabalho necessário e trabalho excedente. O capitalista encurta o trabalho necessário com o intuito de prolongar o trabalho excedente. Observamos na mais-valia absoluta um aumento do valor produzido pelo trabalhador, sem alterar o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um dado produto, enquanto que na mais-valia relativa, o tempo de trabalho socialmente necessário para gerar um valor é modificado. Isso se dá especialmente pela inserção de inovações tecnológicas no processo de produção, ampliando a produtividade do trabalhador. Com a organização do proletariado e suas resistências ao aumento da produção, o capitalista investe densamente em máquinas, substituindo, desta forma, o trabalho humano por um trabalho automatizado por meio da maquinaria. Desta maneira, com o desenvolvimento tecnológico aplicado à produção, a produtividade aumenta, mas, de igual modo, aumenta a proporção do chamado capital constante em relação ao capital variável.

---

<sup>150</sup> MARX, 2010, p. 119.

Chegamos, portanto, na composição do capital e, conseqüentemente, poderemos calcular a taxa de mais-valia extraída do ofício do trabalhador. A taxa da mais-valia, também definida nesta obra, expressa-se na seguinte fórmula:  $C = c + v$ .  $C$  significa capital adiantado,  $c$  designa capital constante, ou seja, refere-se ao capital despendido com meios de produção, e  $v$  significa capital variável, isto é, despendido com a força de trabalho.

O capital  $C$  decompõe-se em duas partes, uma soma de dinheiro  $c$  despendido com meios de produção, e outra  $v$ , despendida com a força de trabalho;  $c$  representa a parte do valor transformada em capital constante e  $v$  a parte que se transformou em capital variável. Originalmente, portanto, é  $C = c + v$ , por exemplo, o capital adiantado de 500 libras esterlinas =  $c$ ) 410 libras esterlinas +  $v$ ) 90 libras esterlinas. No fim do processo de produção surge a mercadoria cujo valor é  $c + v + m$ , representando  $m$  a mais-valia, por exemplo,  $c$ ) 410 libras esterlinas +  $v$ ) 90 libras esterlinas +  $m$ ) 90 libras esterlinas. O capital originla  $C$  transformou-se em  $C'$ , e de 500 libras esterlinas em 590 libras esterlinas. A diferença entre ambos é  $= m$ , uma mais-valia de 90. Como o valor dos elementos de produção é igual ao valor do capital adiantado, é de fato uma tautologia dizer que o excedente do valor do produto sobre o valor de seus elementos de produção é igual a valorização do capital adiantado ou igual a mais-valia produzida. (MARX, 1988, p. 165).

No fim do processo de produção, portanto, soma-se a mercadoria um valor a mais. Assim, “*o produto de valor realmente criado no processo distingui-se, (...), do valor do produto obtido dele*”<sup>151</sup>. No entanto, conforme Marx, não é exatamente dessa forma que esse calculo se realiza, pois pode ser o caso do capital constante ser igual a zero. Assim, “*(...) este produto de valor não é, como aparece a primeira vista,  $c + v + m$ , mas sim  $v + m$  ou 90 libras esterlinas + 90 libras esterlinas, não 590 libras esterlinas, mas 180 libras esterlinas*”<sup>152</sup>. A mais-valia, portanto, está fundamentalmente imbricada com o capital variável – obedece as suas mudanças. Ou seja, do capital constante não se extrai a mais-valia, ela somente é extraída do capital variável, da força de trabalho do trabalhador.

O segundo período do processo de trabalho, em que o trabalhador labuta além dos limites do trabalho necessário, embora lhe custe trabalho,

---

<sup>151</sup> Idem. Ibidem, p. 166.

<sup>152</sup> Idem. Ibidem, p. 166.

dispêndio de força de trabalho, não cria para ele nenhum valor. Ela gera a mais-valia que sorri ao capitalista com todo o encanto de uma criação do nada. Essa parte da jornada de trabalho chamo de tempo de trabalho excedente, e o trabalho despendido nela: mais-trabalho. Assim como, para a noção do valor em geral, é essencial concebê-lo como mero coágulo de tempo de trabalho, como simples trabalho objetivado, e igualmente essencial para a noção de mais-valia concebê-la como mero coágulo de tempo de trabalho excedente, como simples mais-trabalho objetivado (MARX, 1988, p. 168).

A mais-valia surge, assim, como um processo de apropriação, por parte do capitalista, do trabalho objetivado do trabalhador. Esta exploração do ofício do trabalhador está no âmago do sistema capitalista. A lógica deste jogo está no fato de que, aquele que investe o capital financeiro tem o direito sobre o trabalho excedente daqueles que dispenderam sua força de trabalho.

### 3.3. TRABALHO ABSTRATO

O único objetivo da produção capitalista é produzir *ad infinitum*. Neste caso, o trabalho individual concreto está submergido pela produção social. O trabalho do operário fabricante de bombas hidráulicas é igualado ao do fabricante de parafusos. Uma hora destes dois trabalhadores corresponde à igual parcela do trabalho total da sociedade, distribuído entre todos os ramos de produção. Isto é o que Marx chama de trabalho social, ou trabalho socialmente igualado, compreendido como a massa total de trabalho homogêneo de toda a sociedade. Dessa forma, conforme salienta Fausto, ocorre uma unidade de trabalhos idênticos, pois cada trabalho considerado no nível fisiológico é idêntico ao outro, porém cada um é um trabalho específico<sup>153</sup>. Essa unidade, no entanto, é unidade somente quando for constituída por inúmeras forças de trabalho individuais, conforme Marx. Para uma melhor compreensão faz-se necessário afirmar que trabalho abstrato corresponde a trabalho social e trabalho concreto é trabalho individual. “*O trabalho dos indivíduos não aparece diretamente como trabalho social. Só se converte em social porque é igualado com algum outro trabalho, e esta igualação do trabalho é realizada através da troca*”<sup>154</sup>. É por meio da troca que os valores de uso concretos, bem como as formas concretas de trabalho são abstraídos. Isto é, no mercado de trocas, “*o trabalho aparece como trabalho abstrato e socialmente necessário. O*

---

<sup>153</sup> FAUSTO, 1983.

<sup>154</sup> RUBIN, 1980, p. 81.



*valor das mercadorias é determinado pelo trabalho socialmente necessário, ou seja, pela quantidade de trabalho abstrato”* <sup>155</sup>.

Assim, é no valor de troca da economia capitalista que surge o trabalho abstrato, ou melhor, que o trabalho individual e concreto se abstrai. E essa abstração do trabalho é uma abstração real. Na economia mercantil capitalista complexa o trabalho torna-se social no sentido de que se torna igual a todas as outras formas de trabalho. Na igualação das mercadorias, ocorrida no mercado de trocas, o trabalho socialmente igualado torna-se trabalho abstrato. Valores de uso são produtos da atividade de indivíduos distintos, mas *“valores de troca, apresentam trabalho igual, sem diferenças, isto é, trabalho em que a individualidade dos trabalhadores se extinguiu. Trabalho que põe valores de troca é trabalho abstratamente geral”* <sup>156</sup>. No entanto, faz-se necessário acrescentar, ou ratificar, que *“o trabalho que põe valor de troca se efetiva na igualdade das mercadorias como equivalentes gerais”* <sup>157</sup>. Isso quer dizer que o trabalho social confere ao produto do trabalho a forma de valor somente na distribuição de trabalho que não é regulado pela sociedade, mas regulada pelo mercado.

Como tal a mercadoria é valor de troca, tem preço. Nesta diferença entre valor de troca e preço, observa-se o seguinte: o trabalho individual particular contido na mercadoria precisa primeiro ser apresentado, pelo processo de alienação, em seu contrário, em trabalho sem individualidade, abstratamente geral e, somente desta forma, em trabalho social, ou seja, em dinheiro. (...) Embora o valor de troca da mercadoria assuma, no preço, apenas idealmente uma existência fora dela e o duplo modo de ser do trabalho nela contido exista por enquanto somente como maneira diferente de expressão, e que por isso a encarnação do tempo de trabalho geral, o ouro, se defronte, por enquanto apenas como medida de valor de troca como preço ou do ouro como medida de valor, tanto a necessidade de alienação da mercadoria por ouro sonante quanto a sua possibilidade de não-alienação, em síntese, aí está contida toda a contradição latente, que provém do fato de o produtor ser mercadoria, isto é, de que o trabalho particular do indivíduo privado, para ter efeito social, precisa apresentar-se como seu contrário imediato, como trabalho abstratamente geral (MARX, 1987, p. 67).

O trabalho, portanto, nas formas sociais da sociedade mercantil complexa capitalista é trabalho abstrato ou trabalho humano geral. No entanto, o produto do trabalho adquire valor somente quando for fabricado para a venda no mercado, onde

---

<sup>155</sup> Idem. Ibidem.

<sup>156</sup> MARX, 1987, p. 37.

<sup>157</sup> Idem. Ibidem, p. 42.

este recebe uma avaliação exata e objetiva, através do dinheiro, igualado a todas as outras mercadorias. Conforme Rubin isto nos faz perceber que *“o valor é uma relação social tomada como uma ‘coisa’, uma relação de produção entre pessoas que toma a forma de uma propriedade de coisas”*<sup>158</sup>. Seguindo esta lógica podemos afirmar que na economia política capitalista a abstração do trabalho corresponde a uma abstração do valor.

Na economia capitalista, o trabalho privado dos produtores está vinculado uns com os outros e torna-se social somente quando um determinado produto for igualado como valor a todas as outras mercadorias. A igualação dos produtos corresponde à igualação de todos os trabalhos concretos. Isso quer dizer que o trabalho despendido para a produção de determinado produto não adquire valor na produção, mas através da troca – somente quando o produto transforma-se em mercadoria – representando uma abstração do trabalho. Conforme Rubin, *“somente através do valor das mercadorias, a atividade dos trabalhos dos produtores independentes separados conduz a unidade produtiva que é chamada economia social”*<sup>159</sup>.

Dessa forma, podemos afirmar que o trabalho só se torna social na economia mercantil capitalista complexa, quando adquire a forma de trabalho socialmente igualado. Isso significa que o trabalho dos produtores só se torna social porque seu produto é igualado aos produtos dos outros produtores – no mercado de trocas. O trabalho de um indivíduo só será incluído como social na economia capitalista se for passível de intercâmbio no mercado de trocas. Desse modo, percebe-se que o trabalho não é idêntico ao valor, mas à substância do valor. O que significa dizer que o trabalho é a substância do valor? Dessa questão provém a crítica de Marx a Ricardo, pois este só observou o lado quantitativo do trabalho abstrato. Ele não pensou o trabalho abstrato como uma ‘coisa social’, o trabalho social como trabalho individual alienado. *“A incapacidade de pensar o trabalho abstrato como ‘coisa social’(como substância) impede que os clássicos se liberem de todo antropologismo na sua visada dos agentes”*<sup>160</sup>.

O trabalho abstrato como ‘coisa social’ ou como substância nada mais é do que uma imposição social relativa à produção social e individual concomitantemente, uma realização da sociedade. O trabalho abstrato é um universal concreto, isto é, um objeto

---

<sup>158</sup> RUBIN, 1980, p. 85.

<sup>159</sup> Idem. Ibidem, p. 96.

<sup>160</sup> FAUSTO, 1983, p. 100.

que é ao mesmo tempo universal e singular. Conforme Fausto, a noção de substância de Marx remete a duas determinações, a primeira que o trabalho é coisa social, a segunda a *ousia* aristotélica<sup>161</sup>. No entanto, Fausto se questiona e ele mesmo responde que se, ao falar de substância as análises marxianas não cairiam em uma metafísica? Marx sempre insistiu em algo de misterioso na mercadoria. Isto é, “*enquanto valor a mercadoria se apresenta como um objeto misterioso*”<sup>162</sup>. Eis a origem do fetichismo da mercadoria que encontramos no sistema capitalista. Segundo Fausto, esta propriedade metafísica, portanto, reside propriamente no valor da mercadoria que transita no mercado de troca. No mercado de trocas o trabalho privado torna-se trabalho social, o produto de um trabalho torna-se uma mercadoria detentora de um valor misterioso<sup>163</sup>.

No mercado de trocas o trabalho concreto torna-se trabalho abstrato, um fenômeno social criador de valor, uma categoria social onde não se encontra materialidade. O conteúdo do trabalho abstrato é a substância do valor. Na economia capitalista, o trabalho concreto dos produtores não é trabalho social, mas privado. Ele só pode tornar-se social através da igualação de seus produtos. Trabalho abstrato é trabalho socialmente igualado em geral e abstraído das propriedades concretas. É um determinado tipo de trabalho que só se torna social ao se tornar impessoal e homogêneo. Desta forma a caracterização do trabalho abstrato reside na abstração das formas concretas de trabalho e na relação social entre produtores mercantis separados. Esta caracterização nos possibilita raciocinar que a redução das formas concretas de trabalho a trabalho abstrato é conduzida pelo processo de trocas. Trabalho abstrato, portanto, pressupõe uma determinada forma de organização social – a economia mercantil capitalista complexa. Neste modelo de organização social os produtores não estão necessariamente imbricados no processo de produção. Tal vínculo é estabelecido somente quando os objetos produzidos entram no mercado de trocas. Isto nos permite afirmar que trabalho abstrato não é uma categoria fisiológica<sup>164</sup>, mas social e histórica – determinada por um modelo de organização social. O trabalho abstrato, portanto, se

---

<sup>161</sup> FAUSTO, 1983.

<sup>162</sup> FAUSTO, 1983, p. 103.

<sup>163</sup> Cf. FAUSTO, Ruy. Marx: lógica e política. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

<sup>164</sup> Conforme Marx, “*Todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo en un sentido fisiológico, y es en esta coincidición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía. Todo trabajo, por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y nesta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso*” (MARX, 2008, 57). No entanto, a homogeneidade – o abstratamente humano - caracterizada por Marx diz respeito a um sentido fisiológico, biológico do trabalho e não a sua divisão social. Esta homogeneidade diz respeito a todas as atividades de trabalho, enquanto formas de trabalho humano em geral. Trabalho como um dispêndio de certa soma de energia fisiológica.

expressa sob a forma de valor, enquanto resultado tão somente da troca. Isto quer dizer que ele é o resultado de uma forma social do processo de produção. É no momento em que os produtos da produção imergem no mercado que o trabalho adquire a forma de trabalho abstrato e os produtos do trabalho revestem-se com a forma de valor. “Assim, tais produtos só mostram seu caráter como valor se o produto despojar-se de sua forma concreta e for igualado a uma dada soma de dinheiro, isto é, valor monetário, e, portanto, abstrato;”<sup>165</sup>.

Sendo assim, o trabalho abstrato é uma forma de trabalho na qual desaparece, ou se encobre o trabalho corporificado, isto é, o trabalho concreto. Tal atividade se realiza através da compra e da venda da mercadoria da força de trabalho. O trabalho abstrato é indiferente ao conteúdo concreto da atividade e/ou da mercadoria produzida. É atividade anônima de produção de uma mercadoria em função da possibilidade da troca. Trabalho abstrato é uma função sem nome, uma atividade sem nome, é a generalidade que o trabalho adquire na organização social capitalista.

---

<sup>165</sup> RUBIN, 1980, p. 157.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DA PRIMEIRA PARTE

Nesta primeira parte, portanto, adentramos na filosofia de Karl Marx e em sua concepção de trabalho. A análise se deu da seguinte forma: primeiro investigamos os fundamentos do conceito de trabalho, para que em seguida pudéssemos estudar o estabelecimento de tal atividade nas relações histórico-sociais de produção, e por fim, seu desenvolvimento na economia capitalista. Assim, conforme Karl Marx, essa é a fundamental atividade e, principal característica do ser humano, ou seja, sua essência, pois, é aquilo que torna o ser humano um ser diferente dos outros animais. O trabalho é concebido, na ontologia do ser social, como algo especificamente humano, como aquilo que caracteriza o ser humano como humano, pois é por meio do trabalho que “(...) a consciência do ser social deixa de ser epifenômeno, como a consciência animal que, no limite, permanece no universo da reprodução biológica”<sup>166</sup>. Isto é, “a consciência humana deixa, então, de ser uma mera adaptação do meio ambiente e configura-se como uma atividade autogovernada”<sup>167</sup>. Dessa forma, compreender a natureza humana pressupõe a compreensão da natureza do trabalho, pois por meio do processo de trabalho ocorre a transformação da natureza bem como uma autotransformação humana no processo metabólico entre ser humano e natureza. É por meio do processo do trabalho que o ser humano altera a natureza e o próprio trabalhador. “A natureza humana é também metamorfoseada a partir do processo laborativo, dada a existência de uma posição teleológica de uma realização prática”<sup>168</sup>. É exatamente sobre esta característica teleológica que nos debruçaremos.

Conforme Karl Marx, o trabalho carrega uma característica teleológica, pois é uma atividade que possui uma ideação prévia na consciência do trabalhador, sendo que tal característica é o que o torna esta atividade como sendo especificamente humana. Essa concepção do trabalho fora desenvolvida em uma famosa distinção, explicitada

---

<sup>166</sup> ANTUNES, 2009, p. 138.

<sup>167</sup> Idem. Ibidem.

<sup>168</sup> Idem. Ibidem, p. 142.

pelo autor, entre a abelha e o arquiteto. Conforme Antunes (2009), esse caráter teleológico do trabalho não tem uma imbricação cosmológica universal, pois ele é “(...) o único ponto onde a posição teleológica pode ser ontologicamente demonstrada como um momento efetivo da realidade material”<sup>169</sup>. O ato teleológico é a colocação de finalidades no processo produtivo. Esse elemento teleológico que está presente na categoria de trabalho nada mais é que um fim previamente idealizado na consciência do trabalhador, um fim que busca transformar a realidade material, “introduzindo algo radicalmente novo em relação à natureza”<sup>170</sup>. O trabalho transforma “o que é dado natural e o adapta as exigências humanas, realiza os fins humanos naquilo que é natural e no material da natureza, pois é por meio do trabalho que o ser humano constitui o mundo humano”<sup>171</sup>. A atividade do trabalho, portanto, caracteriza-se com elementos teleológicos na relação direta do metabolismo entre ser humano e natureza, com o intuito de produzir objetos dotados de valores de uso. A teleologia, pois, que caracteriza a atividade do trabalho, está direcionada para as transformações dos objetos naturais desencadeadas por necessidades sociais. Dessa forma, compreendemos que a atividade do trabalho é uma categoria central na antropologia elaborada por Marx, pois é tal atividade que define o que seja o ser humano. Do mesmo modo, essa é uma categoria fundamental para compreender a ontologia desse filósofo, pois é por meio dela que o ser humano constrói a realidade, transformando a natureza para satisfazer as suas necessidades. Desde o período neolítico até o desenvolvimento da nanotecnologia o ser humano opera transformações na realidade que o circunda por meio do trabalho. Em suma, podemos afirmar que essa categoria, segundo Karl Marx, é uma categoria própria da natureza do ser humano, é uma atividade natural, pois se desenvolve por meio de um processo metabólico entre ser humano e natureza, um processo que se desenvolve na história. Ao compreendermos que este processo produtivo se desenvolve em tempo e espaço determinados, adentramos na concepção materialista da história.

Conforme Castoriadis (2007), esta concepção materialista da história possui três pilares bases no pensamento de Marx. Primeiro, o desenvolvimento da técnica passa a ser a mola propulsora da história, atribuindo um desenvolvimento autônomo do próprio processo – o que desembocaria em pressupostos deterministas no pensamento de Marx. Segundo, tal concepção busca submeter a história, de um modo geral, “(...) a categorias

---

<sup>169</sup> Idem. Ibidem, p. 137.

<sup>170</sup> Idem. Ibidem, p. 138.

<sup>171</sup> KOSIK, 1976, p. 202.

*que no tienen sentido más que para la sociedad capitalista desarrollada y cuya aplicación a formas procedentes de la vida social plantea más problemas de los que resuelve*”<sup>172</sup>. Terceiro, a motivação fundamental da natureza humana - articulado dentro desta rede de pressupostos - é a motivação econômica, o que gerará um determinismo econômico. Todas estas considerações referem-se fundamentalmente ao materialismo histórico e dialético que se desenvolve de modo mais enfático no velho Marx. No entanto, é inegável que essas são afirmações desenvolvidas no seio do pensamento de Karl Marx. Ou seja, as observações críticas e as análises de Castoriadis referem-se ao desenvolvimento conceitual que se operou na concepção materialista da história e que acabam por aceitar um determinismo econômico. Suas críticas são direcionadas aos pressupostos científicos marxianos<sup>173</sup> ou, digamos, suas interpretações que associaram a lógica social do capitalismo ao positivismo tão característico das ciências do século XIX. Conceber o progresso e o desenvolvimento social como sendo um processo evolutivo significa homogeneizar conceitos, interpretações e significações de campos distintos sem o devido cuidado, pois esta é uma das principais “*confusões do objetivismo da filosofia da história*”<sup>174</sup>. “*Es él el que hace comparar a Marx la evolución social con un proceso natural, el que pone el acento sobre el determinismo económico,(...)*”<sup>175</sup>. Conforme tal interpretação, com o desenvolvimento do processo de trabalho e das relações produtivas ocorre no coração da sociedade uma evolução social: o progresso. Progresso no sentido de desenvolvimento técnico, desenvolvido por “*(...) una implicación lógica inevitable de la ‘dialética’ aplica a la historia y de la pretendida dependência de la ‘superestructura’ a la ‘infraestructura’ (...)*”<sup>176</sup>. Há, portanto, um determinismo histórico, conforme esta interpretação ortodoxa das categorias marxianas que reduzem a produção, o trabalho e as relações produtivas como dotadas por um desenvolvimento autônomo, como um sistema mecânico. Esse desenvolvimento autônomo seria propagado e/ou subsidiado por “*ideas técnicas encarnadas en instrumentos y métodos de trabajo*”<sup>177</sup>. Desse modo, as relações produtivas passam a ser o motor da história, que “*pressupone implícitamente un tipo*

---

<sup>172</sup> CASTORIADIS, 2007, p. 48.

<sup>173</sup> Idem, ibidem.

<sup>174</sup> HABERMAS, 1990, p. 165.

<sup>175</sup> CASTORIADIS, 2007, p. 91.

<sup>176</sup> Idem. Ibidem, p. 62.

<sup>177</sup> Idem. Ibidem, p. 37.

*invariable de motivación fundamental de los hombres, en líneas generales la motivación econômica (...)*”<sup>178</sup>.

No entanto, segundo Castoriadis (2007), não podemos generalizar a esse respeito, pois encontramos esta motivação nas sociedades capitalistas, mas não em todas as sociedades. “*La idea de que el sentido de la vida consiste en la acumulación y la conservación de las riquezas sería locura para los índios kwakiutl, que amasan riquezas para poder destruirlas;*”<sup>179</sup>. Sendo assim, seguindo o raciocínio de Castoriadis, caso restringirmos essa concepção crítica unicamente às sociedades capitalistas que se desenvolveram desde as grandes navegações, certamente a crítica desenvolvida por Marx mostrar-se-á precisa, pois perceberemos que seus valores são profundamente econômicos e, dentre suas virtudes, encontramos um grande apreço destas sociedades ao individualismo e a ambição<sup>180</sup>. Esse é o modelo de ser humano na generalização da forma empresa, isto é, na sociedade empresarial, ele é o *homo oeconomicus*. Segundo Foucault, o *homo oeconomicus* é aquele que obedece somente ao seu interesse, é aquele cujo interesse espontaneamente irá convergir com o interesse dos outros<sup>181</sup>. Ele é adaptável à realidade, manejável como um fantoche, flexível, enfim, governável. O individualismo moderno desse modelo de ser humano está inserido no mercado econômico como um competidor, como um jogador. Assim, compreende-se que o *homo oeconomicus* é um produto da cultura capitalista<sup>182</sup>. Sendo assim, ao relacionar a filosofia de Karl Marx com o desenvolvimento científico de sua época pode-se ocasionar uma miscelânea conceitual, atribuindo afirmações categóricas que não se encontram em sua filosofia. A história baseada nas relações de exploração, na luta de classes, se acentua com o advento e desenvolvimento do capitalismo, porém, ela já existia nas relações sociais de produção grega na forma escravista, por exemplo, mas não nas sociedades primitivas coletivistas como a dos ameríndios pré-colombianos ou como os índios *kwakiutl*. O fato é que a atividade do trabalho não deve ser analisada, fundamentalmente e/ou somente na natureza, mas sim, nas relações sociais de produção.

No século XIX, o capitalismo industrial gerava um profundo conflito entre capital e trabalho. Karl Marx certamente fora um dos maiores críticos da onipotência do capital frente ao trabalho e a exploração do trabalhador. Isto quer dizer que Marx não

---

<sup>178</sup> Idem. Ibidem, p. 42.

<sup>179</sup> Idem. Ibidem, p. 43.

<sup>180</sup> Cf. HOBSBAWM, E. *A era das revoluções 1789-1844*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

<sup>181</sup> FOUCAULT, 208, p. 369.

<sup>182</sup> CASTORIADIS, 2007.



concebeu o trabalho apenas de um modo conceitual, mas como uma atividade realizada pelos seres humanos durante toda ou boa parte de suas vidas, uma atividade realizada em um dado momento histórico e em um determinado modo de produção. Uma atividade que transita tanto na esfera da necessidade quanto na esfera da realização pessoal, podendo ser laboriosa e penosa, mas também, transformadora e criativa. Laboriosa, pois é “*o agir humano que se move na esfera da necessidade*”<sup>183</sup>. Transformadora porque é “*o agir objetivo do homem no qual se cria a realidade humano-social*”<sup>184</sup>. Assim, a categoria de trabalho marxiana apresenta manifestações tanto historicamente determinadas quanto naturalmente determinadas, o que torna seu significado complexo. No entanto, ao compreendermos seu significado compreendemos o intento de Marx de resguardá-lo e dignificá-lo perante os tentáculos parasitários do sistema econômico capitalista. A luta de Marx é para que o trabalho não seja tão somente o meio de sobrevivência e exploração do trabalhador. Na luta entre capital e trabalho, Marx coloca-se, portanto, ao lado do trabalhador. Isso é imprescindível para se compreender suas críticas às estruturas econômicas do sistema capitalista. Dessa forma, percebemos que Marx não desvincula o trabalho de categorias econômicas bem como da esfera da necessidade, pois compreende as mutações que tal atividade sofrera com a inserção da divisão do trabalho ao tornar-se trabalho assalariado. Ou, em suas palavras, “*o trabalho aparece, na economia nacional, apenas sob a forma de emprego (Erwerbstätigkeit)*”<sup>185</sup>. Isto é, o significado do termo trabalho limita-se como sendo apenas o meio de garantir a sobrevivência, apenas sob uma forma laboriosa. Esta é, portanto, a carapuça fenomênica com a qual se reveste tal atividade em um determinado contexto histórico, a saber, o capitalismo industrial do século XIX. Marx compreendeu que esta atividade realizada no capitalismo industrial tornara-se uma atividade forçada e profundamente explorada.

É curioso observar a análise operada por Marx a respeito da atividade do trabalho na economia capitalista, apresentando características de subjugação e exploração. No entanto, se colocarmos justaposto com o Relatório Global da OIT – Organização Internacional do Trabalho -, intitulado, *Não ao trabalho forçado*, na octogésima nona Conferência Internacional do Trabalho de 2001, constataremos sua pertinência. Nesse relatório, encontramos no § 88, algumas dúvidas referentes à

---

<sup>183</sup> KOSIK, 1976, p. 207.

<sup>184</sup> Idem. Ibidem, p. 211.

<sup>185</sup> MARX, 2004, p. 30.

conceituação do trabalho em regime de servidão fora da agricultura, como por exemplo, nas olarias e nas fábricas de tapetes. Conforme tal relatório a questão fundamental é saber *se conviria* levar em consideração fatores de coerção econômica<sup>186</sup>, sim ou não. Suponhamos que a relevância das críticas marxianas está presente através do auxílio que esta possa nos dar para compreender o que seja um trabalho servil, ou seja, não-livre. Karl Marx compreende a atividade do trabalho como sendo realizada historicamente, mas também, como uma característica do próprio ser humano, não sendo, portanto, somente um fenômeno cultural e social, mas, fundamentalmente, natural. O trabalho, para Marx, é aquilo que torna o ser humano, humano, e o mundo, humano. Trabalho como uma transformação da realidade circundante e do próprio trabalhador. Assim sendo, a categoria trabalho, em Marx, não se qualifica apenas como um conceito sociológico, mas sim ontológico.

---

<sup>186</sup> Cf. 89ª reunião da Conferência Internacional do Trabalho 2001. *Não ao trabalho forçado*: Relatório I (B) Global do Seguimento da Declaração da OIT relativa a princípios e direitos fundamentais no trabalho. Ver também (<http://www.ilo.org/public/portugue/region/ampro/brasilvia/info/download/index.htm>).

## PARTE II – A CRÍTICA ARENDTIANA AO CONCEITO DE TRABALHO DE KARL MARX

Em 1958 o mundo vivia dividido pela cortina de ferro<sup>187</sup>. A guerra fria sustentava a corrida bélica e a competição desenfreada pela conquista do espaço sideral. Nesse mesmo ano Hannah Arendt publica *A condição humana*. Nesta obra, a proposta da autora, como ela mesma enfatiza, é muito simples: “*trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo*”<sup>188</sup>. Pensar sobre o que estamos fazendo no mundo e no planeta Terra. Pensar sobre as condições nas quais nos colocamos nesses lugares. Pensar sobre as atividades humanas do trabalho (labor), da fabricação (work) e da ação (action) - a atividade do pensar não será tratada nesta obra, somente será considerada em *A vida do espírito* – bem como as condições humanas da vida, do *pertencer-ao-mundo* ou *mundaniedade* e da pluralidade. Esta última corresponde à condição humana da vida política, enquanto que a *mundaniedade* refere-se à produção de objetos artificiais e duráveis que constituem a morada humana no mundo e, por fim, a condição humana da vida diz respeito à condição materializada nos processos biológicos que exigem o sustento de nosso ciclo vital por meio do trabalho. Essas são formas distintas de orientação em relação ao mundo no qual os seres humanos vivem em comum. Nossa proposta, portanto, é refletir sobre as duas primeiras atividades, a saber, o trabalho (labor) e a fabricação (work), assim como suas respectivas condições humanas. Nosso interesse é a diferença estabelecida, por Arendt, entre as atividades humanas do trabalho (labor) e da fabricação (work). Na introdução do terceiro capítulo, desta mesma obra, Arendt lamenta ter que criticar Marx. Sua crítica é dirigida à indiferença desse autor quanto às atividades do trabalho (labor) e da fabricação (work): este é o ponto sobre o qual nos deteremos. Assim, na segunda parte desta dissertação abordaremos a crítica arendtiana ao conceito de trabalho de Karl Marx, que se encontra em sua obra *A*

---

<sup>187</sup> Cf. HOBBSAWN, E. J. *A era dos extremos: O breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

<sup>188</sup> ARENDT, 1997, p. 13.

*condição humana* (1958), mais precisamente, no capítulo três, intitulado labor. Se anteriormente, na primeira parte da presente dissertação, aprofundamos o conceito de trabalho em Karl Marx, seus fundamentos teóricos bem como suas manifestações histórico-sociais e econômicas, o objetivo desta segunda parte é investigar a crítica arendtiana de tal conceito marxiano.

Para Hannah Arendt, existem diferenças entre o trabalho (labor) e a fabricação (work)<sup>189</sup>. O trabalho (labor) é pura necessidade, é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, é uso fruto sem previdência, é movimento *maquínico* responsável apenas por suprir suas mais imediatas necessidades. Já a atividade de fabricação (work) é o rompimento com este ciclo natural, é o que possibilita a construção dos objetos, os quais o ser humano usa para construir o seu mundo cultural. O trabalho (labor), portanto, é uma atividade derivada da necessidade e do processo biológico, é usufruir de um mantimento qualquer para saciar sua fome de forma momentânea, pois no trabalho (labor) não há transcendência daquele que trabalha (labora) em relação ao trabalho (labor), há apenas um movimento ritmado das atitudes corporais. Enquanto que a atividade de fabricação (work) não está contida no processo do ciclo vital, pois é por meio desta atividade que o *homo faber* converte o mundo em um espaço de objetos partilhados pelo homem, garantindo assim, a durabilidade e a permanência de um mundo comum entre os seres humanos. O trabalho (labor) está preso a um ciclo interminável, já a fabricação (work) é interrupção com este ciclo natural. Ao contrário do *animal laborans*, o *homo faber* faz rupturas com a natureza, em que, a partir daí, configura o seu mundo humano, um mundo dos objetos por ele criado, oposto ao mundo natural.

A distinção entre trabalho (labor) e fabricação (work), para Arendt, não fora discutida ou, até mesmo, sequer percebida na antiguidade e nas teorias modernas do trabalho. Devido à carência de provas históricas, Arendt assentou suas justificativas na

---

<sup>189</sup> Utilizaremos a tradução de Roberto Raposo de “A condição humana”, 8ª Edição revista da Editora Forense Universitária. No entanto, tal versão da obra possui alguns notáveis ‘erros’ de tradução, principalmente no que tange à tradução dos termos em inglês “labor” e “work”. Seguindo a crítica de Theresa Calvet de Magalhães em seu artigo na Revista Ensaio nº 14 (1985), pp. 131-168; intitulado A atividade humana do trabalho (labor) em Hannah Arendt - também disponível em [www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9\\_1\\_theresa.pdf](http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf) - Roberto Raposo traduz estes termos respectivamente como “labor” e “trabalho”. Estes termos em português, entretanto, não conseguem abranger o sentido que Hanna Arendt procura lhes significar com os termos originais. O segundo termo em português, “trabalho” não comporta a conotação de uma atividade que acrescenta algo de permanente no mundo das coisas, tal como Arendt sugere com o termo “work”. Assim, optamos por traduzir os termos em inglês respectivamente por “trabalho” e “fabricação”. O primeiro, que sem dúvida é o que mais nos interessa, significa fundamentalmente para Arendt uma atividade que se encontra inserida nos ciclos da natureza, que possui conotação de dor, labuta, de obrigação e fardo.

própria etimologia desses termos, afirmando que em todas as línguas européias, antigas e modernas, existem dois termos diferentes para designar o que comumente refere-se a uma só atividade. Esse fato foi ignorado na antiguidade por esta sociedade ter total desprezo pela atividade do labor. A compreensão grega da escravidão dava-se por razões ontológicas, pois na antiguidade grega, aquele que vivia somente para suas necessidades era o escravo. De outro modo, inserido na *polis*, o cidadão grego gozava sua liberdade, dotado de *bios politikos*, ou seja, “*um modo de vida autônomo e autenticamente humano, baseado na ação (práxis) e no discurso (lexis)*”<sup>190</sup>. Sendo assim, nem o trabalho (labor) nem a fabricação (work), faziam parte da vida dos cidadãos gregos, mas sim, do escravo, que vivia condicionado pela égide da servidão, uma atividade que não era, portanto, reconhecida como sendo humana. Com o advento da era moderna todo este mundo cai por terra. Segundo Arendt (1997), o resultado imediato do uso do telescópio por Galileu foi o fim da contemplação enquanto modo de vida do pensador ou investigador da natureza. A partir de então restou apenas do modo de *vita contemplativa*, o pensamento, uma atividade que era exercida pelos filósofos como um simples meio de alcançar a quietude e, através dela, a verdade eterna. Sendo assim, a “(...) *vita contemplativa foi abolida e esse foi o motivo pelo qual a inversão entre pensar e fazer, ocorrida na própria realidade, já não pode mais corresponder a inversão entre vita activa e vita contemplativa*”<sup>191</sup>. A atividade do pensar passou, portanto, a ser a serva da ação entendida como o *fazer* do *homo faber*. E, “*com essa inversão foi promovido o homo faber, o fazedor e fabricante (...) a posição mais alta entre as potencialidades humanas*”<sup>192</sup>.

Assim, a submissão do pensamento à ação ocorreu pela subordinação da filosofia moderna à ciência moderna. Segundo Arendt, Descartes fundou sua filosofia na experimentação de Galileu. Arendt não está relatando o desenvolvimento dos sistemas filosóficos, mas sim, o que se efetivou na própria realidade. “*Para ela, é a partir de Descartes que o filósofo recolhe-se dentro de si mesmo, instaurando como senso comum a faculdade de raciocínio e não mais ao mundo comum*”<sup>193</sup>. Isto propiciou um isolamento entre os homens. Hegel busca resgatar o conceito de verdade submerso no solipsismo cartesiano, entendendo-o como um processo histórico, como movimento do espírito absoluto. De um modo mais preciso: Hegel fora pioneiro em

---

<sup>190</sup> ARENDT, 1997, p. 21.

<sup>191</sup> WAGNER, 2000, p. 80.

<sup>192</sup> Idem. Ibidem, p. 80.

<sup>193</sup> Idem. Ibidem, p. 85.

trazer a idéia do absoluto - tradicionalmente entregue a *vita contemplativa* - para o mundo dos negócios humanos. No entanto, os homens que fazem a história, para Hegel, não são os protagonistas, pois estão inseridos no desenvolvimento do espírito absoluto. Esse sim o feitor da história. Como em Marx não há espaço para o idealismo, o feitor da história é o próprio homem condicionado materialmente e historicamente situado. A discordância de Marx diante de Hegel, ou como queira, com a tradição filosófica, dá-se com o intuito de proporcionar uma nova hierarquia das aptidões humanas e, por isso, ele ressalta a relevância da *práxis*.

Todavia, voltemos ao conceito marxiano de trabalho e a respectiva crítica arendtiana. Para Arendt, Karl Marx elaborou uma confusão semântica em torno do conceito de trabalho, confundindo a atividade de fabricação (work) com a atividade do trabalho (labor). Segundo ela, a produção na sociedade moderna está assentada no “trabalho” não qualificado, uma característica do labor. A expressão “trabalho não qualificado”, para Arendt, já é um contra-senso, pois, a atividade do trabalho se realiza por meio da qualificação e dom do artífice (artesão). Sendo assim, nessa espécie de “trabalho” nenhuma qualificação ou habilidade individual é necessária. Isso porque, na transformação histórica dos modos de produção - de artesanal para manufatureira e, desta, para a produção mecanizada e automatizada - alterou-se a quantidade dos produtos fabricados, a natureza do processo de produção e a natureza dos bens produzidos<sup>194</sup>. Essa mudança na natureza do processo de produção deu-se efetivamente pela divisão do trabalho (labor) no processo produtivo. A chamada divisão do trabalho (labor) ou, organização do labor, é o fundamento da produção moderna, pois, nesse processo, a relevância está na produtividade do trabalho (labor) e não na qualificação do trabalhador. O motivo crucial da promoção do trabalho (labor) na era moderna foi, portanto, a sua produtividade. “*Esta produtividade reside na “força humana” que não se esgota depois de produzir os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um ‘excedente’*”<sup>195</sup>. O processo produtivo moderno, no entanto, não tem começo e nem fim determinado - o que, segundo Arendt, é uma qualidade específica da atividade do trabalho (labor) - e, assim, esse processo produtivo realiza-se através da capacidade que todo ser humano possui como participante do ciclo de sobrevivência e reprodução da espécie<sup>196</sup>.

---

<sup>194</sup> WAGNER, 2000.

<sup>195</sup> AREDT, 1997, p. 99.

<sup>196</sup> WAGNER, 2000.

Anterior à Revolução Industrial, o “trabalho” não qualificado como fundamento da produção, realizou-se na produção manufatureira. Essa espécie de produção ainda está fundamentada na atividade do *homo faber* por estar voltada para a fabricação de objetos constituídos de certa durabilidade do mundo. É somente a partir da Revolução Industrial que o processo produtivo volta-se para a produção de bens de consumo, pois esses desfrutam de rápida permanência no mundo e estão vinculados ao processo do labor. As relações entre produção e consumo estão, assim, intimamente conectadas com o surgimento da produção industrial, pois os produtos produzidos perderam sua qualidade de permanência e durabilidade do mundo. Quando um objeto de uso - produzido pelo *homo faber* - perde sua qualidade de durabilidade, passa a ser utilizado como um bem de consumo. Assim, o processo de produção com o advento da grande indústria tornou-se processo de labor. É desse modo, portanto, que, para Arendt, a produção capitalista assenta-se na atividade do trabalho (labor), e não da fabricação (work). A Revolução Industrial, ao substituir o artesanato pelo ‘trabalho não-qualificado’ ou labor, provocou uma mudança na natureza dos bens produzidos. Produzem-se produtos do labor, cujo destino é serem consumidos, ao invés de produtos que se destinam a serem usados<sup>197</sup>.

Arendt compreende que a confusão conceitual realizada na modernidade entre a atividade do trabalho (labor) e a atividade da fabricação (work), não gerou apenas uma mudança quantitativa nos modos de produção, mas também, uma mudança na natureza do processo de produção e dos bens produzidos. Ou seja, a finalidade da produção passa a ser a de simplesmente produzir. O princípio da produção, nesse caso, deixa de ser a utilidade e passa a ser o da felicidade, pois, a atividade do *homo faber* cede espaço para a atividade do *animal laborans*. Por conseqüência, o centro deixa de ser o homem e passa a ser a vida. A mudança na natureza do processo de produção refere-se à divisão do trabalho (labor), enquanto que a mudança na natureza dos bens produzidos refere-se à formação de uma sociedade de consumidores. Assim, a realização da atividade do labor na esfera pública é responsável pela elevação da produtividade na era e no mundo moderno<sup>198</sup>. Dessa forma, Arendt compreendeu que as confusões entre trabalho (labor) e fabricação (work) conduziram ao desaparecimento da distinção entre a esfera pública e a esfera privada. O labor, outrora pertencente à intimidade familiar, passa a ser gerenciado pela esfera pública. Esse fenômeno, que surge na era moderna, propiciou o

---

<sup>197</sup> ARENDT, 1997.

<sup>198</sup> WAGNER, 2000.

surgimento da esfera social - essa não sendo nem pública nem privada; referindo-se à sociedade como o conjunto de famílias organizadas de modo a constituírem-se como uma única família sobre-humana, organizada politicamente como “nação”<sup>199</sup>. A comunidade política como uma família faz surgir a relação entre administradores e administrados. A organização familiar outrora especificamente privada passa a ser o gerenciamento da coisa pública. Tal relação, para Arendt, não é política.

Arendt analisa a antropologia marxiana centralizada na atividade do trabalho, isto é, observa o homem como um animal trabalhador e como feitor da história<sup>200</sup>. Para ela, as atividades humanas encontram-se dissolvidas no pensamento de Marx. Segundo Arendt, a inversão da dialética de Hegel colocou o homem que trabalha no centro da antropologia marxiana, pois o conceito de trabalho em Marx não diferencia duas atividades singulares do ser humano, a saber, a atividade que os homens realizam para atender as necessidades de sobrevivência e reprodução da espécie humana e a atividade que os seres humanos realizam para a produção de coisas – objetos de uso ou de arte. Marx, ao inverter Hegel, inverteu a hierarquia entre ação (*práxis*) e pensamento (*theoria*), provocando uma indistinção entre as atividades oriundas da dicotomia entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Para Arendt, Marx trouxe o conceito de verdade – que anteriormente encontrava-se na quietude contemplativa – para o mundo dos assuntos humanos. Seguindo o raciocínio de Wagner, esse foi o golpe que a tradição do pensamento sofreu na era moderna: aboliu a contemplação e colocou o pensamento sob o jugo da ação<sup>201</sup>.

Tendo por base tais considerações introdutórias, na seqüência abordaremos a crítica arendtiana a respeito do conceito marxiano de trabalho em três pontos que consideramos como sendo fundamentais. Ou seja, compreendemos a argumentação da crítica arendtiana referente ao conceito de trabalho de Karl Marx organizada de três modos. O primeiro diz respeito à valorização da vida biológica no pensamento de Marx, bem como as imbricações da atividade do trabalho com o metabolismo e a fisiologia da natureza humana, isto é, a questão das conexões entre trabalho e natureza, a atividade do trabalho não como uma atividade artificial, mas natural, como algo característico da natureza do ser humano e essencial a esse. No segundo ponto, analisaremos a argumentação de Arendt sobre a definição de Karl Marx a respeito do ser humano como

---

<sup>199</sup> ARENDT, 1997.

<sup>200</sup> Para Arendt, esta caracterização do homem como animal trabalhador permitirá a utilização ideológica das idéias de Marx pelo Bolchevismo.

<sup>201</sup> WAGNER, 2000.



*animal laborans*, pois, segundo ela, Marx acaba definindo o trabalho (labor) como o criador do homem. Por fim, a não distinção entre trabalho (labor) e fabricação (work) no pensamento de Karl Marx. Todas as atividades humanas, segundo Arendt, não estão devidamente diferenciadas no pensamento de Karl Marx.

## CAPÍTULO I – TRABALHO (LABOR) E NATUREZA: O PROCESSO METABÓLICO E A VALORIZAÇÃO DA VIDA NA FILOSOFIA DE KARL MARX

Faz-se necessário realizar algumas considerações hermenêuticas a respeito da distância histórica que existe entre Karl Marx e Hannah Arendt. O século XIX de Marx é marcado pelo desenvolvimento da indústria e da técnica-científica em prol do progresso social das nações que, aos poucos, aderiam ao modelo econômico capitalista, bem como da profunda desigualdade econômica e social entre operários e capitalistas. O século XX de Hannah Arendt tem em seu início a crise do liberalismo com a quebra da bolsa estadunidense de 1929 e o surgimento dos regimes totalitários<sup>202</sup>. Ambos os séculos XIX e XX são, também, os séculos de outros dois relevantes pensadores: Charles Darwin e Albert Einstein. Não pretendemos realizar nenhuma comparação entre os quatro pensadores. Nosso desejo se limita apenas a relatar a coincidência que há no fato de Arendt tratar a respeito da condição humana, enquanto Marx considera a natureza humana, certamente Charles Darwin e Albert Einstein marcaram profundamente o ambiente intelectual de seus respectivos séculos, da mesma forma que Karl Marx e Hannah Arendt, porém, em saberes diferenciados. O naturalismo de Darwin, certamente, marcou e influenciou não apenas a comunidade científica, mas também, os intelectuais de seu tempo, de um modo geral. Entretanto, Mayr (1998) adverte que não devemos confundir desenvolvimento, crescimento social e econômico, ou seja, o conceito de progresso e/ou desenvolvimento com o conceito de evolução, pois os grandes naturalistas do século XVIII não converteram o conceito político e filosófico de progresso em uma teoria científica da evolução<sup>203</sup>. Isto ocorreu porque “(...) os naturalistas consideravam a idéia de progresso bastante incompatível com os incontáveis fatos indicadores de uma evolução regressiva (como o parasitismo e os

---

<sup>202</sup> Cf. HOBBSAWM. *A era dos extremos: O breve século XX, 1914-1991*. São Paulo Companhia das Letras, 1995. P. 115-116 – “Talvez valha a pena lembrar que nesse período a ameaça as instituições liberais vinham apenas da direita política, já que entre 1945 e 1989 se supôs, quase como coisa indiscutível, que vinha essencialmente do comunismo. Até então, o termo “totalitarismo”, inicialmente inventado como uma descrição ou autodescrição do fascismo italiano, era aplicado quase só a esses regimes. A Rússia soviética (a partir de 1922 URSS) estava isolada, e nem podia nem queria, após a ascensão de Stalin, ampliar o comunismo”.

<sup>203</sup> MAYR, 1998.

*órgãos vestigiais*)”<sup>204</sup>. Conforme Mayr (1998), a associação entre os conceitos de desenvolvimento e evolução é oriunda do otimismo que o Iluminismo propagou, na forma de um contínuo melhoramento do ser humano, propiciada pelas revoluções que ocorreram no ambiente intelectual e político entre os séculos XVI, XVII e XVIII. Seguindo tal raciocínio, essa indevida associação foi adotada “(...) *pela maioria dos filósofos sociais do século XIX, como Marx, Comte e Spencer, dizendo este último que o progresso ‘não é um acidente, mas uma necessidade benéfica’*”<sup>205</sup>. Conforme Arendt (1997), a associação entre o conceito de evolução e o conceito de desenvolvimento deu-se pela introdução, na era moderna, do conceito de processo<sup>206</sup>. “*Assim, era quase inevitável que o equacionamento da produtividade com a fertilidade na filosofia do trabalho da era moderna desse azo a uma variedade de filosofias baseada no mesmo equacionamento*”<sup>207</sup>. O equacionamento dá-se entre as descobertas modernas dos processos naturais e da introspecção proveniente da filosofia. Assim, no lugar do conceito de Ser, encontramos o conceito de processo. O processo, diferentemente do conceito de Ser, se manifesta de um modo invisível, isto é, como algo cuja existência apenas pode ser inferida da presença de certos fenômenos<sup>208</sup>. Entretanto, por ora bastanos relatar que, segundo Arendt, nessa miscelânea conceitual a história passa a ser compreendida como processo, desconsiderando fatos e eventos<sup>209</sup>. Tal associação entre as ciências naturais e sociais torna-se plausível ou mesmo compreensível se, e somente se, munidos com um olhar hermenêutico, compreendermos que o tema que nascera tanto da Revolução Francesa quanto da Revolução Industrial fora a natureza da sociedade e a direção para a qual ela estava se encaminhando ou deveria se encaminhar<sup>210</sup>. Desse modo, tendo por base tais considerações hermenêuticas poderemos adentrar na crítica arendtiana relativa à valorização da vida<sup>211</sup> biológica no pensamento de Karl Marx. A valorização da vida biológica no pensamento marxiano ocorre por esse compreender o processo produtivo como um processo natural, ou seja,

---

<sup>204</sup> Idem. Ibidem, p. 365-366.

<sup>205</sup> Idem. Ibidem, p. 366.

<sup>206</sup> “*Com Hegel, pensa Arendt, a metafísica transformou-se em uma filosofia da história e, conseqüentemente, os negócios humanos readquiriram aquele interesse de que haviam sido despojados pela tradição ocidental desde a antiguidade (...)*”. DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. P. 116.

<sup>207</sup> ARENDT, 1997, p. 129.

<sup>208</sup> DUARTE, 2000.

<sup>209</sup> WAGNER, 2000.

<sup>210</sup> HOBBSAWM, 1977.

<sup>211</sup> A respeito do conceito arendtiano de “vida”, Cf. ARENDT, H. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. P. 108-109.

trabalho (labor) e procriação são duas modalidades do mesmo processo fértil. O que nos conduz, conseqüentemente, a seguinte compreensão: “*O trabalho (labor) era para ele a ‘reprodução da vida do próprio indivíduo’, que lhe assegurava a sobrevivência, enquanto a procriação era ‘produção da vida alheia’, que assegurava a sobrevivência da espécie*”<sup>212</sup>.

Nesse capítulo, portanto, iremos analisar os elementos naturais sob os quais a categoria marxiana de trabalho está submersa. Nosso estudo irá se debruçar, primeiramente, sobre a categoria de trabalho, desenvolvida por Marx, como sendo um processo orgânico e metabólico com a natureza. Desse modo, segundo Arendt, ao compreender o trabalho (labor) como um processo natural, conseqüentemente, compreender-se-á o processo produtivo como sendo um processo natural. A condição humana do labor é a própria vida, pois é uma atividade voltada para a sobrevivência da própria espécie, não tendo começo nem fim. Ou seja, o processo produtivo como um processo natural desencadeia um processo *ad infinitum*, sem começo e nem fim. Assim sendo, a atividade do labor está associada ao processo natural da vida, segundo Arendt, tendo um caráter profundamente privado, como é o caso da reprodução e do consumo<sup>213</sup>. Nesta simbiose entre natureza e produção moderna desenvolveu-se, um processo produtivo sem começo e sem fim que nada deixa atrás de si, ou seja, é efêmero e “(...) realiza-se através da capacidade que todo homem possui como participante do ciclo de sobrevivência e reprodução da espécie”<sup>214</sup>. Na simbiose entre natureza e produção moderna está assentada a condição humana do *animal laborans*. Neste caso, a vida passa a ser o bem soberano, pois “(...) na diversidade da condição humana, com suas várias capacidades humanas, foi precisamente a vida que invadiu todas as outras considerações”<sup>215</sup>. A partir de então o desenvolvimento da vida orgânica “(...) tomou o

---

<sup>212</sup> WAGNER, 2000, p. 101-102.

<sup>213</sup> Idem, ibidem.

<sup>214</sup> Idem. Ibidem, p. 95-96.

<sup>215</sup> ARENDT, 1997, p. 327. Torna-se relevante destacar alguns apontamentos de Arendt a respeito da valorização da vida no campo da filosofia: “*A cisão entre sujeito e objeto, inerente a consciência humana e irremediável na contraposição cartesiana do homem como res cogitans e um mundo circunvizinho de res extensae, desaparece inteiramente no caso de um organismo vivo, cuja própria sobrevivência depende da incorporação e do consumo de substâncias externas. O naturalismo, versão do materialismo do século XIX, aparentemente encontra na vida o modo de resolver os problemas da filosofia cartesiana e ao mesmo tempo transpor o abismo cada vez maior entre filosofia e ciência*” (ARENDT, 1997, p. 325-326). Ainda destacamos alguns apontamentos da autora realizados como nota de rodapé número setenta e seis do capítulo IV: “*Os maiores representantes da filosofia moderna da vida são Marx, Nietzsche e Bergson, na medida em que todos os três equacionam Vida e Ser. Para este equacionamento baseiam-se na introspecção; (...) A diferença entre os três e os filósofos que os precederam na era moderna é que a vida se lhes é afigura mais ativa e mais produtiva que a consciência, que ainda parece relacionar-se demais com a contemplação e com o antigo ideal de verdade. Este último estágio da filosofia moderna*

lugar da imagem do relojoeiro que deve ser superior a todos os relógios dos quais é a causa”<sup>216</sup>. Sendo assim, se na era moderna a primazia recai sobre a vida, isto se deve, conforme Arendt, a uma herança cristã.

Para tal explicitação devemos regressar a Grécia Antiga. O julgamento de Sócrates fora um evento fundamental para a separação entre o filósofo e a vida na *pólis*, a separação entre pensamento e ação. A partir desse momento, as reflexões filosóficas passam a fundar-se no diálogo do ‘eu consigo mesmo’, o que conduziu o filósofo a refugiar-se na solidão e a abandonar a pluralidade humana como realidade. Assim, o filósofo “matou a pluralidade dentro de si, que, conforme ela [Arendt] explicou em “A vida do Espírito”, é essencial a política, uma vez que é dela que depende a própria capacidade de julgar”<sup>217</sup>. Uma das conseqüências fundamentais da separação entre pensamento (filósofo) e política (realidade) é a indistinção entre as atividades humanas oriundas da dicotomia *vita activa* e *vita contemplativa*. O que se rompeu, portanto, a partir do ponto de vista do filósofo, foi a distinção entre a esfera pública e a esfera privada. Conforme Wagner (2000), Arendt traz à luz um exemplo do esquecimento do sentido original da *pólis* pré-filosófica pelo uso da expressão social, pois esta expressão era de origem romana e inexistente no vocabulário grego. Assim sendo, tal expressão denotava um modo de vida gregário dos seres humanos que, tanto para Platão quanto para Aristóteles, era uma característica da vida de todos os animais, pois é imposta pelas necessidades da vida biológica que “(...) não tinha o mesmo sentido de vida comum, assentada no espaço público e no desprendimento em relação a tudo o que fosse necessário e útil à vida”<sup>218</sup>. Dessa forma *vita activa* acabou designando tudo o que fosse relativo à ação (*práxis*), enquanto a *vita contemplativa* designava um modo de vida dedicado às coisas eternas. A *vita contemplativa* é um modo de vida oposto a *vita activa*, pois o primeiro se interessa por coisas eternas e o segundo é uma ‘luta pela imortalidade’, que era o fundamento da vida política<sup>219</sup>. A eternidade, portanto, não está

---

talvez possa ser melhor qualificado como a rebelião dos filósofos contra a filosofia, rebelião que, começando em Kierkegaard e terminando no existencialismo, parece a primeira vista dar ênfase a ação e não à contemplação. Mas em uma última análise nenhum desses filósofos está interessado na ação em si. Podemos aqui deixar de lado Kierkegaard, com sua ação não-mundana, dirigida para dentro do homem. Nietzsche e Bergson descrevem a ação em termos de fabricação – o homo faber no lugar do homo sapiens -, tal como Marx concebe a ação em termos semelhantes e descreve o labor em termos de trabalho. em todos, porém, o ponto ulterior da referência não é o trabalho e a mundanidade, como também não é a ação: é a vida, é a fertilidade da vida” (ARENDDT, 1997, p. 326).

<sup>216</sup> Idem. Ibidem, p. 325.

<sup>217</sup> WAGNER, 2000, p. 34.

<sup>218</sup> Idem. Ibidem, p. 57-58.

<sup>219</sup> Idem. Ibidem, p. 59.

associada a nenhuma atividade, pois o pensamento, o ‘diálogo consigo mesmo’, implica a interrupção das experiências que as atividades humanas traduzem. Enquanto a imortalidade está na base do sentido da política na *pólis* grega, pois os grandes feitos e palavras de um cidadão, ao se expor em público, são o registro deste caráter. Entretanto, com a má experiência dos filósofos no julgamento de Sócrates, estes acabaram elegendo a verdade eterna e o pensamento puro como o definidor do homem em sua natureza, elevando assim a *vita contemplativa* e rebaixando a *vita activa*. No entanto, com o advento da ciência moderna a hierarquia se modificará. Arendt compreende que “(...) foram as repercussões da comprovação telescópica, por Galileu, de que é a Terra que gira em torno do sol e não o contrário, (...), que, em primeiro lugar, atingiram a tradição do pensamento ocidental”<sup>220</sup>. Assim, a partir desse evento abateu-se uma profunda desconfiança a respeito dos sentidos humanos, bem como uma profunda confiabilidade aos artefatos construídos pelos seres humanos enquanto instrumentos adequados para fazer a verdade se manifestar. Com o advento da ciência moderna a experimentação de Galileu elevou o modo de *vita activa* acima do modo de *vita contemplativa* e acabou promovendo o fabricante, a condição humana do *homo faber*, e aniquilando o observador, o contemplador. “O resultado mais imediato do uso do telescópio por Galileu foi o fim da contemplação enquanto modo de vida do filósofo”<sup>221</sup>. O primado não é mais o do pensar, mas sim a ação entendida como o agir do *homo faber*: o fazer<sup>222</sup>. O ser humano passa a ser motivado por um princípio utilitário, assim como, sua condição passa a ser a de fabricante de objetos artificiais<sup>223</sup>. Entretanto, conforme Arendt, o reinado do *homo faber* rapidamente cede lugar à atividade do labor como sendo a mais elevada posição na ordem hierárquica da *vita activa*. Isso se deu devido a irregularidades e mudanças na mentalidade tradicional do *homo faber*, nas palavras de Arendt, “o que mudou a mentalidade do *homo faber* foi a posição central do conceito de processo na modernidade”<sup>224</sup>. Ou seja, a promoção do labor e a vitória do *animal laborans* frente ao *homo faber* se deve ao fato de que “(...) a moderna troca de ênfase do ‘o que’ para o ‘como’, da coisa para o processo de sua fabricação, não foi de modo algum um bem isento de males”<sup>225</sup>. A consequência fundamental fora a perda dos padrões e medidas fixas que se operam através do processo de fabricação.

---

<sup>220</sup> Idem. Ibidem, p. 79.

<sup>221</sup> Idem. Ibidem, p. 80.

<sup>222</sup> Idem, ibidem.

<sup>223</sup> ARENDT, 1997.

<sup>224</sup> Idem. Ibidem, p. 319.

<sup>225</sup> Idem. Ibidem, p. 320.

Entretanto, um indício mais evidente para o fracasso do *homo faber* foi a substituição do princípio de utilidade pelo princípio ‘da maior felicidade do maior número’. Dessa forma, o primado da utilidade cede espaço para o primado da felicidade, o *homo faber* dá lugar ao *animal laborans*. Como atesta Arendt, as coisas mundanas não são mais consideradas em sua utilidade, mas, “(...) em sua capacidade para ‘produzir coisas’”<sup>226</sup>. A perda, portanto, de seus valores ocorre quando o *homo faber* se define como “‘um fazedor de instrumentos para fazer instrumentos’, que só incidentalmente também produz coisas”<sup>227</sup>. Significa dizer que seu “critério final de avaliação”, não é mais a utilidade, mas sim a felicidade – o cálculo da dor e do prazer, a moral como uma ciência exata. Este hedonismo moderno, como descreve Arendt, nada mais é do que uma desconfiança do ser humano “(...) motivada pela dúvida de que os sentidos humanos fossem adequados para receber a realidade e de que a razão humana fosse capaz de receber a verdade (...)”<sup>228</sup>. Dessa forma, o que o ser humano tem em comum não é mais o mundo circundante, mas sim “(...) o fato de que a natureza humana é igual para todos, o que se manifesta na igualdade dos cálculos e no modo idêntico pelo qual todos os homens são afetados pela dor e pelo prazer”<sup>229</sup>. Nesse caso, o egoísmo e o interesse próprio triunfam, pois o que está por trás de todo este sistema ultrapassa, conforme Arendt, o primado da felicidade, pois é o princípio da vida, é a “(...) promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade”<sup>230</sup>. A vida passa a ser o critério soberano ao qual tudo o mais se subordina. Assim sendo, no seio de todas as inversões que acabaram ocorrendo na modernidade enalteceu-se a *vita activa* e se promoveu o labor como a primordial atividade humana. O motivo crucial para a afirmação e a valorização da vida foi que, “(...) a moderna inversão de posições ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental na sacrossantidade da vida sobrevivera à secularização e ao declínio geral da fé cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la”<sup>231</sup>.

Conforme Arendt, o cristianismo munido de sua concepção da imortalidade da vida humana individual, inverteu a relação entre o ser humano e o mundo, promovendo a vida humana, que outrora era mortal, a posição de imortalidade, ocupada na maior parte da antiguidade pelo cosmo. A imortalidade que na antiguidade grega residia nos

---

<sup>226</sup> Idem. Ibidem, p. 321.

<sup>227</sup> Idem. Ibidem, p. 322.

<sup>228</sup> Idem. Ibidem, p. 323.

<sup>229</sup> Idem. Ibidem, p. 322.

<sup>230</sup> Idem. Ibidem, p. 324.

<sup>231</sup> ARENDT, 1997, p. 327.

grandes feitos realizados na *pólis* ou na vida política do cidadão no Estado romano, com o advento do cristianismo, ganha roupagens eternas e transporta-se para a vida individual e a singularidade da pessoa humana. Obviamente que as conseqüências são uma extrema alienação extraterrena e um aumento da importância da vida na Terra. Dá-se, portanto, uma inversão de valores com o surgimento do cristianismo, pois se outrora, na Grécia antiga, havia um forte desprezo para com o escravo, o qual “(...) *servia apenas as necessidades da vida e se submetia ao domínio do amo por desejar permanecer vivo a qualquer preço, não podia de modo algum sobreviver na era cristã*”<sup>232</sup>, pois, o cristianismo enfatiza a inviolabilidade da vida. Assim, a valorização da vida tem seu início com o cristianismo ao focar a imortalidade da vida, porém, “(...) *o que importa hoje não é a imortalidade da vida, mas o fato de que a vida é o bem supremo*”<sup>233</sup>.

A valorização da vida biológica não reside apenas no pensamento de Karl Marx, mas no ambiente intelectual da modernidade como um todo. Isso se deu essencialmente por duas inversões, a saber, na sobreposição da *vita activa* sobre a *vita contemplativa* e na troca de relevâncias entre o mundo<sup>234</sup> e a vida – mais precisamente com a inserção do conceito de processo. Restringindo à Marx, analisamos que sua concepção de que a verdade reside nos assuntos humanos é, para Arendt, o fim do pensamento político tradicional, “(...) *por constituir-se, a mesma, uma convicção oposta àquela que tinham os filósofos socráticos quando abandonaram a pólis em troca da verdade eterna*”<sup>235</sup>. Efetiva-se assim, a submissão do pensamento à ação e isso, segundo Arendt, operou-se na própria realidade. Todavia, voltando a Marx, o que esse questiona, portanto, é a hierarquia das aptidões humanas. Entretanto, Marx ao considerar a mais importante forma de ação (fazer) como sendo o trabalho e por não discernir claramente as diferentes aptidões, ele acabou aceitando sem questionar, a “(...) *crença da sociedade moderna no ‘trabalho’, como a atividade mais elevada que o homem pode realizar, bem como na capacidade produtiva, como a mais alta aptidão humana – aquela capaz de diferenciar os homens dos animais*”<sup>236</sup>. Essa capacidade produtiva é direcionada para a sobrevivência da espécie, tendo como maior valor a conservação da vida. Sendo assim, conforme Arendt, na inversão entre ação e contemplação, entre vida e mundo, a vida

<sup>232</sup> Idem. Ibidem, p. 329.

<sup>233</sup> Idem. Ibidem, p. 332.

<sup>234</sup> Quanto ao conceito arendtiano de mundo, Cf. DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. P. 100-101.

<sup>235</sup> WAGNER, 2000, p. 75.

<sup>236</sup> Idem. Ibidem, p. 92.



ativa transportou seu ponto de referência da vida contemplativa à vida em si, a vida propriamente dita, ao “(...) *laborioso metabolismo do homem com a natureza*”<sup>237</sup>, sendo esse, portanto, o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno.

### 1.1. TRABALHAR (LABUTAR) PARA SOBREVIVER: ENTRE O TRABALHO (LABOR) E A VIDA

Vejam, inicialmente, uma pequena distinção que Arendt realiza entre vida humana e vida, ou seja, entre *zoé* e *bios*. A ‘vida’ ou *zoé* refere-se ao processo cíclico e infundável da natureza, em que não existe começo nem fim e tudo está em perene repetição. Porém, a palavra ‘vida’ “(...) *tem significado inteiramente diferente quando usada em relação ao mundo para designar o intervalo de tempo entre nascimento e morte*”<sup>238</sup>. Esta última consiste na vida humana, a vida de um ser humano “(...) *cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia*”<sup>239</sup>. Segundo Arendt, caso transportarmos essa distinção para as atividades do trabalho (labor) e da fabricação ou obra (work), então, perceberemos que o primeiro movimenta-se no ciclo interminável dos processos biológicos de um organismo vivo, enquanto o segundo “(...) *termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo das coisas*”<sup>240</sup>. De acordo com a autora, a atividade do trabalho (labor), para Marx, é uma atividade natural, pois, embora ela crie objetos artificiais, tal atividade se efetiva por meio de um processo natural, um processo metabólico que o ser humano realiza com a natureza. No entanto, para Arendt, Marx - assim como grande parte dos intelectuais modernos - confundira trabalho (labor) com fabricação (work). Marx estabelece as condições fisiológicas do corpo no exercício do fenômeno do trabalho, mais precisamente no processo metabólico entre trabalho (labor) e natureza, ou seja, segundo Arendt, o processo de trabalho, em Marx, é um processo natural. Tais funções corporais são concebidas, portanto, como sendo um processo biológico do ser humano, que faz parte do movimento cíclico da natureza, não tendo começo e nem fim.

---

<sup>237</sup> ARENDT, 1997, p. 333.

<sup>238</sup> Idem. Ibidem, p. 108.

<sup>239</sup> Idem. Ibidem, p. 109.

<sup>240</sup> Idem, ibidem.

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 incorpora ao 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. Este ciclo é sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de consumo é o labor (ARENDDT, 1997, p. 110).

Assim, conforme a interpretação arendtiana, o trabalho descrito em suas características fisiológicas por Marx, apresenta características do *animal laborans*. Segundo Arendt, o ser humano concebido como *animal laborans* produz apenas meios para subsistir, ele não se insere no mundo, pois não pertence ao mundo humano e a realidade humana constituída de coisas e artifícios dotados de significados. Caso a sobrevivência dos seres humanos dependesse do trabalho, então esta atividade seria, obviamente, imposta coercitivamente “*como uma necessidade a ser superada cotidianamente, em um ciclo repetitivo que só se conclui para cada indivíduo com a sua própria morte, permanecendo em si mesmo inalterado enquanto a humanidade existir*”<sup>241</sup>.

Hannah Arendt compreende que Marx captou genuinamente as conseqüências econômicas e políticas das alterações sociais causadas ao mundo com o advento da revolução industrial. Isto porque a tese marxiana de que o trabalho cria e define o ser do homem é aquela que, segundo ela, melhor capta as transformações, como a imensa produtividade gerada com a crescente divisão do trabalho e a ampliação dos recursos técnicos para a exploração da “força de trabalho” humana. Dessa forma, o trabalho (labor) na era moderna fora interpretado por muitos intelectuais como a soberana aptidão humana de erigir um mundo, mas, “(*...*) *como o labor é, na verdade, a mais natural e a menos mundana das atividades do homem, (...)* cada um deles [Locke, Marx e Smith] viu-se diante de certas contradições muito genuínas”<sup>242</sup>. A atividade do trabalho (labor) concebida como aquela atividade natural, por meio da qual o ser humano reproduz sua própria vida ao reproduzir os meios de subsistência, não é a atividade de edificar uma obra, mas o movimento cíclico do processo vital, ou seja, labor.

---

<sup>241</sup> DUARTE, 2000, p. 93.

<sup>242</sup> ARENDT, 1997, p. 113.

O trabalho, segundo Marx, não é uma força histórica, mas natural-biológica – produzida pelo ‘metabolismo (do homem) com a natureza’, através da qual ele conserva a sua vida individual e reproduz a espécie. Engels viu com muita clareza a afinidade entre as convicções básicas dos dois homens [Marx e Darwin] porque compreendia o papel decisivo que o conceito de evolução desempenhava nas duas teorias. A tremenda mudança intelectual que ocorreu em meados do século XIX consistiu na recusa de encarar qualquer coisa ‘como é’ e na tentativa de interpretar tudo como simples estágio de um desenvolvimento ulterior. Que a força motriz dessa evolução seja chamada de natureza ou de história tinha importância relativamente secundária. (ARENDDT, 1989, p. 516).

Hannah Arendt associa a atividade do trabalho (labor) ao suprimento das necessidades vitais dos seres humanos. Assim sendo, na perspectiva da estabilidade mundana, o trabalho (labor) é a mais privada das atividades humanas, “(...) exigindo uma “repetibilidade” e uma concentração em si mesma a qual implicaria uma verdadeira “perda do mundo”, dada a exigência premente e constante da manutenção da existência do trabalhador”<sup>243</sup>. Segundo a autora, o trabalho (labor), portanto, não é uma atividade com a qual o ser humano se identifique e na qual encontre auto-perfeioamento. O trabalho (labor) é concebido por Arendt como uma atividade penosa, repetitiva e resultante da compulsão do ser humano para o suprimento das próprias necessidades. Entretanto, Arendt acentua o que lhe parecia ser uma incongruência ou um contra-senso no pensamento de Marx, “que definiria o ser humano a partir de sua relação com o trabalho, mas almejava a fundar uma sociedade em que o trabalho e a necessidade teriam sido abolidos”<sup>244</sup>.

Mas estes são pontos secundários quando comparados à contradição fundamental que eiva, como um estigma, todo o pensamento de Marx, e que está presente tanto no terceiro volume de *O Capital* quanto nas obras do jovem Marx. A atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco de seu pensamento, sempre foi equívoca. Embora o trabalho fosse ‘uma eterna necessidade da natureza’ e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas a emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o ‘reino da liberdade’ suplantado o ‘reino da necessidade’. (...) Contradições tão fundamentais e flagrantes como estas raramente ocorrem a escritores medíocres; no caso dos grandes autores, vai até o cerne de sua obra. No caso de Marx, cuja lealdade e integridade na descrição dos fenômenos, tal como estes se apresentavam a seus olhos são indubitáveis, as discrepâncias importantes, observada por todos os estudiosos de sua obra, não pode ser atribuídas à diferença ‘entre o ponto de vista científico do historiador e o ponto de vista moral do profeta’, nem um movimento dialético que exigisse um

---

<sup>243</sup> DUARTE, 2000, p. 93.

<sup>244</sup> Idem. Ibidem, p. 94.

negativo, ou mal, para produzir o positivo ou o bem. O fato é que, em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como *animal laborans* para levá-lo depois em uma sociedade na qual este poder, o maior e mais humano de todos já não é necessário. Resta-nos a angustiada alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva. (ARENDDT, 1997, p. 116-117).

Segundo Arendt, estas são contradições residem no cerne do pensamento marxiano:

Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, 'o trabalho for abolido' no 'reino da liberdade', quando o homem houver logrado emancipar-se dele? (ARENDDT, 2000, p. 51).

Destacam-se neste contexto as contradições, apontadas por ela, em *A condição humana* (1958), que intelectuais modernos, como Locke e Smith, acabaram adentrando por confundirem as atividades de trabalho (labor) e de fabricação (Work). Contudo, conforme Arendt, nenhum deles elaborou uma contradição tão significativa quanto Karl Marx. Tal contradição consiste no fato de que o trabalho foi definido por Marx como uma infundável necessidade imposta pela natureza, porém, por outro lado, a revolução marxiana não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas a emancipar o ser humano do trabalho. Porém, de que modo o ser humano se emancipará de uma necessidade que lhe é imposta, ou seja, que lhe é coercitiva da parte de sua própria natureza? O âmago dessa contradição residiria na confusão conceitual entre trabalho (labor) e fabricação (Work), que, como consequência, Marx acabara definindo o ser humano como *animal laborans*.

Desta forma, o trabalho (labor) é aquilo que define a natureza do ser humano, a humanidade do homem. Ao conceber o trabalho como um processo da própria natureza do ser humano, natural, portanto, Marx o analisa como sendo um processo e dinâmico, não havendo para ele distinção entre o produto das mãos (fabricação) e o produto do corpo (labor). Conforme Arendt, ao compreender o trabalho como elemento essencial da natureza humana, como um processo metabólico, Marx desenvolveu uma confusão conceitual entre as atividades de trabalho (labor) e fabricação (work), ocorrendo conseqüentemente, um afastamento da condição humana da *mundanidade*, do *pertencer-ao-mundo* e, uma glorificação da condição humana da vida. O ponto a ser acentuado, nesse aspecto da crítica arendtiana, é a durabilidade dessas diferentes

atividades humanas. Diferentemente da obra ou da fabricação (Work), o trabalho (labor) é concebido como uma atividade voltada para o processo biológico do corpo humano conectado pelas necessidades vitais para alimentar a própria vida, um processo sem começo nem fim, infundável. Significa dizer que seu resultado desaparece no consumo, pois se trata da satisfação das necessidades básicas da vida, isto é, são efêmeros. Enquanto a obra ou a fabricação (work) corresponde ao artificialismo da existência humana, produzindo um mundo artificial de objetos, diferenciando-se, portanto, da natureza propriamente dita. A proeminência de sua crítica consiste no fato de que a distinção entre trabalho (labor) e obra ou fabricação (work) decreta a diferença fundamental existente entre a atividade que corresponderia à manutenção do processo vital do corpo humano, produzindo bens de consumo em função da subsistência do trabalhador e outra atividade que consistiria em fabricar objetos de uso, construindo um estado durável. Segundo Arendt, grande parte dos intelectuais da era moderna mergulhou nesta simbiose conceitual, pois, conforme ela faz-se necessário distinguir entre uma atividade que produz um objeto de consumo e outra atividade que produz um objeto útil.

Assim sendo, a atividade que corresponde ao processo biológico e está vinculada às necessidades vitais, segundo Arendt, é o que Marx classifica como trabalho – uma atividade que consiste em manter o ciclo natural do indivíduo e da espécie. A associação entre trabalho (labor) e consumo manifesta-se como sendo dois estágios do infundável ciclo da vida biológica, pois a concepção marxiana de trabalho (labor), segundo Arendt, fundamenta-se prescrita pelos processos biológicos do organismo vivo, do corpo humano, dotado de um movimento repetitivo e interminável. Da mesma forma, segundo essa autora, o processo produtivo dos seres humanos organizados em sociedade passa a ser concebido como um processo natural que tem a incumbência de preservar e garantir a sobrevivência da espécie, bem como a do indivíduo humano singular.

## 1.2. O PROCESSO PRODUTIVO COMO PROCESSO NATURAL: TRABALHO (LABOR) E FERTILIDADE

Segundo Hannah Arendt, Karl Marx não foi o primeiro e muito menos o único pensador moderno que confundira a atividade de fabricação ou a edificação de uma obra

(Work) com o trabalho (labor). A súbita ascensão do labor “(...) *começou quando Locke descobriu que o ‘labour’ é a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo ‘labour’ era a fonte de toda riqueza*”<sup>245</sup>. Segundo Arendt, “o próprio motivo da promoção do labor como trabalho na era moderna foi a sua ‘produtividade’ (...)”<sup>246</sup>. No entanto, segundo ela, foi com Karl Marx que a atividade do labor chegou ao seu apogeu, pois “o labor passou a ser a origem de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem”<sup>247</sup>. Conforme a concepção arendtiana, nem Locke nem Smith interessaram-se pelo labor. Smith classificava de trabalho improdutivo as atividades relacionadas com o consumo, enquanto Locke “(...) *para poupar o labor de sua manifesta desgraça de produzir somente ‘coisas de curta duração, Locke foi forçado a introduzir o dinheiro (...)*”<sup>248</sup>. Em resumo, Locke interessava-se pela instituição da propriedade privada como estrutura sólida da sociedade, enquanto Smith estava interessado em fundamentar e assegurar a acumulação crescente da riqueza. O que há de semelhante nesses três autores modernos é o fato de terem assimilado a fabricação ou a obra (work) ao trabalho (labor), atribuindo a esta última categoria qualidades indevidas ou inapropriadas. Para Arendt, Marx é, dentre esses três autores modernos, o mais interessado na atividade do trabalho (labor). No entanto, “*teve que admitir que a produtividade do trabalho, propriamente dito, só tem início com a reificação (Vergegenständlichung) com ‘a construção de um mundo objetivo de coisas’ (Erzeugung einer gegenständlichen Welt)*”<sup>249</sup>. Para atestar tal argumento, Arendt cita uma nota ressaltando que “(...) *o termo Vergegenständlichen não ocorre muito freqüentemente em Marx; mas quando ocorre, é sempre num contexto crucial*”<sup>250</sup>. A obra referenciada pela autora é *O Capital*, Vol. 1, Parte 3, cap. 5, nesta passagem da obra de Marx, conforme ela relata em *A condição Humana* (1958), na nota 41 do terceiro capítulo, ocorre um jogo de palavras que torna difícil a compreensão a respeito do que se sucede no processo de trabalho, pois, “(...) *através da reificação uma coisa nova é produzida, mas o ‘objeto’ que este processo transformou em coisa é, do ponto de vista do processo, apenas matéria-prima e não uma coisa*”<sup>251</sup>. Entretanto, segundo Arendt, mesmo ao conservar este caráter de

---

<sup>245</sup> ARENDT, 1997, p. 113.

<sup>246</sup> Idem. Ibidem, p. 96.

<sup>247</sup> Idem. Ibidem, p. 113.

<sup>248</sup> Idem. Ibidem, p. 114.

<sup>249</sup> Idem. Ibidem, p. 114.

<sup>250</sup> Idem. Ibidem, p. 114.

<sup>251</sup> Idem, ibidem.

*produzir uma coisa nova*, Karl Marx, ao definir o conceito de trabalho “(...) *esquece sua própria definição deste processo como ‘metabolismo entre o homem e a natureza’, durante o qual o produto é imediatamente ‘incorporado’, consumido e destruído pelo processo vital do organismo*” <sup>252</sup>. Isso se dá pelo fato da categoria marxiana de trabalho estar vinculada à natureza humana, isto é, de ser uma propriedade do animal humano que vive em meio à natureza e a ela pertence. Considerando a interpretação arendtiana, percebemos isso claramente nas categorias marxianas de trabalho e procriação, pois esses conceitos parecem ser duas modalidades do mesmo processo fértil da vida.

O trabalho era para ele [Marx], a ‘reprodução da vida do próprio indivíduo’, que lhe assegurava a sobrevivência, enquanto a procriação era a produção ‘de vida alheia’, que assegurava a sobrevivência da espécie. Cronologicamente, essa intuição é a origem onipresente da teoria que ele desenvolveu em seguida, chamando de ‘trabalho abstrato’ a força de trabalho (‘labor power’) do organismo vivo e concebendo o excedente de ‘trabalho’ como aquela quantidade de ‘labor power’, remanescente depois que foram reproduzidos os meios para a reprodução do trabalho. Com essa intuição, Marx desceu às profundezas jamais atingidas por qualquer um de seus precursores – aos quais, exceto neste ponto, deveu quase todas as inspirações cruciais – ou qualquer um dos seus sucessores. Adaptou a sua teoria, a teoria da era moderna, aos mais antigos e persistentes conhecimentos da natureza do labor, que segundo as tradições hebraicas e clássica, estava intimamente ligado à vida como processo de geração. Da mesma forma, o verdadeiro significado da recém-descoberta produtividade do trabalho (labor) só se torna evidente na obra de Marx, na qual repousa sobre o equacionamento da produtividade com a fertilidade, de sorte que o famoso desenvolvimento das forças produtivas da humanidade para a criação de uma sociedade abundante em ‘coisas boas’ realmente não obedece a outra lei nem é sujeita a outra necessidade senão o mandamento original – ‘crescei e multiplicai-vos’ -, no qual é como se nos falássemos a voz da natureza. (ARENDDT, 1997, p. 118).

Conforme a análise arendtiana, Marx concebe tanto a reprodução da vida pelo trabalho (labor) como da procriação da vida alheia como fatores que dizem respeito ao fértil processo metabólico entre o ser humano e a natureza. “*A benção ou alegria do labor é o modo humano de sentir a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas viventes*” <sup>253</sup>. Assim, o processo de trabalho passa a ser um processo no qual o ser humano se mistura com a natureza um processo natural dotado, portanto, de processos cíclicos. Isso só é concebível, caso se pressupõe como Arendt, que natureza e mundo humano se contrapõem. É desta forma que o ser humano sobrevive na natureza, é desse modo pelo qual os seres humanos estão submersos no

---

<sup>252</sup> Idem. Ibidem, p. 115.

<sup>253</sup> Idem. Ibidem, p. 118.

eterno ciclo da natureza, onde a recompensa do fatigante esforço do labor dá-se através da própria fertilidade da natureza, no prazer que temos em estarmos vivos. Ou seja, nesse ciclo o esforço e a recompensa andam lado a lado, da mesma maneira que produção e consumo, “(...) *de modo que a felicidade é concomitante com o próprio processo, da mesma forma como o prazer é concomitante com o funcionamento de um corpo sadio*”<sup>254</sup>. Para o *animal laborans* - que está condicionado pelo eterno ciclo vital - a maior felicidade possível advém do fato de se estar vivo. Sendo assim, conforme Arendt, para Marx, o trabalho é uma característica da natureza do ser humano, um processo natural que permanece atado ao ciclo infindável da natureza, suscitando a produção de bens de consumo perecíveis, já que o motivo crucial da promoção do trabalho (labor) na era moderna foi a sua produtividade. Assim, as justificativas de Arendt para tal asserção referem-se à categoria marxiana de ‘força de trabalho’ (*labor power*) que, conforme ela é a comprovação mais explícita de que Marx concebe a atividade do trabalho como sendo um processo biológico. Significa dizer que, segundo Arendt, a categoria marxiana de força humana de trabalho é a mais fidedigna descrição do *animal laborans*.

Contudo, um fato ainda mais importante neste particular, já pressentido pelos economistas clássicos e claramente descoberto e expresso por Karl Marx, é que a própria atividade do trabalho (labor), independente de circunstâncias históricas e de sua localização na esfera privada e na esfera pública, possui realmente uma ‘produtividade’ própria, por mais fúteis ou pouco duráveis que sejam os seus produtos. Esta produtividade não reside em qualquer um dos produtos do labor, mas na ‘força’ humana cuja intensidade não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um ‘excedente’, isto é, mais que o necessário para a sua ‘reprodução’. Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o ‘excedente’ da força de trabalho humana (*Arbeitskraft*), que explica a produtividade do trabalho, a introdução deste termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de seu sistema. Ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos ao artifício humano; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e, como a sua força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca ‘produz’ outra coisa senão ‘vida’.  
(ARENDRT, 1997, p. 99).

Ao mergulhar profundamente nas raízes fisiológicas da capacidade laborativa que o animal humano possui, segundo Arendt, Marx descobriu o que ela designou como

---

<sup>254</sup> Idem. Ibidem, p. 120.



*labor power*, “(...) como modalidade especificamente humana de ‘força vital’, tão capaz de criar um ‘excedente’ quanto o é a própria natureza”<sup>255</sup>. Percebemos que o foco central de Marx fora as forças produtivas da sociedade que Arendt compreende como sendo o lugar onde, a produção e o consumo se equilibram, bem como a dilatação do esvaziamento da durabilidade do mundo das coisas, cuja solidez resiste aos processos devoradores da vida. Isso significa que, conforme a interpretação arendtiana, a Revolução Industrial com o advento da produção manufatureira tornou a atividade do labor a condição humana mais digna e elevada.

Do ponto de vista da espécie, todas as atividades realmente encontram seu denominador comum no labor, e o único critério de distinção que resta é a abundância ou a escassez de bens que alimentam o processo vital. Quando tudo se torna objeto de consumo, perde toda a importância o fato de que o excedente de labor não altera a natureza, ‘a curta duração’, dos próprios produtos; e isto se manifesta na obra de Marx no desdém com que ele trata as complicadas distinções de seus precursores entre trabalho produtivo ou trabalho qualificado e não qualificado. (ARENDR, 1997, p. 120-121).

A confusão conceitual entre trabalho (labor) e fabricação (Work) gerou mudanças efetivas na realidade dos seres humanos, pois a natureza dos bens produzidos passa a ser relativa ao consumo e não a utilidade e a durabilidade que um determinado objeto fabricado possui. Assim, para Arendt, muitos intelectuais modernos e, fundamentalmente Karl Marx, reduziram a fabricação (work) ao trabalho (labor), pois conferiram atributos que não lhe caracterizava. Como consequência prática de tal redução, os produtos produzidos perdem sua qualidade de *coisas-do-mundo*, sua qualidade mundana e, passam a serem caracterizados como objetos destinados ao consumo, como função do processo vital.

---

<sup>255</sup> Idem. Ibidem, p. 120.

## CAPÍTULO II – A DEFINIÇÃO DE KARL MARX DO SER HUMANO COMO ANIMAL LABORANS

Segundo Hannah Arendt, Karl Marx define o ser humano como *animal laborans*. A justificativa de tal argumentação se sustenta em duas caracterizações marxianas, a saber, a caracterização do processo do trabalho como sendo um processo metabólico entre ser humano e natureza, assim como a caracterização da força de trabalho humana – o *labor power* – como uma atividade estritamente biológica destinada à manutenção do organismo vivo do ser humano. Segundo Arendt, Marx estava considerando a atividade do trabalho fisiologicamente, ou seja, para ela, Marx concebia o processo de trabalho como um processo biológico e a força de trabalho humana como uma força natural inscrita na circularidade da sustentação do processo vital da natureza. De acordo com Arendt, as categorias marxianas de “força de trabalho” e “processo de trabalho” são caracterizadas essencialmente em termos fisiológicos, próprios ao *animal laborans* e, esse, por sua vez, não transcende o mundo natural a fim de se humanizar, pois está submerso no processo cíclico da natureza. Desse modo, equivale dizer que o ser humano definido como *animal laborans* não possui um atributo especificamente humano, pois esse é dotado de características vitais, isto é, dotado de características que todo organismo vivo possui simplesmente por estar envolvido no ciclo interminável da natureza. Aquela atividade a qual Karl Marx definiu como sendo a característica que distinguiria os seres humanos dos outros animais, o trabalho (labor), é, para Arendt, uma característica que todo o organismo vivo possui. Conforme Arendt, esse equívoco de Marx ocorreu por sua valorização da capacidade produtiva que o animal humano possui, na força que todo ser humano possui por pertencer à espécie humana. Essa força que Karl Marx classificou como “força de trabalho”, Hannah Arendt nomeou de “labor power”. Assim, na definição marxiana de ser humano o que o distingue dos outros animais não é a sua racionalidade (*animal rationale*), nem sua fabricação de objetos (*homo faber*), nem o fato de ter sido criado a semelhança de deus (*creatura dei*), mas sim, o trabalho (labor), que, segundo Arendt, a tradição rejeitara por ser incompatível com uma vida livre, pois é uma atividade dominada pela necessidade.

Conforme Hannah Arendt, Marx fora o primeiro a definir o ser humano como um animal que trabalha (labora).

Nesse aspecto, como em muitos outros, as filosofias de Karl Marx e Hannah Arendt caminham por lados distintos. Enquanto Marx busca definir a natureza humana, a essência do ser humano, Arendt preocupa-se com a condição humana. Esse termo ou conceito refere-se as “(...) *condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra*”<sup>256</sup>. A condição humana diz respeito “(...) *a forma como a vida humana está estruturada e a mentalidade subjacente aos acontecimentos do seu tempo*”<sup>257</sup>, referindo-se às condições da existência humana tais como a vida, a mortalidade, a natalidade, a mundaniedade, a pluralidade. Podemos dizer, ainda, que a condição humana é o ambiente no qual os seres humanos realizam as suas atividades e a si mesmos, no entanto, faz-se necessário ressaltar que, segundo Arendt, a condição humana não explica e nem condiciona o que somos<sup>258</sup>. Em suma, a condição humana é o campo no qual os seres humanos decidem sobre os seus destinos, atravessados pelas suas escolhas e pela contingência. Dessa forma, segundo Arendt, tudo aquilo que entra em contato com o ser humano torna-se condição de sua existência. “*O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana*”<sup>259</sup>. Assim sendo, a natureza humana não é a mesma coisa que a condição humana. Arendt alerta para este detalhe, pois, de acordo com a autora, “(...) *a soma total das atividades e capacidade humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana*”<sup>260</sup>. As questões que envolvem uma natureza humana, segundo ela, só podem ser conhecidas e definidas por um deus, como bem demonstrou Agostinho, quando apresentou duas espécies de perguntas, ‘quem sou eu?’ e ‘o que sou?’ Dessa forma, para Arendt, os intentos para a definição da essência humana “(...) *levam tão facilmente a uma idéia que nos parece definitivamente ‘sobre-humana’ e é, portanto, identificada com a divindade, (...)*”<sup>261</sup>. Assim, enquanto Marx busca definir a natureza do ser humano, ou seja, o que faz dele um ser da espécie humana, Arendt volta-se para a condição humana que se manifesta em um dado momento histórico. No caso de sua crítica à Marx, essa não se foca na preocupação marxiana em definir a natureza humana,

---

<sup>256</sup> ARENDT, 1997, p. 15.

<sup>257</sup> AGUIAR, 2009, p. 117.

<sup>258</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>259</sup> ARENDT, 1997, p. 17.

<sup>260</sup> Idem. *Ibidem*, p. 17-18.

<sup>261</sup> Idem. *Ibidem*, p. 19.

mas sim, em defini-la como *animal laborans*, como um animal que trabalha (labora). Ao definir o ser humano como um animal que trabalha (labora), como um ser que detém uma incrível capacidade de produção que não se esgota quando o objeto ou produto foi concluído (*labor power*), assim, tal definição automaticamente reservou ao ser humano o *status* de um ser que produz para a sobrevivência da espécie. Dessa forma, conforme Arendt, Marx acabou reduzindo o ser humano a espécie humana (*Gattungswesen*), pois a atividade do trabalho (labor) que corresponde ao ciclo biológico do corpo vivo é a condição natural do gênero humano, que busca diariamente reabastecer as suas energias. Assim, segundo Arendt, Karl Marx, ao definir o ser humano como *animal laborans* ratificou que ser humano está inevitavelmente determinado pelo processo biológico, que por meio da atividade do trabalho (labor) atende as necessidades prementes da condição humana a que se chama vida.

A justificativa da argumentação arendtiana reside nas próprias palavras de Marx em *A Ideologia Alemã* (1845). Segundo a autora, nessa obra, Marx teria afirmado que a distinção humana perante os outros animais se inicia quando esses, os seres humanos, começam a produzir seus meios de vida. Segundo ela, baseado nessa constatação, que é a premissa fundamental de seu materialismo histórico, Marx elegeria o trabalho como o traço distintivo do ser humano, elevando o *animal laborans*. Assim, a diferença específica do ser humano em relação aos outros animais passa a ser descrita como capacidade produtiva do trabalho, e não como capacidade de raciocínio ou a faculdade discursiva. Com a elevação desta capacidade produtiva vem a luz a sociedade dos trabalhadores, onde a categoria da necessidade preside toda e qualquer coisa. A sociedade dos trabalhadores é uma forma de organização social totalmente voltada para a manutenção e sobrevivência da espécie humana. Nesse caso, a saúde de um membro da sociedade torna-se relevante para o profícuo desempenho de sua “força de trabalho” no abastecimento e no bom funcionamento das forças produtivas, pois os ideais do *animal laborans* giram em torno da abundância e da satisfação das necessidades vitais do ciclo biológico da vida. Dessa forma, a sociedade dos trabalhadores efetiva-se quando as atividades humanas são compreendidas e julgadas como modalidades do trabalho com o qual se ganha a vida e mantém-se a sobrevivência da espécie, bem como a preservação da vida individual. Conforme Arendt, portanto, se a antiguidade grega definiu como sendo a mais alta forma de vida humana aquela despendida na *polis*, o século XIX, mais precisamente Karl Marx, definira o ser humano como *animal laborans*, onde o metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade e a

existência do ser humano no mundo se manifestaria na manutenção do ciclo vital que garante a sobrevivência da espécie.

Assim, na designação do ser humano como *animal laborans*, Arendt acentua que o conceito de corpo é o motor da atividade do trabalho (labor). Como no exemplo que expusemos acima, um corpo saudável produz mais e, dessa forma, o bom funcionamento do corpo significa uma provável elevação, ou no mínimo a não interrupção, do processo produtivo. O *animal laborans* não conhece o mundo que o cerca ou as instituições que os seres humanos criaram, pois ele apenas reconhece as necessidades de seu próprio corpo. Dessa forma, para Arendt, o trabalho (labor) é a condição de vida comum a seres humanos e animais sujeitos a necessidade de prover a própria existência. Desse modo, podemos perceber a denominação de *animal laborans* para o ser humano enquanto ser que trabalha (labora) para prover a sua própria subsistência. Assim é a sociedade de trabalhadores, uma sociedade de consumidores que direciona todas as atividades humanas para a manutenção da espécie e a vida em abundância, onde seu maior valor reside no consumo, pois somente ele pode satisfazer as necessidades exigidas por essa condição humana. Conforme Arendt, esta sociedade de trabalhadores (labutadores) não é capaz de cuidar do mundo, primeiramente porque apenas importa-se com a satisfação das necessidades fisiológicas de seu corpo e, depois, a atitude de consumo condena a ruína tudo o que toca.

Assim, segundo Arendt, a partir do século XIX, com o advento das modernas teorias do trabalho e mais precisamente com Karl Marx, o ser humano passa a ser concebido como um trabalhador empenhado na manutenção do ciclo vital, que garante sua própria sobrevivência assim como a da espécie, por meio da produção de bens de consumo. De acordo com a autora, como consequência imediata, temos a “perda do mundo”, pois o mundo - aquele conjunto de artefatos, leis e instituições criados pelos seres humanos, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar concomitantemente separados - para o *animal laborans*, torna-se irrelevante diante da exigência da manutenção da vida do trabalhador e da sociedade. Dessa forma, na sociedade dos trabalhadores o mundo se torna instável e frágil, já que a estabilidade e a permanência são consumidas e devoradas pelo *animal laborans* em prol da abundância e da acumulação de riqueza, em prol de um processo semelhante ao processo natural. Assim, a estabilidade do mundo submeteu-se as regras da natureza, às forças que correspondem ao processo cíclico dos movimentos biológicos. Arendt concebe a tese marxiana de que o trabalho (labor) cria e define o ser humano como a

que melhor analisa as conseqüências econômicas e políticas de seu contexto histórico e social. Tais transformações foram trazidas ao mundo com o advento da Revolução Industrial, como por exemplo, a imensa produtividade gerada com a crescente divisão do trabalho (labor) e com a ampliação dos recursos técnicos para a exploração da força de trabalho humana.

## 2.1. O CORPO E A NATUREZA HUMANA

O maior valor ou maior bem para o *animal laborans* é a manutenção do seu corpo vivo e saudável. Por quê? Pelo simples fato de que um corpo saudável é mais produtivo tanto para o indivíduo singular detentor deste corpo, como para a espécie a qual ele pertence. Assim, o maior interesse do *animal laborans* é com a manutenção e o bom funcionamento do seu corpo, bem como a sobrevivência de sua espécie. Conforme Arendt, Marx ao descrever o processo do trabalho com características fisiológicas, ou seja, como um processo físico do corpo humano, considerou tal atividade inserida no ciclo vital da natureza (*zoé*). O trabalho com o corpo, no qual esse se desgasta pelo uso, no esforço e no tempo despendido com algo comum entre todos os seres vivos, que corresponde a sua própria subsistência e, onde “(...) *todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão*”<sup>262</sup>. A antiguidade, conforme Arendt relatou e, como podemos perceber nos escritos de Aristóteles, nutria um total desprezo pelas atividades que serviam apenas à subsistência ou sobrevivência, ou seja, que sujeitam os seres humanos à necessidade. A atividade do trabalho (labor), assim compreendida, é exercida conforme o movimento ou funcionamento do corpo. Assim, o trabalho (labor) corporal, aquele no qual se faz uso das mãos, é para Aristóteles dentre os diversos trabalhos, como a vida pastoral e o comércio, por exemplo, os mais baixos são aqueles “(...) *que mais sujam o rosto e as mãos; os mais servis, aqueles em que o corpo trabalha mais do que o espírito; os mais ignóbeis, os que não requerem nenhuma espécie de virtude.*”<sup>263</sup>

---

<sup>262</sup> ARISTÓTELES, 1991, p. 13.

<sup>263</sup> Idem. Ibidem, p. 25-26.

Os antigos raciocinavam de outra forma: achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que servissem às necessidades de manutenção da vida. Precisamente por este motivo é que a instituição da escravidão era defendida e justificada. Laborar significa ser escravizado pela própria necessidade, escravidão às condições da vida humana. Pelo fato de ser sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam a necessidade. A degradação do escravo é um duro golpe do destino, um fardo pior do que a morte, por implicar na transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico. Assim, qualquer alteração na condição do escravo, como a alforria ou qualquer mudança de circunstâncias políticas gerais que elevasse certas ocupações a um nível de relevância pública, significa automaticamente uma mudança na 'natureza' do escravo. (ARENDDT, 1997, 94-95).

A natureza inumana do escravo se efetiva por ele ser subjugado pela necessidade, não sendo, portanto, membro da espécie humana, mas apenas mais um organismo vivo que habita este planeta. O *animal laborans* é um modo de ser no mundo voltado para a satisfação de suas necessidades mais imediatas, assim como o escravo na antiguidade, ele está preso no ciclo interminável da natureza, da satisfação e da necessidade. Segundo Arendt, “o *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na Terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida”<sup>264</sup>. Esse modo de ser no mundo, segundo Arendt, fora elevado a posição mais alta das atividades humanas na era moderna, atingindo seu fastígio com Karl Marx e sua “noção (...) blasfema de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo que toda a era moderna concordava”<sup>265</sup>. Era um elogio ao trabalho (labor), à produtividade crescente, à riqueza, ao progresso e ao desenvolvimento, uma imensa euforia que, conforme Arendt pretendia substituir a definição do ser humano como *animal rationale* por *animal laborans*. Para tanto, observamos que na nota quatorze, capítulo três, da obra *A condição Humana* (1958), a autora busca justificar seus argumentos a respeito de tal substituição nas obras de Karl Marx como, *A Ideologia Alemã* (1846), os *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844) e a *Sagrada Família* (1844). Conforme Arendt, Marx, em todas estas obras, definiu o ser humano como *animal laborans* ao conceber que o trabalho (labor) cria o ser humano. Dessa forma, Marx, ao professar esta asserção elege o trabalho como o caráter distintivo do ser humano perante os outros animais. No entanto, a diferença fundamental entre os seres humanos e os outros animais é descrita por Marx, como capacidade produtiva do

---

<sup>264</sup> ARENDT, 1997, p. 95.

<sup>265</sup> Idem. Ibidem, p. 96-97.

trabalho. Assim, a era moderna e Marx, de um modo mais acentuado, fascinaram-se pela produtividade humana, pela “força de trabalho humana”, “(...) *cuja intensidade não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um ‘excedente’, isto é, mais que o necessário a sua reprodução*”<sup>266</sup>. O relevante, nesse caso, não é o ofício a ser desempenhado, mas a capacidade produtiva que o corpo humano é capaz de desenvolver e gerar. Exatamente por este motivo que, do ponto de vista do social, um corpo saudável será mais benéfico tanto para o detentor desse, quanto para a sua espécie. Com a glorificação da produtividade do trabalho (labor) na era moderna, essa atividade recebe o *status* de essência humana, de característica definidora que distingue o ser humano dos outros animais, promovendo o *animal laborans* em lugar do *homo faber* ou do *animal rationale*.

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o labor como trabalho e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade. (ARENDR, 1997, p. 98).

Para o *animal laborans* o fundamental é a preservação, a manutenção e o bom funcionamento do corpo produtivo, seja o seu singularmente ou o corpo da massa de trabalhadores. Isso porque “(...) *o que é comprado e vendido no mercado de trabalho não é a qualificação individual, mas a ‘força de trabalho’ (labor)*”<sup>267</sup>. Segundo Arendt, a era moderna promoveu a ascensão do trabalho (labor) tornando-o uma atividade pública e estabelecendo, assim, até mesmo sua própria esfera.

## 2.2. GATTUNGSWESEN, UM MEMBRO DA ESPÉCIE

Para o *animal laborans*, portanto, o maior valor reside na manutenção e na sobrevivência do corpo produtivo. Assim, “*não resta dúvida de que, como o processo natural da vida reside no corpo, nenhuma outra atividade é tão imediatamente vinculada à vida quanto o labor*”<sup>268</sup>. Viver e labutar são elementos naturais que Arendt

---

<sup>266</sup> Idem. Ibidem, p. 99.

<sup>267</sup> Idem. Ibidem, p. 101.

<sup>268</sup> Idem. Ibidem, p. 122.



relata na nota cinquenta e seis do terceiro capítulo, antes do século XVII ninguém compreendia que o ser humano tivesse direitos naturais de propriedade referentes à terra labutada. A partir de então, os termos trabalho e propriedade passaram a serem equacionados. Porém, conforme Arendt, o que a era moderna defendeu não foi a “(...) a propriedade como tal, mas a busca desenfreada de mais propriedade, ou seja, a apropriação, (...) a era moderna travou as suas batalhas em nome (...), da vida da sociedade”<sup>269</sup>. Assim, segundo ela, Locke ao defender a propriedade estava realmente interessado era na apropriação “(...) e o que devia encontrar era uma atividade que tivesse a característica de apropriar-se do mundo e cuja privatividade estivesse fora de dúvida ou questão”<sup>270</sup>.

É claro que nada é mais privado do que as funções corporais do processo vital, inclusive a fertilidade; e é digno de nota o fato de que os poucos casos em que até mesmo uma ‘humanidade socializada’ respeita e impõe severa privatividade tenha a ver precisamente com essas ‘atividades’ impostas pelo próprio processo vital. Destas, o labor, por ser atividade e não mera função, é a menos privada, por assim dizer, a única que sentimos que não deve ser escondida; no entanto, é ainda suficientemente aparentada ao processo vital para tornar possível o argumento a favor da privatividade da apropriação, em oposição ao argumento, muito diferente, a favor da privatividade da propriedade. Locke fundamentou a propriedade privada naquilo cuja propriedade é a mais privada de todas, (...), ou seja, o seu próprio corpo. ‘O labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos’ tornam-se uma coisa só, uma vez que ambos são meios de apropriar aquilo que ‘Deus...deu...em comum aos homens’. E esses meios – corpo, mãos e boca – são os apropriadores naturais, visto como não ‘pertencem em comum à humanidade’, mas são dados a cada homem para seu uso privado. (ARENDDT, 1997, p. 123).

Sob esse aspecto, o corpo passa a ser o elemento essencial de toda a propriedade, uma vez que esse é o único bem que o indivíduo jamais poderia partilhar com seus comuns, mesmo que desejasse fazê-lo<sup>271</sup>. Nada é menos comunicável e menos comum – e, portanto, protegido contra a visibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo. É exatamente por isso que a concentração do seres humanos na vida corporal, expele-os para fora do mundo em comum. Desse modo, a atividade humana que provoca uma efetiva ausência do mundo é o trabalho (labor), “(...) no qual o corpo humano, embora em atividade, também se volta para dentro de si mesmo, concentra-se apenas no fato de estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza

---

<sup>269</sup> Idem. Ibidem, p. 122.

<sup>270</sup> Idem. Ibidem, p. 123.

<sup>271</sup> Idem, ibidem.

*sem jamais transcender ou libertar-se (...)*”<sup>272</sup>. Arendt compreende, dessa forma, que, aquele que vive para a labuta diária está preso nas amarras que nossa própria condição natural, nossa vida biológica nos legou. Esse ser humano preso na labuta, não construiu um mundo humano para ser sua morada e nem faz do discurso (*lexis*) e da ação sua condição humana na Terra.

Entretanto, conforme Arendt, a privatividade da apropriação não era o que Locke, “(...) *cujos conceitos eram ainda basicamente os da tradição pré-moderna, entendia como propriedade privada*”<sup>273</sup>. A propriedade privada era para Locke, segundo Arendt, concebida como um lugar no mundo onde aquilo que é privado pode ser oculto e resguardado contra o domínio público. Assim sendo, a propriedade privada “(...) *ficava em contato com o mundo comum, mesmo em uma época em que a riqueza e a apropriação em contínuo crescimento ameaçavam de extinção esse mundo comum*”<sup>274</sup>. Ou seja, conforme a autora, em uma sociedade de proprietários é o mundo, e não a abundância natural e a necessidade da vida, que está no centro das preocupações dos seres humanos.

A questão torna-se inteiramente diferente quando o principal interesse deixa de ser a propriedade e passa a ser o crescimento da riqueza e o processo de acumulação em si. Este processo pode ser tão infinito quanto o processo vital da espécie; mas a sua infinitude é constantemente desafiada e interrompida pelo fato inconveniente de que os indivíduos não vivem para sempre nem dispõem de tempo infinito. Somente quando a vida da sociedade como um todo, ao invés da vida limitada dos indivíduos, é vista como um móvel gigantesco do processo de acumulação, pode este processo seguir livremente e a toda velocidade, isento dos limites impostos pela duração da vida individual e da propriedade individual. Somente quando o homem deixa de agir como indivíduo que se interessa pela sua própria sobrevivência, e passa a ser um ‘membro da espécie’, ou ‘*Gattungswesen*’, como dizia Marx: somente quando a reprodução da vida individual é absorvida pelo processo vital da espécie humana, pode o processo vital coletivo de uma ‘humanidade socializada’ atender à sua própria ‘necessidade’, isto é, seguir o seu curso automático de fertilidade, no duplo sentido da multiplicação de vidas e da crescente abundância de bens que elas exigem. (ARENDR, 1997, p. 128).

O *Gattungswesen* ou o ser humano como ser genérico é, para Arendt, um animal gregário que sobrevive em prol da fertilidade da produtividade e da riqueza que ela gera. Dessa forma, ela salienta a similitude da filosofia marxiana do trabalho, o

---

<sup>272</sup> Idem, ibidem, p. 127.

<sup>273</sup> Idem. Ibidem, p. 128.

<sup>274</sup> Idem, ibidem.

evolucionismo darwinista e o desenvolvimento técnico e científico que floresceram no século XIX. Assim, segundo a autora, tal filosofia coincidiu com o desenvolvimento intelectual de sua época, pois “(...) a evolução natural de um processo vital único a partir das formas mais rudimentares da vida orgânica até a aparição do animal humano, e o desenvolvimento de um processo vital da humanidade como um todo”<sup>275</sup> são pontos característicos desse período. O ser humano como um ser genérico, como um ser para si e para os outros, como a junção entre a unidade individual e a social é, conforme a interpretação arendtiana, um membro da espécie despojado de sua singularidade e dotado de uma generalidade estritamente biológica. Sendo assim, Hannah Arendt afirma que o conceito marxiano de *Gattungswesen* ou o ser humano como ser genérico é a substituição do indivíduo singular pela espécie humana, a essência da vida individual de cada um fora reduzida ao gênero, à espécie a qual este animal pertence. Porém, nem a fertilidade e nem a substituição do indivíduo pela sociedade não eliminariam o caráter privativo do nosso corpo.

Provavelmente nem a abundância de bens nem a redução no tempo gasto no labor resultaram no estabelecimento de um mundo comum; o *animal laborans* expropriado não se torna menos privado pelo fato de já não possuir um lugar privativo onde possa esconder-se e proteger-se da esfera comum. Marx predisse corretamente, embora com indevido júbilo, a ‘decadência’ da esfera pública nas condições de livre desenvolvimento das ‘forças produtivas da sociedade’; e estava igualmente certo, isto é, coerente com a sua noção do homem como *animal laborans*, quando previu que, ‘socializados’ e libertos do trabalho, os homens gozariam essa liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente isoladas do mundo que hoje chamamos de ‘hobbies’” (ARENDRT, 1997, p. 129-130).

O ser genérico, conforme Arendt interpreta, é o ser humano como membro de uma espécie animal inserida na natureza. É um modo de ser no mundo que atende apenas as necessidades vitais para a manutenção do corpo e a sobrevivência da espécie. Enfim, percebemos que o homem socializado (*Gattungswesen*) de Marx, para Arendt, é um membro da espécie humana, onde a reprodução de sua vida individual fora absorvida pelo processo vital no qual a espécie humana está imersa. Assim, se produz a uniformização dos seres humanos considerados em massa como uma espécie de clones, padronizados e unificados, pois se perdeu, neste caso, a noção de pluralidade e diversidade tão relevante para a esfera pública.

---

<sup>275</sup> Idem, *ibidem*.

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única 'liberdade' consiste em 'preservar a espécie'. (ARENDR, 1989, p. 488).

O problema que reside no fato de se considerar o ser humano como espécie é o descaso com a pluralidade e, conseqüentemente, com a política. A padronização, unificação e uniformização se efetivam ao considerar o Homem e não os seres humanos como habitantes que convivem uns com os outros nesse planeta. Assim, “(...) *para todo o pensamento científico existe apenas o homem – na biologia ou na psicologia, na filosofia e na teologia, da mesma forma como para a zoologia só existe o leão*”<sup>276</sup>. Dessa forma, Arendt compreende que o reducionismo biológico asfixia e apaga as diferenças entre os seres humanos, diferenças essas tão relevantes para o exercício da política, que se estabelece como relação entre os seres humanos, com o intuito de salvaguardar o mundo.

---

<sup>276</sup> ARENDR, 2006, p. 21.

### CAPÍTULO III – A INDISTINÇÃO REALIZADA POR MARX ENTRE FABRICAÇÃO (WORK) E TRABALHO (LABOR)

Inicialmente devemos recapitular que Hannah Arendt divide dois modos de vida, a *vita activa* e a *vita contemplativa* ou a vida do espírito. Sendo que a primeira, divide-se entre três atividades, o trabalho (labor), a fabricação (work) e a ação (action). Assim, para Arendt, muitos intelectuais modernos, dentre eles Marx, confundiram as atividades do trabalho (labor) e da fabricação (work). A causa desta indistinção, segundo ela, deve-se ao assombro com o crescimento da produtividade na era moderna, pois o aumento acelerado e constante da atividade do trabalho na produção moderna, isto é, o aumento da produtividade que fascina Marx e muitos outros pensadores modernos é, para Arendt, a usurpação, por parte do *animal laborans*, indevida de atributos do *homo faber*. Dessa forma, o que nos interessa é compreender a crítica arendtiana relativa à categoria marxiana de trabalho, no que diz respeito à confusão semântica na qual, segundo Arendt, Marx adentrou. Ou seja, o propósito desse capítulo consiste em examinar como Hannah Arendt compreende esta confusão conceitual, e, por conseqüência, em que aspectos tal confusão propiciou uma mudança na compreensão da própria sociedade moderna. Anteriormente, analisamos como Hannah Arendt compreende os fundamentos fisiológicos do processo do trabalho no metabolismo do ser humano com a natureza, conforme Karl Marx. Nesse terceiro capítulo, uma vez compreendido que a atividade do trabalho porta características da própria natureza humana, analisaremos de que modo na sociedade moderna, consumir algo passa a ser análogo a fabricar algo.

Para Hannah Arendt existem diferenças entre o trabalho (labor) e a fabricação (work). O labor é pura necessidade, é responsável por suprir as mais imediatas necessidades humanas provenientes do processo biológico. Trata-se de uma atividade cujo único desígnio consiste em satisfazer as necessidades básicas da vida, não deixando, portanto, nada atrás de si, sendo devorado imediatamente pelo consumo. A fabricação (work) é o rompimento com o ciclo natural, é o que possibilita a construção dos objetos, os quais os seres humanos utilizam para construir o seu mundo cultural. É

por meio da atividade da fabricação que se manifesta a condição humana do *homo faber*, convertendo, assim, o mundo em um espaço de objetos partilhados pelos seres humanos e, da mesma forma, garantindo a durabilidade e a permanência de um mundo comum entre os seres humanos. Se o trabalho (labor) está preso em um ciclo natural interminável, a fabricação (work) tem começo e fim determinados. Assim, trabalho (labor) é uma atividade associada ao processo natural da vida, enquanto a fabricação (work) refere-se a uma atividade associada às mãos, pela produção de objetos que estão destinados a ocupar um lugar no mundo, cedendo a esse, permanência e familiaridade<sup>277</sup>.

Tendo por base tal distinção, Arendt diferencia trabalho (labor), fabricação (work) e ação (action) pela maneira como estas atividades se efetivam e se instauram na natureza e no mundo, assim como “(...) *na esfera pública ou privada, pelo resultado final obtido através da realização das mesmas e pela maneira que os homens se expressam a partir de cada uma delas*”<sup>278</sup>. O interesse maior de Arendt é elucidar em que medida a determinação das atividades nas esferas pública e privada está coligada à natureza destas mesmas atividades. Dessa forma, percebemos que a condição humana do trabalho (labor) é a própria vida, pois esta é uma atividade direcionada para a sobrevivência da espécie, não tendo começo nem fim determinado. Seus produtos são destinados ao consumo, sendo os mais necessários e os menos duráveis, os mais naturais e os menos mundanos, apresentado uma característica essencialmente privada, gregária e alheia ao mundo. A fabricação (work), ao contrário do trabalho (labor), é uma atividade condicionada pelas categorias de meios e fins. A condição humana da fabricação (work) é a mundaniedade, pois “(...) *os produtos da fabricação pela sua durabilidade, ganham independência em relação aos homens que com eles se relacionam, constituindo o mundo em sua objetividade*”<sup>279</sup>. A esfera pública do *homo faber* é o mercado de trocas, onde ele “(...) *só consegue se relacionar com outras pessoas, trocando produtos com elas*”<sup>280</sup>. Já, a condição humana da ação é a pluralidade, é a atividade que se exerce diretamente entre os seres humanos sem mediação de objetos, coisas ou matérias. Sendo assim, na condição humana da ação os seres humanos convivem na Terra e habitam o mundo em conjunto. Ou seja, nessa

---

<sup>277</sup> WAGNER, 2000.

<sup>278</sup> Idem. Ibidem, p. 64.

<sup>279</sup> Idem. Ibidem, p. 67.

<sup>280</sup> ARENDT, 1997, p. 174.

perspectiva não é o Homem que vive neste planeta, mas os seres humanos em conjunto, em convivência uns com os outros.

Tais distinções das atividades humanas – o trabalho (labor), a fabricação (work) e a ação - estão essencialmente imbricadas com as condições humanas da vida, da mundaniedade (*worldliness*) e da pluralidade. Assim, o que Arendt busca resgatar em tais distinções provenientes desde a Grécia Antiga são “(...) *as condições humanas que ali se manifestaram e que representam (...) pode sempre vir a revelar-se, desde que encontre espaço para isso*”<sup>281</sup>. Pois, segundo ela, desde a Revolução Industrial, a era moderna negligenciou essa distinção e elevou o trabalho (labor) a mais digna atividade humana, o que provocou o desaparecimento do espaço público e o isolamento de indivíduos atomizados. Razões essas que conduziram a um fenômeno político original no século XX, os regimes totalitários. Conforme Duarte (2000), todas as modernas sociedades administradas acabaram por elevar a figura do trabalhador como grande responsável pelo progresso, a riqueza e o desenvolvimento nacional. Assim, podemos perceber nitidamente que não era sem propósito “(...) *que a Alemanha de Hitler e a União Soviética de Stalin, pudessem se denominar países de trabalhadores para trabalhadores, bem como o American way of life fosse um modo de vida centrado na relação entre trabalho e consumo*”<sup>282</sup>. Este fenômeno da elevação do trabalho (labor) na era moderna se deve, fundamentalmente, a crescente produtividade e a transformação no processo de produção com a divisão do trabalho, onde todo o trabalho passa a ser ‘trabalho não-qualificado’.

Voltando à crítica arendtiana referente ao conceito de trabalho em Marx, a ausência de distinção conceitual entre o trabalho (labor) e a fabricação (work) deveu-se, em primeiro lugar, ao desprezo de todo mundo antigo pelas atividades relativas ao suprimento das necessidades vitais humanas. Dessa forma, Arendt assentou suas justificativas na etimologia dos termos, asseverando que em todas as línguas européias, tanto antigas quanto modernas, existem dois termos diferentes para designar o que comumente refere-se a uma só atividade. “*É a partir desta pista oferecida pela linguagem que Arendt funda a sua categorização fenomenológica do trabalho e da fabricação, bem como a sua crítica ao conceito de trabalho de Marx*”<sup>283</sup>. Segundo Arendt, não é um modelo teórico que nos demonstra isto, mas sim, a linguagem que nos

---

<sup>281</sup> WAGNER, 2000, p. 52-53.

<sup>282</sup> DUARTE, 2000, p. 87.

<sup>283</sup> Idem. Ibidem, p. 90.

evidencia que as coisas do mundo são produzidas por tipos muito diferentes de atividades. Arendt recorre, portanto, a provas etimológicas para atestar a diferença semântica que existe entre duas atividades humanas.

Outra característica que deve ser acentuada referente à distinção entre trabalho (labor) e fabricação (work) é a perspectiva da durabilidade. Os produtos do trabalho (labor) são de curta duração, destinados ao consumo “(...) o mais rapidamente possível sob a pena de deteriorarem-se, visando alimentar o processo vital da espécie humana e reproduzir a “força de trabalho” de que o corpo necessita para manter-se vivo”<sup>284</sup>. A atividade da fabricação (work) se assemelha com o ofício do artesão no sentido de construir um mundo humano artificial – não sendo, portanto, uma atividade naturalmente condicionada – que, em grande parte, são utensílios direcionados ao uso “(...) dotados da durabilidade de que Locke necessitava para o estabelecimento da propriedade, do ‘valor’ que Adam Smith precisava para o mercado de trocas, e comprovam a produtividade que Marx acreditava ser o teste da natureza humana”<sup>285</sup>. Assim, o trabalho (labor) é uma atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, sendo, desta forma, conectada às necessidades vitais, produzindo bens de consumo – de natureza efêmera e voltada a subsistência dos seres vivos. Quanto à atividade de fabricação de objetos de uso, esta corresponde a construção de um mundo durável, de um mundo estável e edificado pelos seres humanos. Diferentemente do *animal laborans*, o *homo faber* destrói e viola a natureza para construir um mundo humano, pois “só o homo faber se porta como amo e senhor de toda a terra”<sup>286</sup>. Assim, a fabricação, para Arendt, é capaz de produzir um mundo estável de objetos e artefatos duráveis, de modo que a exploração da gigantesca produtividade da força humana de trabalho (*labor power*) não diria respeito, diretamente, à qualidade ou ao caráter das coisas que ela produz, perdendo-se na manutenção do ciclo vital da humanidade, pois nada traria de durável para o mundo. Distintamente da atividade de fabricação, que ao término de um novo objeto viria ao mundo para nele permanecer durante certo tempo, a força de trabalho (*labor power*) não produziria nada, senão a sua própria “reprodução” e a “mais valia” em um ciclo infundável. Assim, Arendt afirma que Marx conferiu ao trabalho uma produtividade que seria própria à fabricação, passando a falar do *animal laborans* em termos que seriam próprios ao *homo faber*.

---

<sup>284</sup> Idem. Ibidem, p. 94.

<sup>285</sup> ARENDT, 1997, p. 149.

<sup>286</sup> Idem. Ibidem, p. 152.



Haveria, portanto, uma contradição entre a definição marxiana do processo do trabalho como metabolismo do homem com a natureza e a atribuição a esta atividade de um poder reificador voltado para a construção de um mundo estável. Os produtos da fabricação, portanto, garantem a permanência e a durabilidade com as quais os seres humanos edificam, artificialmente, um mundo humano. Dessa forma, podemos atestar que *“o critério básico que confere significado à distinção arendtiana entre trabalho e fabricação é o caráter mundano da coisa produzida – sua localização, função e a duração de sua permanência no mundo”* <sup>287</sup>.

Sendo assim, podemos perceber que a distinção arendtiana entre as atividades do trabalho (labor) e da fabricação (work) correspondem à condição humana da vida e da mundanidade, apresentando características naturais por parte do trabalho (labor) e artificiais por parte da fabricação (work). Da mesma forma, o princípio cabal de tal discernimento refere-se ao caráter durável e mundano do objeto produzido, diferentemente do consumo que é absorvido no processo vital, ‘o trabalho de nossas mãos’ fabrica uma variedade de coisas úteis e duráveis que compõem o artifício humano. Conforme Duarte (2000), o que devemos destacar na crítica de Arendt à Marx é de que ele *“(...) teria aceitado inúmeras pressuposições da modernidade em relação à dignidade do trabalho e ao caráter subsidiário da política em relação à economia, sem atentar para as suas desastrosas implicações”* <sup>288</sup>. Como consequência no desenvolvimento de seu raciocínio, teríamos um contra-senso, pois, sua ambição por instaurar o reino da liberdade teria se embaraçado na própria necessidade.

### 3.1. A DIVISÃO DO TRABALHO (LABOR)

A era moderna, portanto, promoveu a ascensão do *animal laborans* e operou uma confusão entre as atividades do trabalho (labor) e da fabricação (work), tendo se interessado, apenas, pela distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo. Segundo Smith, existem dois tipos de trabalho, um que *“(...) acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado; e existe outro tipo, que não tem tal efeito”* <sup>289</sup>.

---

<sup>287</sup> DUARTE, 2000, p. 101.

<sup>288</sup> Idem. Ibidem, p. 82.

<sup>289</sup> SMITH, 1985, p. 285

Aquele que “acrescenta algo ao valor do objeto” pode-se classificar de trabalho improdutivo. Assim, conforme Arendt, tanto Smith quanto Marx, menosprezavam o trabalho improdutivo, classificando-o de parasitário, “(...) *como se fosse indigno deste nome toda a atividade que não enriquecesse o mundo*”<sup>290</sup>. Mas, por ora, basta-nos saber que tais intelectuais modernos não estão interessados na distinção entre trabalho (labor) e fabricação (work), pois a divisão do trabalho fomentou e acelerou o processo produtivo e a riqueza, voltando, assim, as suas atenções para o crescente aumento da produção propiciado pela divisão do trabalho.

A divisão do trabalho fora, certamente, um dos acontecimentos mais relevantes dos primórdios da era moderna. Na extensão da produção moderna pela divisão do trabalho é a sua própria natureza que sofre alteração, pois, o processo de produção assume as características da atividade do labor. As máquinas conduzem os seres humanos a um ritmo infinitamente mais rápido de repetição, de movimento ritmado e progressiva aceleração. Dessa forma, as transformações que se estabeleceram na produção moderna - como a divisão do trabalho - sacrificaram a durabilidade e a estabilidade em favor da abundância e da felicidade, assim, os ideais do *homo faber* foram substituídos pelos ideais do *animal laborans*. Nasce o consumismo e a necessidade de “devorar”. Desse modo, compreendemos que, conforme Hannah Arendt, a produção na sociedade moderna está assentada no ‘trabalho não-qualificado’, uma característica da atividade do labor, pois, a arte de se aprender o ofício de fabricante de cadeiras, o carpinteiro, por exemplo, não é mais tão relevante para a produção quanto à “força de trabalho” (*labor power*) de um operário.

Toda atividade exige certo grau de qualificação, tanto a atividade de limpar e cozinhar como a de escrever um livro e construir uma casa. A distinção não se refere a atividades diferentes, mas apenas denota certos estágios e qualidades de cada uma delas. Adquiriu certa importância com a moderna divisão do trabalho, na qual tarefas originalmente confiadas aos jovens e aos inexperientes tornam-se ocupações vitalícias. Mas esta consequência da divisão do trabalho, na qual uma atividade é dividida em tantas partes minúsculas que cada operário especializado precisa somente de um mínimo de qualificação, tende a abolir completamente o trabalho qualificado, como Marx acertadamente previu. O resultado é que o que é comprado e vendido no mercado de trabalho não é a qualificação individual, mas a ‘força de trabalho’ (labor), na qual todo ser humano deve possuir aproximadamente a mesma quantidade. Além disso, como o trabalho não é qualificado é, até certo ponto, uma contradição, a distinção em si é válida somente para a atividade do labor; e a tentativa de utilizá-la como principal sistema de

---

<sup>290</sup> ARENDT, 1997, p. 97.

referência já indica que a entre trabalho e labor foi abandonada em favor do labor (ARENDR, 1997, p. 101).

Percebemos, portanto, que na concepção arendtiana a moderna divisão do trabalho, fora a divisão do labor. Assim, com a mudança da produção artesanal para a produção manufatureira “(...) e, desta, para a produção mecanizada e automatizada, alteraram-se, segundo Arendt, não somente a quantidade dos produtos fabricados, mas, também, a natureza do processo de produção e dos bem produzidos”<sup>291</sup>. O processo de produção com a introdução da divisão do trabalho sofreu uma profunda mudança no processo produtivo, pois o trabalho não-qualificado tornou-se o fundamento da produção. Sendo assim, percebemos que a produção manufatureira pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades isoladas para as quais nenhuma qualificação é necessária para o exercício de sua função.

Contudo, enquanto a especialização do trabalho é essencialmente guiada pelo próprio produto acabado, cuja natureza é exigir diferentes habilidades que, em seguida são reunidas e organizadas em conjunto, a divisão do labor, pelo contrário, pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades isoladas para as quais nenhuma qualificação é necessária; e estas atividades não tem uma finalidade em si mesmas, mas representam, de fato, somente certas qualidades de ‘labor power’, somadas umas as outras de modo puramente quantitativo. [...] Esta unidade é exatamente o oposto da cooperação, indica a unidade da espécie, em relação a qual cada membro individual é igual e intercambiável. [...] Como nenhuma das atividades em que se divide o processo tem uma finalidade em si mesma, sua meta ‘natural’ é exatamente a mesma do labor ‘indivíduo’: a mera reprodução dos meios de subsistência, isto é, a capacidade de consumo dos operários ou a exaustão do ‘labor power’ humano. Nenhuma destas duas limitações, porém, é final: a exaustão faz parte do processo vital do indivíduo não da coletividade, e o substrato de um processo de labor nas condições da divisão do labor é uma força coletiva de labor, não o ‘labor power’ individual. A inegotabilidade desta força de labor corresponde exatamente a imortalidade da espécie, cujo processo vital como um todo também não é interrompido pelo nascimento e pela morte de seus membros individuais. (ARENDR, 1997, p. 135-136).

Na compreensão da autora, com a divisão do trabalho todo o ofício, toda especialidade e qualificação, toda habilidade e a capacidade reificadora que a atividade de fabricação (work) exige foi substituída pela ‘força de trabalho’ (*labor power*) do operário, pela capacidade de produzir um ‘excedente’ que o animal humano possui. A divisão do trabalho é, portanto, divisão do labor e, tal mudança que ocorrera na

---

<sup>291</sup> WAGNER, 2000, p. 93.

produção, configurou a face da era moderna. Enfim, com a introdução da divisão do trabalho ocorreu a crescente transformação da fabricação (work) em trabalho (labor), a introdução da manipulação repetitiva, característica do trabalho (labor), nos processos de fabricação (work), tanto quanto a gradual perda de pré-requisitos e habilidades para a fabricação (work), bem como a crescente tendência a considerar os produtos da fabricação (work) como se fossem produtos do trabalho (labor), consumindo-os em vez de utilizá-los. Dessa forma, portanto, toda atividade de fabricação (work) é compreendida primariamente em termos da posse de um emprego e do ganho da vida, quer dizer, para a preservação e manutenção da vida individual. *“Já vivemos em uma sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas modificações dos dois aspectos do metabolismo do corpo”* <sup>292</sup>. Segundo Arendt, a revolução industrial substituiu toda atividade artesanal pelo labor, assim, o ofício, a qualificação e a especialização do artesanato foram substituídos pela produção em massa dos operários e pela divisão do labor.

Para Arendt, a designação marxiana de “humanidade socializada” (*vergesellschafteter Mensch* ou *gesellschaftliche Menschheit*) portaria consigo a implicação de que *“toda fabricação teria se tornado trabalho porque todas as coisas seriam compreendidas não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva de trabalho, como funções de um processo vital”* <sup>293</sup>. Por isto, Duarte atesta que a humanidade socializada de Marx, não é uma utopia, mas fora uma realidade nos regimes totalitários e detém grande possibilidade em vias de concretizar-se, também, nas modernas sociedades capitalistas, *“(…) nas quais os homens passaram a funcionar em termos de suas ocupações no interior da sociedade, concebida como o sujeito de um processo de produção e acumulação de riquezas visando a abundância”* <sup>294</sup>.

### 3.2. A NATUREZA DO PROCESSO DE PRODUÇÃO

Com o advento da Revolução Industrial, segundo Arendt, o processo produtivo volta-se para a produção de bens de consumo, isto é, volta-se para a produção de objetos de rápida permanência no mundo e vinculados ao processo do labor. Nesse caso, a

---

<sup>292</sup> ARENDT, 1997, p. 136.

<sup>293</sup> Idem. Ibidem, p. 100.

<sup>294</sup> DUARTE, 2000, p. 100.

natureza do processo de produção desenvolve-se na correlação entre produção e consumo. Assim, conforme a interpretação arendtiana, com o surgimento da Grande Indústria os produtos - por ela fabricados - perderam as suas características relativas à durabilidade, tornando-se bens de consumo. Isso ocorreu pelo efetivo crescimento da “(...) *aceleração das taxas de uso dos produtos, de modo que o processo de produção tornou-se efetivamente, então, processo de labor*” (WAGNER, 2000, p. 95).

Isto se torna ainda mais evidente nos objetos produzidos por estas técnicas de trabalho. Sua mera abundância os transforma em bens de consumo. A interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo ou, em outras palavras, se a taxa de uso for acelerada a tal ponto que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido surgimento e desaparecimento dos bens de consumo, for reduzida até se tornar insignificante. (ARENDDT, 1997, p. 138).

O que isto significa? Significa que a produção na sociedade moderna não está assentada na atividade da fabricação (work), ou seja, não está fundada em um processo que tem início e fim pré-estabelecidos, que se realiza na qualificação e nos dons do artífice, tendo como objetivo produzir um objeto de uso ou de arte e destinado a compor a durabilidade do mundo. A produção moderna está edificada na recorrência de um processo produtivo que, sem começo nem fim pré-determinados, nada deixa atrás de si, realizando-se na capacidade que todo ser humano possui como membro do ciclo natural de sobrevivência e reprodução da espécie, isto é, o trabalho (labor). O que importa na transmutação do processo produtivo não é a atividade de fabricação (work), mas a força de trabalho (labor power) que todo membro da espécie humana possui. Dessa forma, na sociedade moderna, produz-se como e para o *animal laborans*, essa é, portanto, uma sociedade de seres humanos que laboram. Nesse caso, acabou se reduzindo todas as atividades humanas “(...) *ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância*”<sup>295</sup>. A impressionante elevação da produtividade na era e no mundo moderno acabou alçando a atividade do labor na esfera pública, pois o homem moderno adotou os valores do *animal laborans*. Assim, como a única finalidade da produção é produzir *ad infinitum* objetos de consumo, o princípio da utilidade cede o seu lugar para o princípio da felicidade, pois “(...) *a produção de*

---

<sup>295</sup> Idem. Ibidem, p. 139.

*objetos úteis e duráveis, excetuando-se aqueles que são úteis a produção – as máquinas e os instrumentos – foi substituído por coisas destinadas à alegria no consumo e à amenização da dor de produzir – duas funções do labor”* <sup>296</sup>. Dessa forma, os ideais e valores do *homo faber* foram substituídos pelos ideais e valores do *animal laborans*, o centro deixa de ser o ser humano e passa a ser a vida biológica. Conforme Arendt, este foi o legado deixado pelo cristianismo na era moderna, pois, “*para Arendt, ao elevar a vida humana na condição de imortalidade, o cristianismo elevou a vida individual e rebaixou a vida em comum*” <sup>297</sup>. A condição humana do *animal laborans* o conduz a uma vida de isolamento e futilidade, não se fixando e não se realizando em nenhum objeto permanente, não tendo como referência primordial o ser humano ou o mundo em comum, ele está apenas submerso no processo vital.

Um dos óbvios sinais do perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é a medida em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as atividades devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos mais em um mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos perenemente repetidos as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para conterem em seu meio o processo vital. (ARENDR, 1997, p. 147).

O *animal laborans* não intenciona habitar ou erigir um mundo humano, ele apenas prossegue seu ciclo natural, seu processo natural. A diluição moderna da fronteira entre natureza e mundo relega o ser humano à sua animalidade e ao austero círculo que a abarca. Assim, podemos compreender que uma sociedade de consumidores não é capaz de cuidar do mundo, uma vez que seu modo de lidar com todos os objetos, a atitude devoradora do consumo, condena ao aniquilamento tudo em que toca. Enfim, é compreensivo, portanto, que a moderna vitória do *animal laborans* representa a glorificação da vida e da saciedade como princípios fundamentais da felicidade, bem como representa a impossibilidade de um frutífero desenvolvimento da esfera pública – já que este se limita a vida individual e privada.

---

<sup>296</sup> WAGNER, 2000, p. 103.

<sup>297</sup> Idem. Ibidem, p. 104.

O mais relevante é compreender que, no pensamento arendtiano, o mundo, ou seja, aquilo que em um sentido estritamente político, refere-se aquele conjunto de instituições e leis que é comum a todos os seres humanos, um artefato humano sujeito ao desaparecimento, concebido pelo *animal laborans*, torna-se irrelevante ou secundário frente à manutenção da vida do trabalhador ou da sociedade. Para tanto despende sua força, seu *labor power* na produção de bens destinados ao consumo imediato, bem como os movimentos repetitivos e ritmados do trabalho (labor) submerso no ciclo natural da própria espécie. Dessa forma, segundo Arendt, o mundo compartilhado e habitado pelos seres humanos deixa de ser o foco principal quando esses se compreendem como trabalhadores e compreendem suas mais elevadas atividades como sendo voltadas para o labor e o consumo, nesse caso, o foco principal, ou o valor maior é dado ao processo natural.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DA SEGUNDA PARTE

Restringimos a crítica arendtiana às próprias palavras da autora, limitando, desta forma, o espaço de comentadores na medida do possível. Diferentemente da primeira parte desta dissertação na qual investigamos um conceito em um determinado pensador, nessa segunda parte analisamos algo mais específico, a saber, a crítica arendtiana referente à categoria marxiana de trabalho, que se encontra no terceiro capítulo da obra *A condição Humana* (1958). O interesse de Arendt em tal intento, conforme já fora explicitado, era compreender o que estava se passando no mundo e no planeta. Arendt buscava “(...) evidenciar as condições elementares da existência humana, isto é, das atividades humanas e os espaços sociais nos quais essas ações se realizam”<sup>298</sup>. No último capítulo, da segunda parte, nosso interesse se resumiu a compreender a confusão semântica entre trabalho (labor) e fabricação (work) na qual a era moderna adentrou. Resulta, portanto, na compreensão da própria natureza da era moderna, isto é, compreender que os objetos de uso perderam a sua durabilidade no mundo e tornaram-se objetos de consumo, bem como a glorificação da labuta no processo biológico e o esquecimento do mundo em comum, onde os seres humanos habitam e convivem uns com os outros. Assim, segundo Arendt, trabalho (labor) e a fabricação (work) possuem uma significação fenomenológica diferentes. O trabalho (labor) refere-se ao processo biológico, enquanto a fabricação (work) é a causa do artifício humano. Conforme Arendt comenta, talvez alguns estudos modernos sejam alusivos no que tange a distinção entre trabalho (labor) e fabricação (work), pois a distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo “vai ao fundo dessa questão”. “*Em outras palavras, a distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre trabalho e labor*”<sup>299</sup>. Podemos compreender que o trabalho improdutivo, assim como a atividade dos ‘criados servis’, nada deixa atrás de si, da mesma forma que o trabalho (labor), enquanto o trabalho produtivo, acrescenta algo de útil na vida dos seres humanos. Segundo a interpretação arendtiana, toda modernidade, com o advento da Revolução Industrial e, Marx de um modo mais específico, louvou o crescimento da produtividade e considerou a atividade

---

<sup>298</sup> WITKOSKI, 2001, p. 14.

<sup>299</sup> ARENDT, 1997, 98.



do trabalho (labor) como a essência do ser humano. Podemos salientar que o argumento arendtiano referente à diferenciação entre a atividade do trabalho (labor) e a atividade da fabricação (work) se fundamenta na efemeridade do primeiro e na durabilidade do segundo, pois, “(...) *alguém duvida da efemeridade de um pão? Alguém tem dúvidas da durabilidade de uma mesa de madeira, quando relacionada com o pão?*”<sup>300</sup>. Suas diferenças fenomênicas se dão pelo fato de que o trabalho (labor) produz as condições sociais da vida, enquanto que a fabricação (work) forma as condições sociais da durabilidade do mundo. Dessa forma, ratificamos que os produtos do trabalho (labor) são necessariamente efêmeros, enquanto que os produtos da fabricação (work) apresentam características duráveis. Assim, o ser humano como um sujeito que trabalha (labora) está diluído na própria natureza, enquanto o ser humano que fabrica transcende a natureza, cria um mundo de objetos materiais e imateriais destinados ao uso e não ao consumo. Outra diferenciação que se evidencia no pensamento arendtiano, portanto, é o caráter reificador da fabricação, diferente do processo natural ao qual está submetido o *animal laborans*, ou seja, o animal trabalhador. Desse modo, percebemos que o *animal laborans* é servo da natureza, pois está submetido e submergido nela, seu corpo e a natureza estabelecem um profundo contato como se ambos fossem um só, enquanto o *homo faber*, isto é, o criador do artifício humano, é um destruidor da natureza, pois viola a natureza por meio do processo de fabricação (work). Sendo assim, essa ausência de distinção conceitual entre o trabalho (labor) e a fabricação (fabricação) deve-se a certa euforia relativa ao crescimento da produtividade. Conforme Arendt, Marx, fascinado pela produtividade moderna, acabou por considerar que o trabalho (labor) criou o ser humano e, dessa forma, sua concepção ontológica sobre a centralidade do trabalho (labor) acabara por definir o ser humano como *animal laborans*. A natureza do ser humano está voltada para a produção e a reprodução de sua espécie. Nesse caso podemos presumir que o cientificismo tão agudo no século XIX influenciou a descrição marxiana da natureza humana.

Esse século certamente fora muito profícuo para o desenvolvimento das ciências, principalmente no campo empírico com o advento da biologia e o conceito de processo, também concebido no desenvolvimento das ciências sociais, porém, com outra roupagem e outro nome, progresso. Assim, a Revolução Industrial, a urbanização acelerada, o expansionismo imperialista e o poder da tecnologia sobre o domínio do ser

---

<sup>300</sup> WITKOSKI, 2001, p. 20.

humano sobre a natureza marcaram profundamente esse século, onde, como salienta Rüdiger (2003), o ser humano começa a agir na natureza assim como age na história. A inserção do conceito de processo, tanto no campo da biologia como no âmbito histórico e social (desenvolvimento e progresso), causa sérios problemas, pois, “(...) *surge a tendência de tratar o homem como um ser totalmente natural, cujos fenômenos vitais podem ser manipulados da mesma forma que todos os demais*”<sup>301</sup>. O historicismo filosófico que seguiu os passos de Hegel operou a possibilidade de um determinismo, isto é, de leis imanentes que se manifestam na história e que, segundo Arendt, tem como ponto central o fato de assemelhar o ser humano a uma formiga que ‘apenas se arrasta na roda do destino’<sup>302</sup>. Assim sendo, muitos pensadores e intelectuais modernos procuraram extinguir “(...) *todos os elementos tradicionais que limitavam o contato e o alcance do artifício humano com a natureza, não deixando de fora nem o si mesmo*”<sup>303</sup>. Isso implicou uma mudança ou uma inversão de valores entre o mundo e a vida que está na formação da modernidade, pois, nessa inversão ocorrera uma suprema preocupação com a conservação e a manutenção da vida singular do trabalhador, bem como da espécie humana. Nesse aspecto, o que os seres humanos possuem em comum uns com os outros é “(...) *o fato de serem membros da mesma espécie e partilharem necessidades biológicas diretamente relacionadas à sobrevivência individual e da espécie*”<sup>304</sup>. Conforme Arendt, fora o assombro com o crescimento da produtividade que permitiu a usurpação indevida, por parte do *animal laborans*, de atributos pertencentes ao *homo faber*, ou seja, a indistinção que perpassou toda a antiguidade e a era moderna entre trabalho (labor) e fabricação (work). Segundo a autora, Marx fora obrigado a admitir que “(...) *a produtividade do trabalho, propriamente dito, só tem início com a reificação (Vergegenständlichung), com a construção de um mundo objetivo de coisas (Erzeugung einer gegenständlichen Welt)*”<sup>305</sup>. Entretanto, Marx, ao insistir que o processo do trabalho termina com o acabamento do produto olvida sua definição desse processo como o metabolismo entre ser humano e natureza, “(...) *durante o qual o produto é imediatamente ‘incorporado’, consumido e destruído pelo processo vital do organismo*”<sup>306</sup>. Consideramos que o aspecto essencial da crítica de Arendt a Marx é o de que ele, em sua severa crítica ao presente, teria se emaranhado em

---

<sup>301</sup> RÜDIGER, 2003, p. 32-33.

<sup>302</sup> ARENDT, 2008.

<sup>303</sup> Idem. Ibidem, p. 33.

<sup>304</sup> RÜDIGER, 2003, p. 17.

<sup>305</sup> ARENDT, 1997, p. 114.

<sup>306</sup> Idem. Ibidem, p. 115.

uma insolúvel contradição, pois, a conseqüência de um pensamento que ambicionava instaurar o reino da liberdade, teria se embaraçado na própria necessidade. “A glorificação marxista do trabalho implicaria a transformação da totalidade do espaço público em um espaço meramente privado, no qual a política enquanto tal efetivamente desapareceria”<sup>307</sup>. Conforme Arendt, na sociedade ideal marxiana, os seres humanos ocupariam seu tempo livre não com a ação política, mas com a propagação e o desenvolvimento de “(...) ‘hobbies’ privados, alusão ao idílio utópico de uma sociedade de abundancia em que os homens poderiam se dedicar a pesca, durante o dia, e à crítica literária, à noite (...)”<sup>308</sup>.

Retornando à euforia correspondente ao crescimento produtivo na era moderna, esta acabou reduzindo o ser humano a uma máquina de consumo, tendo seu ápice, segundo Arendt, em Karl Marx, por esse definir o ser humano como *animal laborans*. Para a autora, em Marx todas as atividades são rebaixadas ao nível do metabolismo do corpo humano com a natureza, pois esse definira o ser humano como um animal trabalhador, submetido ao processo do trabalho (labor) como um processo fisiológico e detentor de uma força de trabalho (labor power). A atividade do trabalho, nesse caso, é compreendida como sendo dotada de elementos naturais, tais como o processo metabólico entre ser humano e natureza, e a produtividade como um processo natural, voltada para a produção de bens de consumo que buscam o lazer e a felicidade. O ser humano concebido como um animal trabalhador é, para Arendt, a definição do *animal laborans*, aquele sujeito caracterizado como um animal subjugado pelas necessidades biológicas de seu organismo vivo, interessado, portanto, somente na reprodução da vida individual e da espécie. Assim, o pensamento marxiano, segundo as análises de Arendt, estaria fundamentado em uma espécie de ‘determinismo naturalista’, em que a natureza humana seria caracterizada como a de um animal capaz de uma infinita capacidade de produção e reprodução de sua própria vida como a de sua espécie, ou seja, na qual a labuta desse trabalhador reproduz a vida dele próprio com o objetivo de assegurar a sua sobrevivência, assim como a sobrevivência de sua espécie. Talvez possamos supor que Arendt considere o materialismo marxiano sustentado por bases biológicas e associadas a contextos histórico-sociais. Sendo assim, a definição marxiana, segundo Arendt, do ser humano como *animal laborans*, além de compreender uma condição humana voltada ao consumo e à vida privada, concebe o trabalho (labor) como aquela atividade

---

<sup>307</sup> DUARTE, 2000, p. 82.

<sup>308</sup> Idem. Ibidem, p. 82.

que constitui a natureza do ser humano. Aquilo que faz do ser humano um ser humano, para Marx, segundo Arendt, é o trabalho (labor), aquela atividade pela qual os seres humanos provêm o suprimento de suas necessidades vitais – a natureza do ser humano como sendo a do *animal laborans*. Conforme Duarte (2000), Marx ao partir da natureza humana, parte do ser humano em sua singularidade, pois, sob esse aspecto o ser humano é visto no singular e sua vida é reduzida a reprodução e produção da sobrevivência da espécie, ou seja, ela é restringida ao trabalho (labor). Seguindo tal raciocínio, a Revolução Industrial e o crescimento da classe operária de um lado, e, do outro, a Revolução francesa e a igualdade universal entre os seres humanos são “*dois efeitos políticos colaterais [que] seriam contrabalançados, negativamente, pelo processo de homogeneização dos homens membros de uma espécie entregues ao cotidiano do trabalho e do consumo*”<sup>309</sup>, nivelando, dessa forma, todas as atividades humanas à sobrevivência e reprodução da espécie e de cada indivíduo singular membro dela, assegurando as coisas necessárias à vida e produzindo-as em abundância. Dessa forma, “*(...) o emprego da palavra ‘animal’ no conceito de animal laborans, ao contrário do uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão animal rationale, é inteiramente justificado*”<sup>310</sup>.

Se porventura Marx se ocupa da natureza humana, Arendt preocupou-se com a condição humana. A natureza humana não se reporta a humanidade do ser humano, pois tende a vê-lo como membro de uma espécie contida no reino animal, é justamente por isso que Arendt diferencia espécie humana de humanidade<sup>311</sup>. A humanidade do ser humano não pode ser reduzida a categorias apriorísticas de sua natureza compartilhada com a espécie da qual faz parte. Assim, “*a dimensão humana do ente humano realiza na medida em que ele se singulariza em um “quem” que surge e é vivido espontaneamente nos limites dado pela condição humana*”<sup>312</sup>. A condição humana corresponde a *vita activa* e a vida do espírito, não sendo compreendida de um modo substancial, pois, “*não se trata de uma essência que determina todos os seres predicados por ela, não define um conteúdo, mas condições nas quais o ser humano pode viver e se realizar*”<sup>313</sup>. A humanidade do ser humano não pode ser definida de forma predicativa, como se quisesse garantir tal definição tendendo para uma

---

<sup>309</sup> DUARTE, 2000, p. 84-85.

<sup>310</sup> ARENDT, 1997, p. 95.

<sup>311</sup> Cf. ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 1987, p. 30-31.

<sup>312</sup> AGUIAR, 2009, p. 127.

<sup>313</sup> Idem. *Ibidem*, p. 121.

determinada direção. Quando questionamos quem é o ser humano, conforme Arendt, esse “quem” é narrativo e não teórico, ou seja, ele só se revela “(...) *quando dele se contar a história, feitos e palavras. O “quem” é a pessoa, o homem compreendido como ser humano*”<sup>314</sup>. Esse “quem”, portanto, não se revela em um condicionamento comportamental ou como um dado apriorístico, mas sim, na liberdade como condição humana, ou seja, no “(...) *amor mundi, da disposição de agir e se interessar por algo que não é de sua posse e, sim, do mundo comum sobre o qual o homem não tem controle algum*”<sup>315</sup>.

A humanidade do ser humano, diferentemente do animal humano membro de uma espécie, refere-se a “maioridade intelectual” e a “liberdade e autonomia” da dignidade humana, conceitos primordiais do pensamento kantiano, pois é manifesto que, “*o objetivo de Kant, (...) era instaurar a autonomia do homem, o que ele chamava de dignidade do homem*”<sup>316</sup>. Assim, enquanto o sentido da natureza humana faz referência ao Homem membro da espécie, a humanidade do ser humano considera cada indivíduo singular como representante de toda a humanidade<sup>317</sup>. Os seres humanos no plural não devem ser confundidos com a espécie a qual pertence<sup>318</sup>. O ser humano, dessa forma, “(...) *alcança a realidade apenas à medida que age a partir de sua liberdade radicada na espontaneidade e ‘se conecta, por meio da comunicação, com a liberdade dos outros*”<sup>319</sup>. Na esteira da filosofia da existência de Jaspers, Arendt compreende que a existência dos seres humanos nunca se dá de um modo isolado, mas sempre no convívio, na vida partilhada que reside em um mundo comum a todos. Assim, a humanidade do ser humano reside na responsabilidade que cada indivíduo singular carrega consigo de representar toda a humanidade. A autonomia do ser humano é compreendida, nesse caso, como sendo vivida em comum, “(...) *capaz de suportar a diferenciação, na qual o outro entra em condição de possibilidade para o meu reconhecimento*”<sup>320</sup>.

---

<sup>314</sup> Idem. Ibidem, p. 122.

<sup>315</sup> Idem, ibidem.

<sup>316</sup> ARENDT, 2008, p. 199.

<sup>317</sup> Idem, ibidem.

<sup>318</sup> ARENDT, 1987.

<sup>319</sup> Idem. Ibidem, p. 212.

<sup>320</sup> AGUIAR, 2009, p. 111.

## CONCLUSÃO

Esta investigação centrou-se na crítica arendtiana referente à categoria marxiana de trabalho. Para tal desígnio, inicialmente, averiguamos essa determinada categoria marxiana sob três aspectos, a saber, seus fundamentos teóricos, sua manifestação histórico-social e, por fim, suas relações na economia política. Assim, ao esclarecermos como Marx concebe este fenômeno, tornou-se possível adentrar na crítica arendtiana com maior aprofundamento. Segundo Karl Marx, o fenômeno do trabalho é a essência do ser humano, é a “*expressão significativa da energia humana*”<sup>321</sup>, que se manifesta de modo condicionado historicamente e socialmente. Assim sendo, o trabalho, para Marx, é a característica mais fundamental e especificamente humana<sup>322</sup>. Porém, para Arendt, Marx não soube discernir entre as atividades do trabalho (labor), da fabricação (work) e da ação (action). Nosso estudo se restringiu as duas primeiras indistinções. Dividimos a argumentação da crítica arendtiana em três pontos centrais: o processo metabólico e a valorização da vida biológica, a definição do ser humano como *animal laborans* no pensamento marxiano e, por fim, a indistinção entre trabalho (labor) e fabricação (work). Realmente, podemos perceber nos textos de Marx que não há uma distinção tão evidente dessas três atividades humanas, pois, como salienta Wagner, “(...) *quando Marx enaltece ao ‘trabalho’ e a produtividade, ele está falando do homo faber, mas quando define o ‘trabalho’ e a produtividade, ele está falando do animal laborans*”<sup>323</sup>. Todavia, mesmo que admitamos existir certa homogeneização do processo natural com a objetivação artificial, deve-se diferenciar a crítica direcionada ao aspecto manifestado historicamente e socialmente como, por exemplo, sua forma remunerada

---

<sup>321</sup> FRÖMM, 1975, p. 48.

<sup>322</sup> Karl Marx nunca definiu a minuciosamente a natureza humana, esta nunca fora sua preocupação fundamental. No entanto, sua compreensão do que seja o ser humano ou a humanidade deste, perpassa fatalmente a categoria da natureza humana. Mas, sua categorização define-se de um modo peculiar e diferenciado na história da filosofia. A compreensão da natureza humana em uma perspectiva marxiana relaciona-se, fundamentalmente, com sua crítica ao sistema capitalista. Sendo assim, evidenciamos que a categoria de natureza humana, em Marx, diferencia-se das tradicionais concepções filosóficas e metafísicas, tais como as questões dualistas entre corpo e alma.

<sup>323</sup> WAGNER, 2000, p. 98.

(*Erwerbstätigkeit*)<sup>324</sup> na economia nacional e sua forma imaginativa, criativa, como uma idéia (*Vorstellung*)<sup>325</sup> na mente do trabalhador a ser produzida materialmente. Arendt certamente compreendeu que Marx, nesse aspecto, descrevia a atividade da fabricação, mas concebeu que esse elemento imaginativo não interessara a ele e que permanecera convicto de que a razão pela qual Milton produziu o *Paraíso perdido* são as mesmas pelas quais o bicho da seda produz seda<sup>326</sup>. Contudo é justamente esse elemento criativo, imaginativo que diferencia o arquiteto da abelha<sup>327</sup>. Ou seja, uma coisa é a roupagem remunerada que a atividade do *animal laborans* exerce, outra é o elemento ideal que se realiza no processo do *facere*, são duas diferentes manifestações dessa atividade. Obviamente essa diferenciação não está explícita no pensamento marxiano. Talvez a razão pela qual Marx não tenha se interessado tão profundamente a respeito deste elemento imaginativo, seja seu comprometimento com a denúncia da exploração do trabalhador. “*Por tanto, es incorreto afirmar que a meta de Marx era la degradación del trabajo a esfuerzo cuando lo que queria era superar la condición reificada de la objetivación bajo el capitalismo, no la objetivación, per se*”<sup>328</sup>. Entretanto, por ora devemos considerar que esses foram uns dos últimos suspiros da distinção semântica entre duas atividades diferentes realizadas pelos seres humanos, pois Arendt bem observou que essa confusão semântica ocorrera pela mudança na natureza do processo de produção, onde a divisão do trabalho tornou o ofício - atividade que exige certa especialidade – uma atividade fragmentada e desprovida de qualificação. Assim, transformaram-se também a natureza dos bens produzidos, pois a produção voltou-se para proliferação de objetos destinados ao consumo e não a serem úteis aos seres humanos. Tal análise arendtiana é focada e pertinente, fundamentalmente por ela estar um século à frente de Marx, o que, obviamente, não lhe retira o mérito. Porém, a interpretação arendtiana da filosofia de Karl Marx é, em alguns aspectos, incisivamente cientificista, pois como diria Jay<sup>329</sup>, em certos momentos parece se trata de um Marx da Segunda Internacional. É necessário ressaltar que ser humano, para

<sup>324</sup> Cf. MARX, K. *Manuscritos Económico-filosóficos*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2004, p. 30.

<sup>325</sup> Cf. MARX, K. *Das Kapital: kritik der politischen Ökonomie*. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: Karl Marx & Friedrich Engels: Werke. Berlin, Institut Für Marxismus-Leninismus Bei ZK der sed, 1962. P. 193.

<sup>326</sup> Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. Nota 36, p. 111.

<sup>327</sup> Cf. MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Volume 1. Livro Primeiro: o processo de produção do Capital. In: Coleção Os economistas. São Paulo, Nova Cultural, 1988, p. 142.

<sup>328</sup> JAY, 2000, p. 158.

<sup>329</sup> Cf. JAY, M. *El existencialismo político de Hannah Arendt*. In: *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000. P. 147-176.

Marx, significa mergulhar no contato entre homem e natureza e, realidade, nunca se refere à natureza em si, mas a uma realidade essencialmente humana. Marx concebe a natureza como um processo dinâmico e não estanque, do qual o ser humano faz parte, não possuindo, portanto, uma natureza independente. Assim, como Marx pode ser criticado por sua falta de distinção entre as atividades humanas, Arendt pode ser criticada por compreender as atividades humanas compartimentadas, como se fossem arquivadas em diferentes gavetas de um mesmo arquivo. O mais relevante, nesse caso, é compreender que, para Arendt, a atividade para ser reconhecidamente humana deve transcender o processo biológico e ascender ao nível das relações entre os seres humanos, baseada na fala e nas ações. Caso contrário, não há nada que diferencie a espécie humana de qualquer outro organismo vivo desse planeta.

Para Marx, há diferenças entre a natureza e a realidade social, porém, não existe um dualismo antagônico entre ambas, mas uma relação dialética na qual a natureza é parte integrante da realidade humana, na qual essa natureza é supra-sumida (*aufhebung*) pela realidade humana. Isso nos demonstra que o processo do trabalho, em Marx, não se resume apenas aos aspectos naturais, pois esse se estende ao processo social e as suas manifestações historicamente determinadas. Sendo assim, podemos alegar que o processo do trabalho em seus aspectos naturais corresponde à subsistência das necessidades humanas, enquanto seus aspectos sociais compreendem o trabalhador como um transformador da natureza, que “(...) *por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza*”<sup>330</sup>. Ou seja, a natureza é incorporada pelo ser humano e, por meio do processo do trabalho, o trabalhador modifica a natureza, a si mesmo e edifica um mundo humano. Dessa forma, o processo do trabalho, para Marx, certamente conserva elementos naturais, porém, não pode ser reduzido a ele, pois, nesse aspecto, “não se trata mais das formas instintivas do trabalho”. Nesse processo, a natureza é a condição fundamental para seu desenvolvimento, pois é ela quem fornece a matéria-prima a ser modificada, transformada, a ser trabalhada pelo ser humano. Outro ponto no qual Arendt concebe o processo do trabalho descrito por Marx como sendo um processo biológico refere-se à força de trabalho (*labor power*), para ela a “força de trabalho” corresponde ao processo vital da natureza. Em primeiro lugar, devemos considerar que, o trabalho assalariado é uma categoria marxiana relativa ao trabalho manifesto como *Erwerbstätigkeit*, ou seja, ao trabalho como mercadoria, como sendo

---

<sup>330</sup> MARX, 1988, p. 142.



uma atividade cuja manifestação no sistema capitalista realiza-se de modo deturpado convertendo-o em trabalho forçado, é a atividade na qual o trabalhador, “*trabalha para viver*”<sup>331</sup>. Afinal, compreendemos que “*o tema central para Marx é a transformação do trabalho alienado e desprovido de significado [o trabalho como mercadoria, a ‘força de trabalho’ vendida no mercado de trocas] em trabalho produtivo e livre (...)*”<sup>332</sup>. Além disso, Marx não separa a atividade física e a atividade mental, ou seja, no processo do trabalho, segundo ele, tanto o esforço físico de um agricultor para o preparo da terra quanto à previsão da colheita, fazem parte da “força de trabalho” do ser humano, pois, como já fora mencionado antes, é justamente através desse processo que o ser humano controla a natureza para seu benefício próprio, não somente interagindo passivamente com ela.

Sendo assim, compreendemos que Arendt fora muito incisiva ao compreender que Marx define o ser humano como *animal laborans*. Segundo ela, fica evidente que “*Marx realmente pretendia substituir a tradicional definição do homem como animal rationale chamando-o de animal laborans*”<sup>333</sup>. A condição humana do *animal laborans* é aquela que apenas reproduz os meios para subsistir, não se inserindo, portanto, no mundo humano. Essa definição é muito semelhante à definição marxiana da atividade do operário assalariado que vende sua força de trabalho a um terceiro “*(...) para se assegurar dos meios de vida necessários. A sua atividade vital é para ele, (...) apenas um meio para poder existir*”<sup>334</sup>. Essa é para Marx, a deturpação que a atividade do trabalho sofrera com o advento da grande indústria – muito semelhante a algumas interpretações arendtianas. Porém, diferentemente de Arendt, Marx compreende que o que distingue os seres humanos dos outros animais é o fato de que os primeiros produzem os seus meios de vida e esse atributo, é uma característica da própria natureza do ser humano. Entretanto tal atributo especificamente humano não pode ser reduzido como um processo biológico de sobrevivência e manutenção da espécie, pois ele se estende pelas organizações sociais e econômicas na vida cotidiana dos seres humanos. Podemos, portanto, questionar a centralidade da categoria de trabalho no pensamento marxiano, mas não podemos reduzi-lo tão somente a um fator decisivo de manutenção da espécie. O mesmo acontece com sua formulação do ser social. A categoria marxiana do *Gattungswesen* não pode ser restringida a uma interpretação biológica de um

---

<sup>331</sup> MARX, 2010, p. 30.

<sup>332</sup> FRÖMM, 1975, p. 49.

<sup>333</sup> ARENDT, 1997, p. 97, Nota 14.

<sup>334</sup> MARX, 2010, p. 36.

membro da espécie. Marx não especificou terminantemente o que seria essa categoria, porém, se retomarmos a Feuerbach, perceber-se-á que o seu significado sugere uma determinada capacidade que os seres humanos possuem, a de ter consciência de pertencer a um todo mais amplo. Em Feuerbach esse conceito está imbuído de certo naturalismo, que o comunismo prático marxiano dificilmente se conciliaria, pois o ponto de vista do materialismo marxiano é a sociedade humana<sup>335</sup> e não a espécie. Será que esse “todo mais amplo” seria uma comunidade? Conforme Esposito (2000), Arendt, fora quem pensou a idéia de comunidade “(...) *com la mayor intensidad em nuestro siglo*”<sup>336</sup>. A vida pública da comunidade é o reflexo do ser-em-comum, “(...) *no es tanto lo que pertenece a todos (o a muchos), sino lo que está mais específicamente ante sus ojos, epuesto a su mirada. Lo visible, lo percebido, lo reconecido*”<sup>337</sup>.

Assim, por compreender a atividade do trabalho no pensamento marxiano como mergulhada em um processo natural, Arendt diferenciou a vida na qual os seres humanos têm em comum uns com os outros da humanidade socializada ou da sociedade humana de Marx. Para ela, a primeira refere-se à ação política, ou seja, ao exercício da liberdade como manifestação do fenômeno político exercido na *polis* grega, compreendida não como um atributo da vontade por meio da introspecção, mas sim, como fenômeno mundano, podendo ser constatada na interação com os outros, onde exista um espaço público destinado à interação humana<sup>338</sup>. O espaço público, portanto, não é o espaço dicotômico entre governantes e governados, mas sim, o espaço ocupado pela pluralidade de participantes que desfrutam da condição da igualdade, pois, todos os cidadãos têm o mesmo direito à atividade política, e buscam estabelecer seus pontos de vista por meio de argumentos e persuasão<sup>339</sup>. São iguais quanto ao “aparecer” na esfera pública, mas diferenciam-se quanto aos seus pontos de vista. Desse modo, pode-se dizer que a atividade da ação na *vita activa* de Arendt requer uma reformulação de caráter ético-político, pois o cidadão como participante ativo da vida política, da comunidade política, é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem estar através do bem estar da

---

<sup>335</sup> Cf. Décima tese contra Feuerbach. MARX, K. *Manuscritos Econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 163. No alemão original o termo é *die menschliche Gesellschaft*. *Mensch* refere-se a ser humano e *acrescido de liche* designa humano ou humanitário. *Gesellschaft* designa sociedade. Tradução: Sociedade humana. Cf. MARX, K. ENGELS, F. *Werke*. Berlin: Dietz (Institut Fur Marxismus-Leninismus), 1959-1968.

<sup>336</sup> ESPOSITO, 2000, p. 117. In: BIRULES, F. (org.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

<sup>337</sup> Idem. *Ibidem*, 2000, p. 118.

<sup>338</sup> Cf. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 210.

<sup>339</sup> Cf. *Ibidem*, p. 213.

cidade<sup>340</sup>. O cidadão, ativo na vida política, transformará tanto a si mesmo como a sua comunidade, não orientado de um modo teleológico ou por determinados motivos, pois, mais relevante do que os fins ou motivos é refletir sobre os princípios que inspiraram a ação. Estes princípios manifestam-se no desempenho do próprio ato, enquanto um desempenho virtuoso<sup>341</sup>. O cidadão, nesse caso, conserva uma dimensão *agonística* e conflituosa que aparecerá no espaço público por meio da competição e do reconhecimento da grandeza individual e singular dos atores<sup>342</sup>. É exatamente neste aspecto aparentemente paradoxal entre o cidadão e a comunidade que brotará o caráter ético-político da ação humana no espaço público, onde os seres humanos exercitam a liberdade na ação conjunta e na discussão das suas opiniões.

Para Arendt, a humanidade socializada ou a sociedade humana de Marx tem como única finalidade a sustentação do processo vital da espécie<sup>343</sup>. Essa seria para ela “*a natureza social de Gattungswesen do homem em sua qualidade de membro da espécie*”<sup>344</sup>. Entretanto, “*(...) se puede hacer objeciones a la opinion de que Marx glorifica el esfuerzo de un modo tal que redujera el resto de actividades humanas a aspectos del proceso de las funciones vitales*”<sup>345</sup>. Desse modo, caso interpretarmos a sociedade humana de Marx não como gênero de uma espécie, mas sim, como a essência humana em sua efetividade, ou seja, como o conjunto das relações sociais<sup>346</sup> tal qual ele descreve na sexta tese contra Feuerbach; então, poderemos estar mais próximos da vida em comum de Arendt do que parece. Não queremos atestar com isso uma semelhança entre ambos os pensadores. Nosso objetivo consiste em considerar que esse aspecto da crítica arendtiana compreende uma interpretação reducionista do pensamento marxiano. Como atesta Jay, é inexplicável a omissão de Arendt a teóricos marxistas do século XX,

---

<sup>340</sup> Cf. BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 45.

<sup>341</sup> Cf. DUARTE, André. *Ibidem*. p. 225.

<sup>342</sup> Cf. *Ibidem*, p. 232.

<sup>343</sup> Cf. ARENDT, 1997, p. 100.

<sup>344</sup> ARENDT, 1997, Nota 21, p. 100.

<sup>345</sup> JAY, 2000, p. 158. In: BIRULES, F. (org.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

<sup>346</sup> Compreendendo, evidentemente, que estas relações sociais não são determinadas mecânica e unicamente por um fator, por exemplo, por considerações econômicas ou biológicas, mas por uma cadeia de fatores. Do mesmo modo, não podemos reduzir a essência humana, conforme a concepção marxiana, a propriedades ‘externas’ que nos conduziram a especulações metafísicas. A efetividade da essência humana dá-se tanto no conjunto das relações sociais como no exercício do trabalho, por meio do qual o ser humano modifica, transforma a natureza e a si mesmo.

“(…) como Gramsci, Korsch, Pannekoek y Lefebvre, que han encontrado en Marx una filosofía de la praxis en lugar de una teoría del determinismo económico”<sup>347</sup>.

Por fim, no que tange a confusão semântica na qual Marx adentrou e na qual se centrou esta pesquisa, Arendt compreende que não somente Marx, mas, vários teóricos modernos, confundiram trabalho (labor) com fabricação (work), pois com o crescimento da produtividade na era moderna ocorrera, segundo ela, a incorporação por parte do *animal laborans* dos atributos do *homo faber*. Conforme Marx, o alto nível da produtividade da sociedade capitalista deve-se ao modo como se configuraram as relações sociais de produção do capital, pois, nenhuma relação de produção induziu tanto a produção para a composição de valores de troca como a sociedade capitalista. Assim, o trabalho que não se realiza na qualificação do artífice, mas na capacidade produtiva, na força de trabalho ofertada pelo operário é, para Marx, a configuração da realidade do trabalho na sociedade capitalista. A categoria marxiana de trabalho, independente de sua manifestação histórica, corresponde à transformação da natureza e do mundo externo, bem como do próprio ser humano, ela corresponde à criação de um mundo de objetos a partir da interação do ser humano com a natureza. Como afirma Jay<sup>348</sup>, o objetivo fundamental de Marx era superar a condição alienada da objetivação do trabalho no sistema capitalista. Assim, “*tal como indica su tratamiento de la reificación como un componente necesario en toda fabricación, Arendt no logra percibir la distinción crucial que lleva a cabo Marx entre objetivación e reificación*”<sup>349</sup>.

Nosso objetivo fundamental - expresso conclusão -, não é defender as concepções de um pensador em prol de outro, como se fosse uma batalha ou uma guerra onde só há vencidos e derrotados. Nosso propósito consiste em considerar algumas interpretações de Arendt a respeito da filosofia de Marx sustentada por pressupostos ou por uma leitura cientificista e determinista do pensamento marxiano. Obviamente nosso interesse não é o de provar a veracidade de um e a falsidade do outro, mas sim, provocar uma reflexão, trazer questionamentos e produzir um profícuo aprofundamento para a filosofia política. No que se refere à crítica arendtiana ao conceito de trabalho elaborado por Karl Marx, pode-se afirmar que Arendt concebe a filosofia marxiana centralizada na

---

<sup>347</sup> JAY, 2000, p. 159. In: BIRULES, F. (org.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

<sup>348</sup> Cf. JAY, M. *El existencialismo político de Hannah Arendt*. In: *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, p. 158.

<sup>349</sup> Idem. *Ibidem*, p. 158.

atividade do trabalho, isto é, observa o homem como um animal trabalhador e como feitor da história. Para ela as atividades humanas encontram-se dissolvidas no pensamento de Marx. A inversão da dialética de Hegel colocou o homem que trabalha no centro da antropologia marxiana, pois o conceito de trabalho em Marx não diferencia duas atividades singulares do ser humano, a saber, a atividade que os homens realizam para atender as necessidades de sobrevivência e reprodução da espécie humana e, a atividade que os seres humanos realizam para a produção de coisas – objetos de uso ou de arte. A sociedade socializada de Marx, segundo Arendt, transforma toda fabricação (work) em trabalho (labor), cuja única finalidade é a sustentação do processo vital<sup>350</sup>.

Dessa forma, se há ou não uma confusão semântica, independentemente disso, faz-se significativo afirmar que a elucidação do que seja e do papel que o conceito de trabalho desempenha na sociedade, é de suma relevância. Karl Marx, inserido no tumultuoso século XIX, lutou contra a exploração capitalista, elaborou os conceitos de mais valia e trabalho alienado como categorias epidérmicas da expropriação. É a partir desse contexto teórico que Hannah Arendt busca pensar as confusões entre as categorias de trabalho (labor) e fabricação (work) que desembocaram no nascimento da sociedade moderna. Para ela, a expropriação propiciou uma perda de lugar no mundo, de referência. Compreender o nascimento da sociedade moderna significa compreender os atos humanos que transformaram a história. É exatamente por isso que *A condição humana*, obra publicada em 1958, veio incitar a pergunta: “o que estamos fazendo?”. A partir daí, pensar o mundo do trabalho, portanto, é fundamental dentro de nossas relações sociais, de nossas relações de convivência. Compreender a confusão conceitual moderna significa compreender as mudanças sociais que se estabeleceram. No entanto, fora imprescindível esclarecer como, de que modo e quais funções desempenham tal atividade no pensamento de Karl Marx. Somente aí pudemos perceber que, não somente seus contextos, como suas análises se diferem. Arendt e Marx estão arraigados em referenciais teóricos diferentes. Para Marx, o presente ilumina o passado, enquanto para Arendt, é o passado que ilumina o presente. Talvez possamos dizer que Marx preocupasse com as condições básicas e necessárias para todo ser humano ter uma vida digna, enquanto que, para Arendt, a preocupação é cultural e política, no sentido de que, ela preocupa-se em retomar a tradição antiga da *polis* grega. Para Arendt, o fundamental é recuperar o espaço público. Para Marx, o fundamental é transformar o trabalho alienado

---

<sup>350</sup> ARENDT, 2005, p. 100.

em trabalho livre. Temos, portanto, dois modelos antropológicos e políticos, isto é, percebe-se claramente a distinção entre Marx e Arendt, dois modelos para se pensar a filosofia política. Considerando tais distinções, o relevante não é contrapor ou aproximar ambos os pensadores, mas sim – propiciado pela diferença histórica que os compõe – procurar suscitar a reflexão no leitor, para que este possa pensar de que modo à análise de ambos auxilia a compreender a sociedade em que vivemos.

## OBRAS CONSULTADAS

- ANTUNES, R. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Editorial Boitempo, 1999.
- BIRULES, F. (org.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.
- AGUIAR, O. A. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.
- ARENDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'água Editores, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempo sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaio)*. São Paulo: Companhia das letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- CAPRA, F. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CASTORIADIS, C. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2007.
- COSTA, J. A. *Dialética: um acerto de contas de Marx com Hegel*. Passo Fundo: Berthier, 2001.
- DAWKINS, R. *O gene egoísta*. São Paulo: Itatiaia Editora, 2001.
- ESPOSITO, R. *Polis o comunitas?* In: *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.

- FAUSTO, R. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. Tomo I.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FREDERICO, C. *O jovem Marx: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez, 1995.
- FRÖMM, E. *O conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1975.
- GARAUDY, R. *Karl Marx*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1964.
- HABERMAS, J. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1990.
- HEGEL, G. F. W. *Enciclopédia das ciências filosóficas em építome – volume I*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Ícone, 1997.
- HOBBSAWN. E. J. *A era dos impérios: 1875-1914*. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1988.
- \_\_\_\_\_. *A era das revoluções: Europa 1789 – 1848*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1977.
- \_\_\_\_\_. *A era dos extremos: O breve século XX 1914-1991*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- JAY, M. *El existencialismo político de Hannah Arendt*. In: *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.
- KANT, I. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989.
- KELLE, V.; KOVALZON, M.. *O materialismo histórico: ensaio sobre a teoria marxista da sociedade*. Lisboa: Prelo Editora. 1976.
- LABICA; G. *As “teses sobre Feuerbach” de Marx*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1990.
- LEFEBVRE, H. *El materialismo dialético*. Buenos Aires: Editorial Pleyade, 1969.
- LAFER, C. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das letras, 1988.
- LÊNIN, V. I. *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária*. Lisboa: Avante!, 1982.
- \_\_\_\_\_. *El Estado y la Revolución*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- LUKÁCS, G. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos de Marx*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1979.
- LUXEMBURGO, R. *Reforma o revolución*. Buenos Aires: Longseller, 2001.



MAGALHÃES, T. C. *A atividade humana do trabalho (labor) em Hannah Arendt*. In: Revista Ensaio, nº 14 (1985), p. 131-168, 1985. Disponível também em [www.ufrf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9\\_1\\_theresa.pdf](http://www.ufrf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf)

MAYR, E. *O desenvolvimento do pensamento biológico*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

MARX, K. *Trabalho assalariado e Capital & Salário, preço e lucro*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

\_\_\_\_\_. *O 18 de Brumário e cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Editorial Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Textos filosóficos de Karl Marx*. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. In: Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. *El Capital: el proceso de producción del capital*. Buenos Aires: Siglo vintiuno editores, 2008.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. Volume 1. Livro Primeiro: o processo de produção do Capital. In: Coleção Os economistas. São Paulo, Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *Das Kapital: kritik der politischen Ökonomie*. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: Karl Marx & Friedrich Engels: Werke. Berlin, Institut Für Marxismus-Leninismus Beiin ZK der sed, 1962. P. 192-193-198-199-214-215.

\_\_\_\_\_. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1976.

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã e seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner; e do socialismo alemão e de seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Werke*. Berlin: Dietz (Intitut For Marxismus-Leninismus), 1959-1968.

\_\_\_\_\_. *El manifesto comunista*. Buenos Aires: Libertador, 2008.

\_\_\_\_\_. *Obras Escolhidas*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória Limitada, 1961. Volume I.

\_\_\_\_\_. *A Sagrada família ou crítica da crítica*. Contra Bruno Bauer e consortes. Lisboa: Editorial Presença, 1974.

MÉSZÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*. Rio de janeiro: Editora Jorge Zahar, 1981.

- PIRES, C. *Anotações acerca do conceito de trabalho*. In: Revista das Ciências Sociais Unisinos. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.
- RICARDO, D. *Princípios de economia política e tributação*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. Coleção Os economistas.
- ROVIELLO, A-M. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.
- RUBIN, I. I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980.
- RÜDIGER, F. *Crítica da razão anti-moderna: tradicionalismo e cultura moderna em Hannah Arendt, Leo Strauss e Philip Rieff*. São Paulo: Edicon, 2003.
- SMITH, A. *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1985. Coleção Os economistas. Volume I.
- WITKOSKI, A.C. *Da distinção entre o labor e o trabalho: uma apresentação de A condição humana, de Hannah Arendt*. In: Revista das Ciências Sociais Unisinos. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.
- WOODCOCK, G. *História das idéias e movimentos anarquistas*. Volume 1. A idéia. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- \_\_\_\_\_. *História das idéias e movimentos anarquistas*. Volume 2. O Movimento. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- WAGNER, E. S. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.
- WEIL, S. *A condição operária*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- VILLA, D. (org.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.