

---

## A Crítica de Hannah Arendt a Karl Marx

---

**Gilson Dantas\***



É certamente na sua obra *A Condição Humana* que a autora de *As origens do totalitarismo* tece suas mais fundamentadas críticas a Marx e desenvolve uma peculiar concepção de trabalho a partir da qual estabelecerá sua crítica à teoria marxista do trabalho. Aquelas ideias de Arendt por vezes têm sido reafirmadas como uma refutação a Marx ou, pelo menos, como algo que permitiria enquadrá-lo, com destaque, na galeria dos glorificadores do trabalho pelo trabalho, do produtivismo pelo produtivismo. O grande problema que pode ser detectado naquela empreitada é sua leitura bem particular de Marx e, em especial, da categoria trabalho em Marx.

### **Arendt diante de Marx**

Pretendemos, aqui, recuperar a leitura da concepção do trabalho em Marx tal como entendida (ou recortada) por Arendt para compará-la, adiante, com o que Marx realmente formulou sobre aquela categoria e sua centralidade no arcabouço teórico marxista. Ao final, faremos algumas observações críticas, em torno deste tema, em todo caso com um caráter de notas bem provisórias.

Dotada de grande capacidade de argumentação e estilo literário, Arendt pesquisou e elaborou textos a respeito dos regimes políticos que qualificou como totalitários: o nazismo e o stalinismo. Arendt também detectou e denunciou, em ambos os regimes, uma espécie de glorificação do trabalho, de coisificação da produção, além de atomização e subordinação dos indivíduos à produção.

Em *A Condição Humana*, escrito em 1958 (portanto depois de *As origens*), Arendt formulou profunda crítica à sociedade moderna, à vida cotidiana das pessoas; dificilmente se pode discordar de um apanhado crítico como aquele, tão bem dirigido às modernas relações cotidianas e políticas, relações que conduzem ao isolamento, à desumanização, à fragmentação, ao consumismo individual, às sociedades de massa e de consumo com tudo que estas carregam de pior.

---

\* Doutor em Sociologia no Centro de Estudos Para América Latina e Caribe, pela Universidade de Brasília.

Em várias dimensões – mas não em todas – o diagnóstico de Arendt e de Marx estão inegavelmente unidos. A miséria existencial da vida dos trabalhadores na moderna sociedade é alvo certo da crítica de ambos, ainda que os dois autores não irão coincidir quanto ao futuro do trabalho e suas consequências existenciais. No *Prólogo de A Condição Humana*, Arendt já delineia um painel da crise e do perfil da sociedade moderna que, como se pode ver no extrato a seguir, não seria, essencialmente, o de Marx.

Naquelas páginas, Arendt destaca os avanços da ciência, e, especialmente, a automação, que “dentro de algumas décadas provavelmente esvaziará as fábricas e libertará a humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e da sujeição à necessidade”. (...)

Por si, a isenção do trabalho não é novidade: já foi um dos mais arraigados privilégios de uma minoria. (...). Parece que o progresso científico e as conquistas da técnica serviram apenas para a realização de algo com que todas as eras anteriores sonharam e nenhuma pôde satisfazer. Mas isto é assim apenas na aparência. A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num instante em que só pode ser contraproducente. A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade. Dentro desta sociedade, que é igualitária porque é próprio do trabalho nivelar os homens, já não existem classes nem uma aristocracia de natureza política ou espiritual da qual pudesse ressurgir a restauração das outras capacidades do homem. Até mesmo presidentes, reis e primeiros-ministros concebem seus cargos como tarefas necessárias à vida da sociedade; e, entre os intelectuais, somente alguns indivíduos isolados consideram ainda o que fazem em termos de trabalho, e não como meio de ganhar o próprio sustento. O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior (ARENDRT, 1997, p. 13).

Como argumenta uma de suas biografas:

H. Arendt se mostrava às vezes tão desesperada com o século XX, onde a obsessão com o trabalho e a produtividade parecem ter amiúde deixado ao homem – como diz ela – a desalentadora opção entre escravidão produtiva e liberdade improdutiva, e onde até mesmo o artesão desapareceu quase inteiramente de cena sob o impacto da produção em massa (MAY, 1988, p. 75).

As horas vagas do animal laborans jamais são gastas em outra coisa senão em consumir; e, quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávido e insaciável é o seu apetite. Mais adiante, ao tratar mais especificamente do labor (aquela modalidade de trabalho que – na sua ótica - produz coisas não duráveis, ligadas à mera sobrevivência), Arendt vai argumentar na mesma direção. Vivemos, diz ela, numa “sociedade de consumidores” (ou de operários), com menos *labor* mas também, menos liberdade.

Os ideais de permanência, estabilidade, durabilidade, as marcas do ser humano que vão além da sua condição como espécie animal se perdem, eis a crise moderna (...); Os ideais do homo faber, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do animal laborans. Vivemos numa sociedade de operários, porque somente o labor, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância; e transformamos o trabalho em labor, separando-o em partículas minúsculas até que ele se prestou à divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho do “labor power” humano – que é parte da natureza e talvez a mais poderosa de todas as forças naturais – o obstáculo da estabilidade “inatural” e puramente mundana do artifício humano (ARENDT, 1997, p. 138).

O livro *A Condição Humana*, por um lado, será explicitamente, uma forte e apaixonada crítica à sociedade moderna (de homens isolados entre si, imediatistas, consumistas e dominados pela concepção instrumental do trabalho, etc.), por outro, uma ferramenta crítica à categoria trabalho em Marx. Ao mesmo tempo, como parte dos elementos para formular sua crítica de conjunto à sociedade moderna, Arendt vai redefinir várias categorias da vida política, social e econômica, especialmente a categoria trabalho.

Preocupada com o tema das revoluções, da liberdade e da política, e simpática aos conselhos e órgãos de democracia direta das primeiras fases revolucionárias dos Estados Unidos (século 17), Rússia (1917) e outras, Arendt sempre tomou como sua grande referência política e filosófica a *pólis* grega tal como ela a imaginava<sup>1</sup>.

A crítica de Arendt a Marx surge num determinado contexto do pós-Guerra e a partir da sua notória preocupação intelectual com o tema da liberdade e do totalitarismo. Através de longas pesquisas e textos de fôlego que irá elaborando sobre e contra o nazismo, Arendt vai ocupar-se, em plena era da *Guerra Fria*, de uma de suas maiores inquietações: a do vínculo provável entre o totalitarismo Stalinista e a teoria marxista<sup>2</sup>. Em busca de respostas, formulará sua grande crítica Marx e a toda a moderna concepção de trabalho.

Para resumir sua abordagem em pouquíssimas palavras: Arendt vai situar o pensamento de Marx num viés totalitário e vai argumentar sobre a disjuntiva marxismo e liberdade. Esta dimensão “liberticida” do marxismo se fundaria numa concepção estreita e reducionista da categoria trabalho, numa visão de homem como *animal laborans*, como animal que trabalha e que estende a visão instrumental do trabalho ao conjunto da sociedade e da cultura. Marx - sempre segundo Arendt - praticamente reduz

<sup>1</sup> Arendt se referencia pela *polis* pré-filosófica grega e defende uma concepção mais “complexa” do trabalho. A *polis* seria aquele espaço onde agiam homens livres, não subjugados pela necessidade, conhecedores do pleno alcance da liberdade humana (cf. MAY, 1988, p. 75).

<sup>2</sup> “Enquanto a polêmica anticomunista crescia na América, Arendt estava em bibliotecas europeias trabalhando um estudo que chamava ‘Elementos totalitários do marxismo’. O livro, que pretendia que tivesse cerca de noventa mil palavras, era concebido como um complemento a *As Origens do Totalitarismo*” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 251).

o homem à dimensão trabalho, concebe o homem como um *animal laborans*: como um ente econômico cujo diferencial em relação aos animais é, basicamente, a sua força de trabalho (*labor power*). Arendt vai contrapor ao “homem trabalhador” (*animal laborans*) de Marx uma concepção mais integral de homem, plural e político, que se situa para além de sua condição como espécie animal.

Ao privilegiar o trabalho, ao reduzir o homem a um animal que trabalha, Marx já revelaria, ali, seu distanciamento em relação à liberdade, à vida política e à pluralidade (múltiplas individualidades) próprios da condição humana, segundo Arendt. Que importância pode ter a riqueza da personalidade individual se os homens são vistos, uniformemente, como força de trabalho? Que relevância tem o indivíduo se o processo civilizatório é visto como acúmulo de excedente do trabalho e se é o trabalho “que liberta”? Esse “laboracionismo” de Marx – sempre no olhar de Arendt – vai fazer com que ele não detecte problemas em outras dimensões do indivíduo. Em suma: Marx vai referenciar-se por um homem que não difere dos animais pela razão, ou pela linguagem ou por sua condição de ser político, mas pelo trabalho (*labor*, para Arendt), pela produção, pelo “metabolismo homem-natureza”. Está feita a ponte necessária e ineliminável entre Marx e regimes políticos liberticidas e/ou que glorifiquem a produção e a produtividade, numa palavra, com Stálin.

Simplificadamente, esta seria a visão do trabalho em Marx segundo Arendt: do homem como um ser em cujo centro não estará a liberdade nem a riqueza e singularidade individual. E justamente este é o homem da era moderna, o homem de massa, dominante na atual “sociedade de operários” e não muito diferente daquele da “sociedade de operários” imaginada por Marx quando pensou no socialismo:

Uma sociedade de massas de operários, tal como Marx tinha em mente quando falava de uma “humanidade socializada”, consiste em exemplares da espécie humana isolados do mundo, quer sejam escravos domésticos, levados a essa infeliz situação pela violência de terceiros, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções (ARENDDT, 1997, p. 131).

### **A concepção do trabalho em Marx segundo Arendt**

Vejamos mais detidamente a concepção do trabalho em Marx segundo Arendt. Ela vai criticar Marx por empobrecer a noção de trabalho, reduzindo-a a apenas um tipo de trabalho, a apenas uma dimensão. Arendt, como se sabe, irá, teoricamente, desdobrar a categoria trabalho em duas (*trabalho* e *labor*) e procurará demonstrar que o trabalho em Marx não passa do *labor* arendtiano; segundo Arendt, quando Marx se refere ao trabalho, ele só está considerando o trabalho mais elementar (aquele onde o trabalhador é intercambiável sem prejuízo para a produção) e mais ligado à sobrevivência imediata da espécie.

Marx irá reduzir a humanidade do homem a algo parecido à força de trabalho. Nisto Marx se insurge contra a tradição: vai recusar-se a admitir – segundo Arendt – que:

A diferença entre a vida humana e a animal seja a ratio, ou o pensamento; que, o homem, nas palavras de Hegel, seja ‘essencialmente espírito’. Para o jovem Marx, o homem é essencialmente um ser natural dotado da faculdade da ação, [...] e sua ação permanece “natural” porque ela consiste no trabalho – o metabolismo entre o homem e a natureza; Em seguida, a mesma Arendt acrescenta que Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva, que em seus aspectos mais elementares chama de força de trabalho (WAGNER, 2000, p. 91).

Ou seja, Marx inverte a hierarquia das aptidões humanas. E é esta nova hierarquia das aptidões humanas, estabelecida por Marx que estará no coração da crítica de Arendt a ele, inclusive porque naquela hierarquia está presente a percepção de Marx sobre a sociedade moderna.

Para Arendt, Marx reduz o homem ao plano do animal que *labora*; e o que é o *labor*? O *labor* encarna apenas o trabalho não-qualificado, voltado para a produção dos objetos de consumo necessários para manter a espécie viva, subsistindo. O *labor* seria aquele tipo de trabalho que sempre foi malvisto, imposto pelas necessidades da espécie como comer, beber, abrigar-se, etc., trabalho que não deixa vestígios, e que será dignificado e valorizado pela era moderna, e especialmente, por Marx. O outro tipo de trabalho, o único que ela vai qualificar propriamente como trabalho, é aquele que, ao contrário do *labor*, deixa vestígios no mundo, é gerador de bens que têm durabilidade e permanência e que propiciam ao mundo a forma concreta de “morada do homem” (o que inclui a obra de arte).

Portanto, o trabalho em Marx – pensa Arendt – é algo parcial, corresponde a apenas um tipo de trabalho, àquele mais ligado à reprodução animal da espécie; o trabalho criou o homem, o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais. Nesta formulação radical de Marx, ele está referindo-se ao *labor*, ao trabalho não-qualificado (que, para ela, é a base da própria produção mecanizada).

Arendt considera que a moderna glorificação e a “*espetacular promoção do labor*” (...) “*como a mais estimada de todas as atividades humanas*”, começa com Locke, vai a Adam Smith e tem o clímax em Marx. Para Arendt, neste ponto, Locke, Smith e Marx seriam autores de mesma linhagem. E o erro de todos (em que pesem algumas “distinções”) é confundir trabalho com labor, “*equacionam trabalho com o labor, de tal forma que atribuem ao labor certas qualidades que somente o trabalho possui*”, e definem o homem, estritamente e reducionisticamente, como o *animal laborans*, como ser social produtor de objetos de subsistência, animal que busca atender àquela “*eterna necessidade imposta pela natureza*”. E se o homem só é “produtivo” quando labora, e se o labor é a mais humana de todas as atividades, a libertação do

labor, no futuro deixará o homem numa terrível alternativa: “*restará a angustiada alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva*”. O erro de todas essas teorias do trabalho decorre de seu apego à ideia de “progresso” e sua identificação do progresso com o aumento da produtividade no labor, segundo Arendt. Tais teorias jamais estiveram preocupadas com o trabalho não-labor, com a produção de “*coisas mundanas, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos devoradores da vida*” (ARENDDT, 1997, p. 100-120).

Em breves palavras, para Arendt, Marx pratica um tipo de reducionismo quando, ao abordar a atividade humana (o que corresponderia, aproximadamente, à *vida activa* em Arendt), considera o *labor* como a atividade que mais importa levar em conta.

### **A concepção de trabalho em Marx**

Arendt, como se sabe, tenta localizar, em Marx, elementos – ou certas raízes – do totalitarismo stalinista e da moderna concepção de glorificação do trabalho. Um dos problemas deste tipo de transposição é bem conhecido: quem tem alguma familiaridade com Marx e Stálin, sabe que estamos diante de personagens históricos que respondiam a determinações, a realidades e a propostas distintas (Marx propunha o *desmanche* do Estado, Stálin ampliou a burocracia de Estado ao paroxismo e foi um notório estatocrata; Marx era um democrata radical, Stálin patrocinou uma ditadura genocida, etc., etc.). Se levarmos isto em conta, o empreendimento de tentar descobrir Stálin em Marx vai se mostrar árduo, impraticável mesmo. No entanto, empreitadas semelhantes não são raras no mundo acadêmico. Autores eruditos e qualificados já tentaram extrair Hitler de Hegel (ou de Nietzsche ou até de Wagner). A glorificação do Estado por Hegel seria meio caminho para Hitler, segundo K. Popper (KONDER, 1977). Como há quem aceite esse tipo de pesquisa *genealógica*, vamos admitir, por um instante, e misericordiosamente, essa modalidade de voo teórico. Até porque, pode-se dizer, Stálin falava em nome de Marx. Admitindo-se tudo isto - que Marx fertilizou o totalitarismo, que Marx politicamente não se preocupou com a liberdade, que quase reduziu o homem ao trabalho – labor –, uma inevitável dedução lógica seria a seguinte: tais elementos teriam que aparecer quando se lê Marx. Teriam que transparecer nas leituras mais qualificadas de Marx, ou seja, tenderiam a aflorar nas avaliações sobre Marx formuladas por seus mais notórios estudiosos (e “aplicadores”).

Ou, formulando este ponto em forma de pergunta: os mais qualificados divulgadores, comentadores e seguidores de Marx têm-se referido e têm-se deparado com aquela concepção de homem (*animal laborans*) e de trabalho (*labor*) que Arendt encontrou e denunciou em Marx? Para citar alguns nomes: Lênin, Rosa Luxemburgo, Gramsci, Karl Korsch, Trotsky, Lukács e tantos outros marxistas clássicos, chegam a denunciar aquele tipo de reducionismo quando leem, resumem, criticam Marx?

A resposta é negativa: os leitores mais qualificados encontram, em Marx, uma concepção do homem como um ser social, e na mesma medida em que encontram a ideia do trabalho na gênese do homem e na sua diferenciação dos animais, eles denunciam o trabalho como degradante, só que o trabalho... assalariado e alienado. Com a palavra Lukács e R. Antunes:

O trabalho é antes de mais nada, em termos genéticos, o ponto de partida da humanização do homem, do refinamento das suas faculdades, processo *do qual não se deve esquecer o domínio sobre si mesmo*. Além do mais, o trabalho se apresenta, por um longo tempo, como o único âmbito desse desenvolvimento; todas as demais formas de atividade do homem, ligadas aos diversos valores, só se podem apresentar como autônomas depois que o trabalho atinge um nível relativamente elevado (LUKÁCS, 1979, p. 87).

A história da realização do ser social, muitos já o disseram, objetiva-se através da produção e reprodução da sua existência, *ato social que se efetiva pelo trabalho*. Este por sua vez, desenvolve-se *pelos laços de cooperação social* existentes no processo de produção material. Em outras palavras, o ato de produção e reprodução da vida humana realiza-se pelo trabalho. É a partir do trabalho, em sua cotidianidade, que o homem torna-se ser social, *distinguindo-se de todas as formas não humanas*. Sob o sistema de metabolismo social do capital, o trabalho que estrutura o capital desestrutura o ser social. O trabalho assalariado que dá sentido ao capital gera uma subjetividade inautêntica no próprio ato de trabalho. Numa forma de sociabilidade superior, o trabalho, ao reestruturar o ser social, terá desestruturado o capital. E esse mesmo trabalho autodeterminado que tornou sem sentido o capital gerará as condições sociais para o florescimento de uma subjetividade autêntica e emancipada, dando um novo sentido ao trabalho (ANTUNES, 1988, p. 77).

Muito claro, então: o homem surge (se humaniza) com o trabalho, este é seu ponto de partida; e trabalho e controle sobre o trabalho surgem juntos, trabalho e intencionalidade são uma só coisa. O que vai ocorrer, posteriormente, é que o homem perde o controle sobre o seu trabalho e sobre o produto do seu trabalho; o trabalho, que foi o ponto de partida da humanização, da elevação para além do reino animal vai ser apropriado privadamente pelo capital, e o trabalhador será degradado, desumanizado, alienado; trabalho se tornará degradação<sup>3</sup>.

Em Marx existe, portanto, o trabalho no sentido antropológico, geral (genético, ontológico) e existe trabalho no sentido de trabalho assalariado, historicamente determinado por um modo de produção o capitalismo. Seja como for, invariavelmente, estaremos diante do trabalho socialmente fundado, levado adiante socialmente (vale dizer, desde sua gênese, unido a algum grau de intencionalidade, de certa consciência ou

<sup>3</sup> “É evidente que quando a atividade vital do homem é apenas um meio para um fim, não se pode falar de liberdade, porque a capacidade humana que se manifesta nesse tipo de atividade é dominada por uma necessidade exterior. Essa contradição não pode ser superada a menos que o trabalho – que é um simples meio na presente relação – se torne um fim em si mesmo. Em outras palavras: só é possível a referência ao trabalho como ‘atividade livre’ se ele se tornar uma necessidade interior do homem” (MÉSZÁROS, 1981, p. 166-67).

de algum tipo de cooperação social). E será um trabalho que pode ou não vir acompanhado da liberdade, embora ele surja, antropologicamente, sob o primado da liberdade já que, na gênese do homem, trabalho implica em escolha entre alternativas, em intencionalidade, portanto já inclui um embrionário grau de liberdade se compararmos, por exemplo, com a produção entre os animais (de um ninho, por exemplo).

E para Marx, antropologicamente, não há trabalho sem significado, não há humanização pelo trabalho sem que a ação do trabalho comporte intenção e significação... social. Este é o próprio conteúdo do termo *práxis*, da tradição marxista.

O que distingue o animal humano é o fato de que ele se move em um mundo de significados; e esses significados são constitutivos de suas atividades, e não secundários a elas. As ideias são internas a nossas práticas sociais, e não meros produtos destas. *A existência humana, como admite Marx em outra passagem, é uma existência propositada ou “intencional”, e essas concepções propositadas formam a gramática interna de nossa vida prática, sem a qual esta seria um mero deslocamento físico. O termo “práxis” foi utilizado com bastante frequência pela tradição marxista para apreender essa indissolubilidade da ação e da significação*” (EAGLETON, 1997, p. 73).

Trabalhar deixa de ser algo como um instinto pura e simplesmente – como na construção da teia pela aranha – por conta de sua condição como portador de intencionalidade, de alternativas, de teleologia, neste caso, de certo tipo de consciência. Trabalho e teleologia são inseparáveis. Neste sentido, vale repisar, já está ali – no homem desprendendo-se da animalidade pela via do trabalho – o gérmen da própria liberdade (na escolha de alternativas). O que fica bem distante de qualquer coisa parecida com um animal que labora...

O desenvolvimento do trabalho, a busca das alternativas presentes na práxis humana, encontra-se fortemente apoiado sobre decisões entre alternativas”. “*O ir-além da animalidade por meio do salto humanizador conferido pelo trabalho, o ir-além da consciência epifenomênica, determinada de modo meramente biológico, adquire, então, com o desenvolvimento do trabalho, um momento de refortalecimento, uma tendência em direção à universalidade*” (ANTUNES, 1997).

Tem-se aqui, portanto, a gênese ontológica da liberdade:

Que aparece *pela primeira vez na realidade como alternativa no interior do processo de trabalho (...)* Se concebemos o trabalho em seu sentido original – como produtor de valores de uso – como forma ‘eterna’ que se mantém através das mudanças nas formações sociais, isto é, do metabolismo entre homem (sociedade) e natureza, torna-se então claro que a intenção que define o caráter da alternativa está direcionada para as transformações nos objetos naturais, desencadeadas pelas necessidades sociais (LUKÁCS, apud. ANTUNES, 1997).

O trabalho é, portanto, o elemento mediador introduzido entre a esfera da necessidade e a da realização desta; dá-se, segundo Antunes, “*uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico quando o*



*trabalho intervém como mediação entre necessidade e satisfação imediata*”. Nesse processo de auto-realização da humanidade, de *avanço do ser consciente em relação ao seu agir instintivo*, bem como seu avanço em relação à natureza, configura-se o *trabalho como referencial ontológico fundante da práxis social* (ANTUNES, 1997).

Logicamente, se passarmos a examinar o trabalho na sociedade capitalista, o trabalho assalariado, outras determinações se imporão:

Se na formulação marxiana o trabalho é o ponto de partida do processo de humanização do ser social, também é verdade que, tal como se objetiva na sociedade capitalista, o trabalho é degradado e aviltado. Torna-se estranhado”; “Como resultante da forma do trabalho na sociedade capitalista tem-se a desrealização do ser social. O resultado do processo de trabalho, o produto, aparece junto ao trabalhador como um ser alheio, como algo alheio e estranho ao produtor e que se tornou coisa. Tem-se então, que esta realização efetiva do trabalho aparece como desefetivação do trabalhador (ANTUNES, 1997, p. 181).

O que se desprende dessas leituras de Marx? De saída: longe de “dignificar” o trabalho na sociedade capitalista, Marx o submete à crítica e ao seu reconhecimento como uma atividade degradante: ele percebe o trabalho moderno – assalariado – como alheio ao homem que trabalha, estranho a ele e funcionando como uma maldição em relação ao trabalhador. Estamos diante do trabalho na sociedade capitalista, o trabalho assalariado. O outro, é o trabalho sobre o qual o homem que trabalha tem controle, e que constrói, socializa e humaniza o homem. É o trabalho tomado antropologicamente, que estava lá, geneticamente, na transição do homem animal a ser social, a ser racional e dotado da linguagem. É o trabalho numa sociedade onde ele venha a ser controlado pela própria comunidade humana.

Em suma, a categoria trabalho em Marx não aparece como algo que subsume as demais atividades humanas, que a elas se sobrepõe, as concentra e absorve; em Marx, o trabalho propicia a humanização do homem, a transição de espécie animal a ser social; que o trabalho funda as determinações do social (e aqui estamos no terreno da ontologia). E, ao mesmo tempo, o trabalho é entendido em suas múltiplas dimensões: é estranho para aqueles leitores de Marx, imaginar o trabalho como apenas aquele que é imposto pelas “necessidades da espécie”, ligado às necessidades biológicas.

E, por último, se nada disto valer, se tais leituras de Marx não merecerem crédito, nos resta o próprio Marx. Cujas teses e concepções vão tornar ainda mais particulares e estranhas as leituras de Arendt. Vamos a algumas ideias do próprio Marx, não sem algumas considerações. Em primeiro lugar, Marx vai argumentar em torno daquela mesma tese: o trabalho *cria* o homem (como ser social). Trabalho este, portanto, que é conduzido socialmente, não por indivíduo isolado, muito menos desprovido de intencionalidade (teleologia); portanto, não é conduzido de forma “animal”. Ou, repetindo: o que se reproduz ali, no trabalho, não é a mera existência física dos homens.

Em segundo lugar, o trabalho em Marx – que é o trabalho útil –, aquele trabalho tomado antropologicamente (ontologicamente), ele é ineliminável da vida e da história humana. O que permite sugerir que o trabalho que está em crise é o trabalho alienado. E, em terceiro lugar, o trabalho que Marx imagina que seria abolido por uma revolução comunista (a mesma que desmancharia a coerção estatal) seria o trabalho ... assalariado<sup>4</sup>. Este é o trabalho que nos é tragicamente familiar, o trabalho mortificante, merecedor de críticas radicais e, por cuja extinção Marx vai se bater em nome do livre desenvolvimento do indivíduo e da construção da autêntica comunidade humana e do fim da alienação.

Neste ponto, ao radicalizar sua crítica à “comunidade aparente” do capitalismo, à alienação do trabalho assalariado, do trabalho não controlado pela livre associação dos produtores, Marx se mostra o mais radical defensor da liberdade, da liberdade em comunidade, como mostraremos mais ao final. Vamos ao próprio Marx e seus argumentos.

Na produção, os homens não agem apenas sobre a natureza, mas também uns sobre os outros. Eles somente produzem colaborando de uma determinada forma e trocando entre si suas atividades. Para produzirem, contraem determinados vínculos e relações mútuas e *somente dentro dos limites desses vínculos e relações sociais* é que se opera sua ação sobre a natureza, isto é, se realiza a produção (MARX, 1977, p. 69).

Logo nas primeiras páginas de *A ideologia alemã*, Marx vai considerar o trabalho como elemento de distinção entre os homens e os animais, só que na condição de trabalho social, que encarna relações sociais determinadas; como trabalho desenvolvendo-se em cooperação, etc. e não apenas no plano biológico, de espécie.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material. A maneira como os homens produzem seus meios de existência depende, antes de mais nada, da natureza dos meios de existência já encontrados e que eles precisam reproduzir. *Não se deve considerar esse modo de produção sob esse único ponto de vista, ou seja, enquanto reprodução da existência física dos indivíduos* (MARX e ENGELS, 2001, p. 11).

Na mesma obra, Marx continua argumentando sobre as dimensões *simultâneas* em que se vai construindo a humanidade do homem e sua história. Mais uma vez ele está tratando da gênese antropológica do homem. Mais uma vez é o próprio Marx quem vai advertir sobre as múltiplas dimensões do trabalho, sobre a inseparabilidade entre a relação social e a produtiva, etc.

---

<sup>4</sup> Na URSS, a revolução “comunista” reforçou o poder de Estado e, também, o trabalho assalariado. Portanto, trafegou na contra-mão do pensamento marxista.

Produzir a vida, tanto a sua própria vida pelo trabalho, quanto a dos outros pela procriação, nos aparece portanto, a partir de agora, como uma dupla relação: *por um lado como uma relação natural, por outro como uma relação social* – social no sentido em que se estende com isso a ação conjugada de vários indivíduos, sejam quais forem suas condições, forma e objetivos. Disso decorre que um modo de produção ou um estágio industrial determinados estão *constantemente ligados* a um modo de cooperação ou a um estágio social determinados... (MARX e ENGELS, 2001, p. 24).

Outros argumentos de Marx estão lá nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Em que consiste a alienação do trabalho? Em primeiro lugar, o trabalho é exterior ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito. Por conseguinte, o trabalhador só se sente fora de si. Assim, o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é trabalho forçado. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades. O seu caráter estranho ressalta claramente do fato de se fugir do trabalho como da peste, logo que não existe nenhuma compulsão física ou de qualquer outro tipo. O trabalho externo, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no fato de que ele não é o seu trabalho, mas o de outro, no fato de que não lhe pertence, de que no trabalho ele não pertence a si mesmo, mas a outro (MARX, 1989, p. 162).

É entendimento de Marx, então, que nas suas horas livres a personalidade do trabalhador vai encontrar-se empobrecida pela alienação no trabalho, por um trabalho que se converteu num *meio* para resolver a sua existência, e no caso da maioria, resolver o problema bem elementar, da mera sobrevivência, da casa, escola, da fome. Vale observar – embora talvez soe ocioso – que a crítica ao reducionismo e ao caráter forçoso do trabalho só pode ser feita por Marx porque ele parte de uma concepção não-reducionista e livre do trabalho, tudo ao contrário da leitura arendtiana de Marx.

O processo de autoconstrução do homem, de sua estruturação como ser social se dá, segundo Marx, através do trabalho; no entanto, é também Marx quem vai reiteradamente mostrar o trabalho na sociedade moderna como a “manifestação negativa” do próprio homem. Estamos, neste caso, distantes daquela opinião que vê na concepção do trabalho em Marx um elogio ao trabalho nas condições em que o conhecemos. É, ao contrário, o próprio Marx quem vai criticar – numa linha semelhante à que fará Arendt – a transformação do trabalho num meio em si mesmo para a produção da vida material e não como manifestação espontânea da liberdade e do potencial humano de cada um.

Hoje, manifestação de si e produção da vida material são de tal modo separadas que a vida material aparece como a finalidade, e a produção da vida material, isto é, o trabalho, como sendo o meio (sendo agora esse trabalho a única forma possível, mas, como vemos, negativa, da manifestação de si) (MARX e ENGELS, 2001, p. 82).

Marx critica o trabalho na sociedade moderna por ter-se reduzido a pouco mais que “o único meio para manter a existência física”. Nessa linha de raciocínio, o homem quase que será igualado a uma outra espécie, na medida em que “a vida revela-se simplesmente como meio de vida” e o homem no trabalho alienado, deixa de realizar aquela atividade que o distingue dos animais, a “atividade vital consciente”. Segundo Marx:

O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide. *A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais.* Só por esta razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto, porque é um ser genérico. Unicamente por isso é que a sua atividade surge como atividade livre. O trabalho alienado inverte a relação, uma vez ao homem, enquanto ser consciente, transforma a sua atividade vital, o seu ser, em simples meio da sua existência. A construção prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, é a *confirmação do homem como ser genérico consciente*, isto é, ser que considera a espécie como seu próprio ser ou *se tem a si como ser genérico* (MARX, 1977, p. 166).

Em Marx, a multidimensionalidade da noção de trabalho e seu caráter de faculdade integrada à condição humana, passa ao largo de toda tentativa de se construir um Marx que só vê o trabalho no plano biológico (de espécie) ou reduzido a *labor*, etc. É claro que certamente vai aparecer sob roupagens distintas, o outro argumento, aquele que vê Marx despreocupado com a liberdade individual, com a livre emancipação de todas as potencialidades do homem<sup>5</sup>. Só que, se vamos diretamente aos textos de Marx, este argumento consegue ser mais fantasioso, mais alheio às grandes motivações e ao conteúdo da obra (e vida) de Marx do que o primeiro.

Marx concebe – diante da moderna desintegração e alienação do homem de si mesmo –, a luta pela autêntica comunidade: a partir das contradições da própria sociedade capitalista, antevê a possibilidade da construção revolucionária da comunidade humana; aquela que seja fruto da livre associação de todos os homens através do trabalho e da vida; e só vê a possibilidade da liberdade individual (e de personalidades mais ricas) no seio das relações comunitárias, não à margem nem além. Portanto, Marx critica com radicalidade a atual “comunidade aparente”, e o faz dentro de uma perspectiva essencialmente voltada para o desenvolvimento das “faculdades

---

<sup>5</sup> É preciso um grande esforço para encontrar um Marx que subestime o livre desenvolvimento da vida, da vida individual e social. É ele quem realiza a mais radical crítica à alienação humana... “Marx afirma: ‘Meu trabalho seria *livre projeção exterior de minha vida*, portanto, *desfrute de vida*. Sob o pressuposto da propriedade privada (em troca) é *estranhamento de minha vida*, posto que trabalho *para viver*, para conseguir os *meios de vida*. Meu trabalho *não é vida*’. (...) O estranhamento, enquanto expressão de uma relação social fundada na propriedade privada e no dinheiro é a ‘abstração da natureza *específica*, pessoal’ do ser social, que ‘atua como homem que se perdeu a si mesmo, desumanizado’” (ANTUNES, 1997, p. 182).

individuais em todos os sentidos”. Ao mesmo tempo em que também é ele quem percebe o homem moderno como muito mais atado à engrenagem capitalista e mais alienado do que antes<sup>6</sup>. Voltemos a Marx.

É somente na comunidade [com outros que cada] indivíduo possui os meios de desenvolver suas faculdades em todos os sentidos; é somente na comunidade que a liberdade pessoal é possível. Nos sucedâneos de comunidades que até agora existiram, no Estado, etc., a liberdade pessoal só existia para os indivíduos que se tinham desenvolvido nas condições da classe dominante e só na medida em que eram indivíduos dessa classe. A comunidade aparente, que os indivíduos tinham até então constituído, tomou sempre uma existência independente em relação a eles, e, ao mesmo tempo, pelo fato de representar a união de uma classe em face de outra, ela representava não somente uma comunidade completamente ilusória para a classe dominada, mas também uma nova cadeia. Na comunidade real, os indivíduos *adquirem sua liberdade simultaneamente com sua associação, graças a essa associação e nela* (MARX e ENGELS, 2001, p. 92-93).

E comunidade em Marx não tem nada a ver com anulação do indivíduo; Marx tem bem claro que “*os indivíduos sempre partiram de si mesmos, naturalmente não do indivíduo ‘puro’, no sentido dos ideólogos, mas sim deles mesmos, dentro de suas condições e de suas relações históricas*”. O indivíduo, a afirmação do indivíduo como pessoa, essa é a linha básica do pensamento marxista desde que se tome o cuidado de não estabelecer qualquer amálgama de Marx com Stálin, com Mao, com Fidel, com Prestes, ou qualquer dos ditos marxistas que colocam (estes sim) a máquina burocrático-política por cima de qualquer outra consideração a respeito da livre manifestação da personalidade ou da própria livre associação tipo soviets, conselhos populares, etc.

Aliás, é nessa linha de raciocínio que Marx argumenta que:

Os proletários, se quiserem *afirmar-se enquanto pessoa*, devem abolir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a de toda a sociedade até hoje, quer dizer, abolir o trabalho. Eles se colocam com isso em oposição direta à forma pela qual os indivíduos da sociedade até agora escolheram como expressão de conjunto, isto é, em oposição ao Estado, sendo-lhes *preciso derrubar esse Estado para realizarem sua personalidade* (MARX e ENGELS, 2001, p. 96-97).

Nada mais distante do pensamento de Marx do que imaginar que ele propunha derrubar o Estado capitalista para afirmar outro Estado; ele é inequivocamente explícito ao argumentar: derrube-se esse Estado para que se possa, finalmente, afirmar, “realizar a personalidade”, a personalidade em comunidade; e personalidade aqui, obviamente, nada a ver com personalidade de *colmeia* ou estatocracia de qualquer natureza. Marx, como se sabe, criticou Feuerbach por este reduzir o homem a gênero (por considerar o

---

<sup>6</sup> Marx percebe o indivíduo moderno como menos livre, os indivíduos parecem “mais livres sob o domínio da burguesia do que antes, porque suas condições de existência lhes são contingentes; na realidade, eles são naturalmente menos livres sob o domínio da burguesia do que antes, porque estão muito mais subsumidos por um poder objetivo” (MARX, e ENGELS, F. 2001, p. 95).

ser humano unicamente como uma espécie de universalidade interna, muda, que liga “*de modo natural* a multidão dos indivíduos”).

Como confundir a posição de Marx com aquela outra, com a imagem arendtiana do trabalho como metabolismo com a natureza sem mediação social ou onde a mediação e cooperação social não tenham relevância ou inexistam? Em Marx, a reprodução do ser social no plano biológico é um *momento* do ser social, um momento insuprimível mas, ao mesmo tempo, moldado pela vida social, pelo ser social.

O argumento é diretamente de Marx em *O Capital*:

Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regule racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana (FOLADORI, 2001, p. 107).

Trabalho e liberdade, trabalho em liberdade, livre controle do trabalho pela comunidade de homens livres: eis Marx<sup>7</sup>.

É essa reunião que põe sob seu controle as condições do *livre desenvolvimento e movimento dos indivíduos*, ao passo que elas tinham sido até então entregues ao acaso e tinham adotado uma existência autônoma em face dos indivíduos, precisamente pela sua separação enquanto indivíduos e a sua união necessária, implicada pela divisão do trabalho, mas que se tornou, devido à sua separação enquanto indivíduos, um laço que lhes era estranho. A associação até agora conhecida não era de modo algum a *união voluntária* (que se apresenta, por exemplo, no Contrato Social), mas uma união necessária (MARX e ENGELS, 2001, p. 93).

O reino da liberdade em Marx precisa contar, como condição fundamental – como argumenta ele no Livro III de *O Capital* – com a diminuição da jornada de trabalho, mas, ao mesmo tempo, com o *controle da comunidade sobre seu próprio trabalho*. Separar as duas coisas equivale não apenas a fatiar o pensamento de Marx, mas também a entrar no gueto de uma sociedade que tem tempo, mas não vê sentido na vida (a escravidão com liberdade de que fala Arendt).

### Observações finais

No início deste texto, vimos que Arendt denuncia a ausência, em Marx (e em sua concepção do trabalho) de “marcas do ser humano que vão além de sua condição como espécie animal”. Arendt critica a concepção de trabalho em Marx por seu reducionismo,

<sup>7</sup> “Por conseguinte, enquanto para os operários o capital representa a força de trabalho produtiva social, para o capital o trabalho produtivo representa apenas o trabalho de operários isolados” (Marx). É por isso que Marx sempre descreve a sociedade socialista como uma sociedade de *produtores associados*, pois assim que esse isolamento no processo de produção e trabalho é totalmente abolido, de uma vez por todas, e se a partir daí os produtores organizam, planejam, discutem e realizam seu processo de trabalho em comum, em associação *voluntária*, então o mistério da força *social* de produção desaparece naturalmente, e esta última não parece mais aderir às coisas como uma força coletiva “externa” aos produtores, mas é vista como resultado da capacidade de trabalho comum a todos os trabalhadores, planejada e organizada em comum” (MANDEL, 1985, p. 397).

sua fixação em produtividade e, em suma, por sua condição de atividade que não permite ao *animal laborans* transcender-se. Na condição de uma autora crítica ao dogma do trabalho libertador e à sua glorificação, crítica à sociedade moderna por sua condição de “sociedade de trabalhadores” Arendt almeja uma *vida activa* onde o livre desenvolvimento das potencialidades individuais prevaleça.

É natural que todos nós – em alguma medida vítimas dessa engrenagem capitalista moderna – nos identifiquemos com a digna angústia de Arendt e com boa parte de suas críticas. Mas a partir daqui começam os problemas. Há um momento, em suas considerações críticas, em que Arendt se autolimita, se deixa levar por parcializações ou pela aparência do processo do real<sup>8</sup>, diferentemente de Marx. É preciso ter em conta que ao localizar nas estruturas capitalistas e na crise das relações capitalistas, a raiz dos problemas que angustiam a era moderna, Marx vai – tanto em termos do diagnóstico e da perspectiva de superação da crise – para além dos limites em que fica enredado o pensamento de Arendt. Por sua vez, ao colocar Marx quase como um ideólogo da moderna glorificação do trabalho e da redução do homem a um animal (*laborans*) e ao tentar descobrir um Marx precursor do totalitarismo stalinista, Arendt não somente descarta o instrumento analítico que poderia ajudá-la a aprofundar seu próprio pensamento, como, num mesmo movimento, vai submeter o pensamento de Marx a distorções de tão grande porte, que parecem aproximar Arendt - uma autora nada vulgar, pelo contrário - dos críticos mais vulgares de Marx. Procurando um Marx que não existe, ela executa uma plástica que deixa Marx simplesmente irreconhecível para qualquer leitor mediano de Marx.

O significado do trabalho em Marx jamais foi o de *labor*: as múltiplas dimensões, a teleologia, a amplitude do significado antropológico e ontológico do trabalho em Marx, tudo isso escapa, *in totum*, a Arendt. Uma busca adequada – não parcializadora – do *homem que labora* em Marx nos levaria, na verdade, ao *homem que labora*, mas que *também* engendra relações sociais, consciência e todas as dimensões da *vida activa*, da *vida contemplativa*, de toda a cultura.

É historicamente impossível desalienar o trabalho assalariado; quanto ao trabalho humano, o trabalho útil, criativo, ele é, antropológica e ontologicamente, ineliminável.

---

<sup>8</sup> Não se pode deixar de levar em conta, neste sentido, que o pensamento de Arendt, em vários outros pontos, é prisioneiro das aparências: quando ela, por exemplo, imagina que a política possa ser depurada, isenta de pressupostos filosóficos; quando entende que o valor é gerado na circulação e não na produção; quando pensa poder explicar a pobreza moderna fora da “exploração de uma classe por outra” (Sobre estes pontos, cf. WAGNER, ob. cit.); quando Arendt, mesmo aspirando por liberdade e pluralidade na vida pública, não chega a formular qualquer crítica relevante à propriedade privada, ao poder e controle dos grandes monopólios capitalistas sobre a mídia e sobre a economia “pública” em geral; quando é defensora – segundo Habermas – de uma concepção *contratualista* (liberal) da política; quando recordamos que Arendt já foi simpática a uma ação “do Ocidente” contra a URSS, no pós-II Guerra, ação esta que “não precisaria respeitar os direitos e regras da soberania” soviética, nas palavras da própria Arendt (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 199).

Daí que nem é possível um Marx apologista do trabalho (assalariado), cuja eliminação ele vê como possível e necessária para a emancipação do homem, nem existe um Marx profeta do fim do trabalho, o que seria uma impossibilidade antropológica, ontológica: “haverá sempre trabalho necessário na sociedade. O trabalho neste sentido é infinito” (DAL ROSSO, 1996, p. 420). Certamente não é o caso de criticar Arendt por não ter lido Marx: é mais provável que tenha se perdido em suas leituras, ao procurar um Marx que não existe (talvez compreensivelmente impressionada com as atrocidades praticadas em nome do comunismo e do marxismo por genocidas como Stálin).

Através da distorção de Marx podemos deixar de perceber as bases capitalistas da alienação, iremos nos distrair em ilusões (por exemplo, com a democracia liberal americana à qual Arendt era simpática, minimizando seu caráter plutocrático), podemos deixar de perceber a férrea e crescente exploração global do trabalho pelo capital, pode-se chegar a praticar uma inversão ontológica: a de subordinar o social ao político para sempre. Somente recorrendo efetivamente a Marx poderemos começar a entender o preciso nó górdio da crise contemporânea<sup>9</sup>.

### Referências

- ANTUNES, Ricardo. *A Rebelião do Trabalho*. São Paulo, Ensaio, 1988.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 8ª edição, Rio de Janeiro, Forense, 1997.
- BENSAID, D. & LÖWY, M. *Trabalho e Emancipação*. In: *Marxismo, Modernidade e Utopia*. São Paulo, Xamã, 2000.
- DAL ROSSO, Sadi. *A Jornada de Trabalho na Sociedade*. São Paulo, LTr, 1996.
- EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo, Boitempo, 1997.
- FOLADORI, G. *O Metabolismo com a Natureza*. Crítica Marxista, n° 12, São Paulo, Boitempo, maio de 2001.
- KONDER, L. *Introdução ao Fascismo*. Rio de Janeiro, Graal, 1977.
- LUKÁCS, George. *Ontologia do Ser Social: Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo, LECH, 1979.
- MANDEL, E. *O Capitalismo Tardio*. 2ª ed. São Paulo, Nova Cultural, 1985.
- MARX, K. & Engels, F. *A Ideologia Alemã*. 2ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1989.

---

<sup>9</sup> “Onde os românticos opõem ao trabalho assalariado/alienado a volta à sacralização da obra, ali onde a própria Hannah Arendt contrapõe a “vida ativa dos gregos”, trata-se, ao contrário, de conceber a superação efetiva desse modo de trabalho historicamente determinado, par o qual o desenvolvimento das forças produtivas já reúne as condições concretas”. (BENSAID e LÖWY, 2000, p. 88-100).



MARX, K. *Trabalho Assalariado e Capital*, in: Marx, K. & Engels, F. *Textos*. Vol. 3, São Paulo, Alfa Omega, 1977.

MAY, Derwent. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, LTC, 1988.

MÉSZÁROS, I. *Marx: A Teoria da Alienação*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

WAGNER, E. S. *Hannah Arendt & Karl Marx: O Mundo do Trabalho*. São Paulo, Ateliê, 2000.

YOUNG-BRUEHL, E. *Por Amor ao Mundo: A Vida e a Obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997.