

LINEAMENTOS SOBRE A INCONSISTÊNCIA DA CRÍTICA DE ARENDT A MARX

*Ronaldo Vielmi Fortes**

Resumo

Dentre as críticas mais difundidas do pensamento de Karl Marx, encontra-se Hannah Arendt, que tece ao longo de várias obras comentários que impugnam grande parte de seu pensamento. O artigo se propõe a avaliar a validade das críticas por ela construídas, procurando demonstrar as diferenças na compreensão do político em ambos pensadores.

Palavras-chave: Karl Marx. Hannah Arendt. Filosofia política.

Abstract

Among the most widespread criticism of the thought of Karl Marx, is Hannah Arendt, which weaves over several comments that impugn works much of his thinking. The paper aims to assess the validity of the criticism for her built, seeking to demonstrate the differences in the understanding of both political thinkers.

Keywords: Karl Marx. Hannah Arendt. Political philosophy.

Tese bastante comum aos críticos e intérpretes de Marx é a denúncia da existência em seu pensamento de um determinismo de natureza economicista que promoveria a negação da esfera política em prol da esfera da produção. Para o conjunto desses autores a esfera política estaria, com isto, destituída de seu estatuto próprio, sendo rebaixada ao plano de simples epifenômeno das relações de produção. Não por acaso importantes pensadores do século XX rechaçaram de forma veemente este suposto aspecto presente na obra marxiana. A segunda metade do século é marcada pela retomada do problema do político, pela busca dos fundamentos próprios a esta esfera que em grande medida dirige sua reflexão pela afirmação da autonomia da esfera do

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-doutorado em Filosofia pela Facultad de Filosofia y Letras da Universidad de Buenos Aires. *E-mail:* rvielmi@yahoo.com.br

político frente às outras dimensões da sociabilidade. Dado o peso histórico do marxismo ao longo do século XX e dada a tendência economicista dos teóricos desse movimento, para os autores pertencentes a esta nova diretriz de pensamento tornou-se crucial o combate à concepção mecanicista-determinista da dinâmica social.

Não é nenhuma novidade afirmar a existência de grandes diferenças entre a obra de Marx e o edifício teórico erguido em torno de seu pensamento. Estas diferenças assumiram os mais variados aspectos, mas particularmente o problema da subsunção da política à esfera da economia constituiu quase unanimidade na maioria destas correntes – principalmente aquelas tributárias do stalinismo. Se investigarmos a fundo a obra de Marx, veremos que um argumento de tal porte não se sustenta, trata-se na verdade de uma simplificação rasteira de um problema bem mais complexo. Este artigo presente demonstra que, ao invés de *determinismo econômico*, verificamos na obra marxiana a *determinação ontológica* das categorias do ser social, dentre as quais podemos localizar a ação política. Esta não aparece como um predicado do próprio homem, mas assume em seu pensamento a determinação de uma predicação negativa, fruto da contingência histórico-social. Sob este aspecto, a política para Marx deve ser suprimida juntamente com o regime da propriedade privada. Isto não significa a negação da política em prol da esfera econômica, mas que pensá-la implica integrá-la tanto ao conjunto de determinações da sociedade civil, como ao campo das interações que o homem estabelece com a natureza.

Essas considerações nos colocam frente ao problema da justeza das críticas dirigidas ao pensamento marxiano. Dentre as várias críticas que assumem esta postura aqui explicitada, encontramos Hanna Arendt. Abordar aqui a crítica de Arendt dirigida a Marx se justifica principalmente pelo fato de seu pensamento ter exercido em nossos dias grande influência no campo da filosofia política. A questão em torno da qual este estudo irá se dedicar será a de traçar alguns lineamentos sobre prováveis inconsistências na leitura que Arendt faz de Marx, com o objetivo central de demonstrar a diferença do entendimento de ambos na determinação do que vem a ser a política.

Marx constitui para Arendt um interlocutor importante; em vários momentos de suas obras a crítica ao pensador alemão aparece como contraponto que viabiliza a exposição e a elucidação de suas próprias ideias. Não são poucas as referências da autora a sua obra, porém, a remissão frequente a

seu pensamento não implica uma concordância com Marx, pelo contrário, na maior parte das vezes Arendt se dedica a criticá-lo, a apontar os desvios e equívocos da rota marxiana na direção da correta compreensão do lugar da política na sociabilidade humana. A este respeito ela se pronuncia diretamente à obra de Marx em uma nota manuscrita encontrada nos materiais preparatórios do texto *O que é a política*, onde afirma peremptoriamente que:

Marx era desgraçadamente muito melhor historiador que teórico e a maioria das vezes só expressou e afirmou conceitual e teoricamente aquilo que era objetivamente verificável como tendência histórica. A extinção do político pertence precisamente a estas tendências objetivas e constatáveis da idade moderna (ARENDDT, 1997, nota da p. 98).

Por mais que se trate apenas de uma anotação marginal para a qual a autora não deu acabamento adequado, esta nota é de extrema importância para os aspectos que pretendemos salientar neste artigo. Há aqui uma argúcia da autora ao perceber que em Marx a noção da extinção do político está presente. Resta saber se a dimensão deste problema presente no pensamento marxiano corresponde ao que é por ela intuído. O tratamento desta questão nos induz a uma dupla tarefa: elucidar – mesmo sinteticamente – alguns conceitos fundamentais do pensamento de Arendt, e confrontá-los com princípios fundamentais do pensamento de Karl Marx em torno do mesmo problema.

Em *A condição humana*, Arendt combate aquilo que ela considera ser a posição de Marx frente ao problema do trabalho, aquilo que ela julga ser o papel que o pensador alemão confere ao trabalho na hierarquia das atividades humanas. Muito embora à primeira vista tal problema pareça se descolar da questão dos fundamentos da política, ele constitui a base sobre a qual Arendt argumenta sobre os equívocos da concepção política de Marx. O conjunto de argumentos da autora neste livro é, portanto, crucial para os objetivos aqui traçados. Grande parte da crítica de Arendt baseia-se na distinção efetuada entre três formas de atividades que constituem em seu conjunto os aspectos mais gerais da condição humana: o labor (*labor*), a obra [ou trabalho] (*work*) e a ação (*action*)¹.

¹ Cabe aqui a ressalva em relação à tradução da edição brasileira de Roberto Raposo que verte os termos *labor* e *work* para o português como *labor* e *trabalho*, respectivamente. Tal opção pode gerar confusões, pois cria disparates frente a considerações terminológicas feitas pela própria autora: “todas as línguas européias, antigas ou modernas, contém duas

Arendt e a determinação da politicidade

Na visão de Arendt, a “vida ativa” do homem encontra-se ligada a essas três atividades específicas acima relatadas que constituem, em termos gerais, as condições básicas de toda vida humana. O *labor* aparece definido como a condição ou atividade correspondente ao processo biológico humano, isto é, ao processo mais fundamental e imediato diretamente relacionado à reprodução da vida. Trata-se da dimensão humana mais vinculada à necessidade, e tem como característica fundamental a pouca durabilidade de seus produtos, uma vez que toda produção neste âmbito está destinada basicamente ao consumo direto. Arendt entende que no âmbito desta atividade não haveria muito espaço para o político propriamente dito, uma vez que mesmo trabalhando em grupo, o *animal laborans* não é capaz de estabelecer um reconhecimento e uma identificação para cada membro do mesmo, posto que estes indivíduos sempre labutam como se fossem apenas um e não muitos.

Em contraposição ao *labor* encontra-se o *work* que corresponde “ao artificialismo da existência humana”, à produção de “um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (ARENDR, 1991a, p. 15). A principal diferença entre *labor* e *work* reside principalmente na proporção com que é transmitida à natureza aquilo que é próprio do homem. No caso dos produtos do *labor* a atividade que o homem exerce sobre a natureza pouco acrescenta de si a seus atributos e à sua forma, implica uma relação com o mundo da natureza voltado diretamente ao consumo imediato em vista de satisfazer suas necessidades estritamente biológicas. O *work* tem um caráter diferente, pois a proporção das características e intervenções propriamente humanas que encontramos em seus produtos é inversamente proporcional à do *labor*, isto é, essa atividade transforma e concede um caráter mais humano às coisas. Arendt exemplifica essa relação pela proporção com que a natureza permanece presente no produto, diz ela: “o grão de trigo jamais chega a desaparecer no pão como a árvore desaparece na mesa” (ARENDR, 1991a, p. 115).

palavras não relacionadas etimologicamente para o que nos acostumamos a pensar como a mesma atividade: desta forma, o grego distingue entre *poneiny* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, o francês entre *travailler* y *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*” (ARENDR, 1995, p. 93).

O processo de fabricação que tem lugar com o *work* possui como determinação fundamental as categorias de meio e fim. O resultado desta atividade possui o caráter de um produto final, isto em um duplo sentido: por um lado, o processo de fabricação se encerra precisamente com a confecção do produto e, por outro lado, a coisa fabricada é apenas um meio para atingir determinado fim. No *work* há uma clara distinção entre a produção e o uso de determinados objetos, é o que sem dúvida demarca com clareza sua distinção com o *labor*, uma vez que nesta atividade laborar e consumir constituem apenas etapas de um mesmo processo.

Em síntese, para Arendt o *labor* é um vínculo estritamente natural, uma condição ineliminável do homem, mas que não constitui o seu atributo essencial e decisivo. Nesta medida, ele não pode ser considerado como um valor humano de grande relevância; corresponde a uma condição que implica uma similaridade com o mundo da reprodução orgânica dos animais, ou seja, esta dimensão da atividade prática não aparece como uma especificidade humana preponderante. Implica, ao contrário, uma forma de não-humanidade do homem na medida em que é a expressão maior de sua naturalidade, de sua condição biológica. Em posição paralela, por isso rigidamente separada, encontra-se o *work*. O que Arendt faz é separar o processo de produção de seu mundo dos processos de reprodução da própria vida. A condição natural do homem assim como a condição de seu artificialismo que transforma o mundo e impõe a ele características essencialmente humanas, devem ser restringidas ao âmbito privado, pois o caráter verdadeiramente essencial e livre do homem estaria além da esfera das determinações e condicionantes naturais.

É preciso, pois, enfatizar que estas duas atividades estão diretamente relacionadas à relação entre o homem e a natureza e constituem na visão de Arendt a esfera privada da condição humana, uma vez que, dentro de seus limites se localizam cada vida individual, muito embora, no *work* possamos assistir uma abertura para a atuação da política – obviamente de forma desvirtuada – por se tratar de uma atividade que permeia a atuação coletiva. Voltaremos a este problema mais tarde.

A última das condições, a *ação*, contrasta com as anteriores por aparecer como a condição humana vinculada à esfera pública, e é assim definida por ser a

única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDDT, 1991a, p. 15).

Arendt afirma: “todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política”; mas a *ação*, precisamente pelo atributo da pluralidade “é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política” (ARENDDT, 1991a, p. 15). Nesse sentido, a *ação* implica o vínculo específico estabelecido entre os homens que provêem a “organização pública do processo vital”. No final das contas, dadas essas determinações, a *ação* termina por assumir em Arendt um perfil decisivo tornando-se a esfera de realização do humano por excelência.

Comparada à processualidade natural inerente à condição do *labor* e ao aspecto projetivo do *work* (atividade pautada em fins e meios), a *ação* se diferencia pelo seu caráter constitutivo da liberdade, ou seja, ela não implica uma atividade condicionada, que tenha pressupostos nas necessidades provenientes da relação do homem com a natureza ou que tenha por base a relação direta com as necessidades materiais dos homens. Arendt argumenta a partir de uma imagem não-utilitarista da *ação*. É em virtude dela que o mundo pode se revelar como um lugar em que se torna possível a vida humana em sentido não-biológico. Há pelo menos dois princípios centrais que permeiam a ideia da *ação*: 1) a *liberdade* da *ação* humana nos remete à noção de “poder-começar” uma cadeia de acontecimentos; por via de consequência tal afirmação nos leva a percepção de que esta condição envolve a possibilidade do surgimento do novo; 2) a capacidade de interromper processos naturais, sociais, históricos, visto que a *ação* humana sempre faz aparecer algo inusitado, ou seja, implica algo que põe em curso acontecimentos a partir de atribuições eminentemente humanas. Citando Arendt:

À *ação* é peculiar pôr em marcha processos cujo automatismo parece muito similar ao dos processos naturais, e lhe é peculiar fundar um novo começo, principiar algo novo, tomar a iniciativa ou, falando kantianamente, começar por si mesma uma cadeia. O milagre da liberdade consiste neste poder-começar [*Anfangen-Können*] que por sua vez se apóia no *factum* de que todo homem que por nascimento vem ao mundo – que já estava

antes e continuará depois – é ele mesmo um novo começo (ARENDT, 1997, p. 65-66).

O “milagre” tem aqui uma significação mais ampla. Com o sentido religioso guarda apenas a semelhança de designar uma ação incomum, que rompe qualquer vínculo tanto com nexos causais passados quanto com a previsibilidade das efetivações futuras. A ação não é simples continuidade das séries causais já postas em andamento, mas é possibilidade de rompê-las, dando curso inusitado àquelas já em curso, ou melhor, fundando novas séries. Em uma de suas dimensões específicas este “poder-começar” pode ser ilustrado pelo nascimento de um homem, uma vez que o nascimento por si só já implica a presença do inusitado, ou seja, “é sempre um novo começo”.

Vale advertir: o conceito pensado por Arendt tem um sentido completamente distinto daquilo que costumeiramente consideramos liberdade:

Esta idéia de liberdade é idêntica ao começo ou, falando outra vez kantianamente, a espontaneidade nos parece muito estranha porque é um traço característico de nossa tradição de pensamento conceitual e de suas categorias identificar liberdade com livre arbítrio e entender por livre arbítrio a liberdade de escolha entre as alternativas já dadas – dizendo toscamente: entre o bem e o mal – e não simplesmente da liberdade de querer que isto ou aquilo sejam de um modo ou de outro. Esta tradição tem naturalmente seus bons motivos, nos quais aqui não podemos entrar, e foi extraordinariamente fortalecida pela convicção, presente já deste a antiguidade, de que a liberdade não apenas não reside na ação e no político, senão que, ao contrário, unicamente é possível se o homem renuncia a atuar, se retrai sobre si mesmo retirando-se do mundo e evita o político (ARENDT, 1997, p. 66).

Nestas linhas vemos recolocada a importante distinção entre liberdade e livre arbítrio, que já havia sido estabelecida no livro *Entre o passado e o futuro*. O livre arbítrio remete à esfera da interioridade humana, enquanto a liberdade se põe na dimensão do espaço público, e apenas tem sentido na relação com os outros. Também a respeito das palavras de Arendt, poderíamos observar certa herança kantiana (obviamente se trata de uma interpretação livre do incondicionado kantiano) na noção de Arendt: a liberdade é

entendida como algo que em seu início aparece totalmente independente da necessidade. A ação de liberdade está em iniciar por si mesmo dada cadeia de acontecimentos, ou seja, não podem ser necessariamente condicionados. Por isso, no trabalho (em sua dupla dimensão, ou seja, na forma do *labor* ou do *work*) torna-se impossível vislumbrar a liberdade propriamente humana, pois neste âmbito sempre se encontra em jogo uma relação de necessidade – vista enquanto atividade de fins e meios que visa satisfazer determinada necessidade que põe em curso a atividade humana.

Toda esta discussão preliminar é essencial para compreender o conceito de política, pois este se encontra fortemente entrelaçado ao conceito de *ação* e de *liberdade*:

para nós que entendemos a liberdade mesma como algo político e não como o fim supremo dos meios políticos e que compreendemos que coação e violência eram certamente meios para proteger, ou fundar, ou ampliar o espaço político, mas como tais não eram precisamente políticos eles mesmos (ARENDETT, 1997, p. 80).

A liberdade é entendida como algo que se identifica diretamente com o político, e não como um fim superior a ser alcançado pelos meios da política. Contra a noção de política cujo fundamento baseia-se principalmente na segurança da vida – forte característica, aliás, do pensamento liberal americano –, na garantia da paz e tranquilidade para todos, assim como nas ideias de assegurar a todos o direito de ser escutado, Arendt contra-argumenta procurando demonstrar que

A liberdade de expressar as opiniões, o direito de escutar as opiniões dos demais e ser assim mesmo escutado, que todavia constitui para nós uma componente inalienável da liberdade política, desbancou muito prontamente a uma liberdade que, sem ser contraditória com esta, é completamente de outra índole, a saber, a que é própria da ação e do falar enquanto que ação. Esta liberdade consiste naquilo que nós chamamos espontaneidade, que desde Kant se baseia em que qualquer um é capaz de começar por si mesmo uma nova série (ARENDETT, 1997, p. 71).

Mantendo a coerência com o raciocínio anterior, aqui se demonstra como tanto o conceito de liberdade como o conceito de política deve ser entendido para além das relações de meios para se alcançar determinado fim. Se assim o fosse, a política se encontraria rebaixada ao patamar de simples meio para se atingir fins determinados, e uma vez que tais fins fossem alcançados a política perderia propriamente seu sentido. Portanto, a política não é garantia da livre expressão, mas o ato de falar que é por si mesmo ação, expressão máxima da liberdade que espontaneamente inicia “por si mesma uma nova série”. Assim como a liberdade, e por possuir uma identidade com ela, a política – em seu sentido autêntico – se põe para além do plano da necessidade. Ao comentar a liberdade no mundo grego, Arendt fornece um elemento chave para o que aqui tentamos argumentar.

Precisamente necessário – seja no sentido de uma exigência ineludível da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma organização indispensável da convivência humana – o político não o é, posto que apenas principia onde acaba o reino das necessidades materiais e da violência física (ARENDR, 1997, p. 71).

A afirmação enfática de que o político se põe para além do “reino das necessidades materiais” vem acompanhada de outras duas determinações importantes. A primeira, escrita também em oposição à concepção moderna do político, argumenta contra a ideia de que a violência e a coação pertencem diretamente a esta esfera; na realidade, segundo ela, são fenômenos que historicamente no mundo grego pertenceram ao político apenas marginalmente, e apenas na medida em que serviram para proteger, fundar e ampliar o espaço da política. Fora destas atribuições, tais ações são eminentemente destituidoras do político, uma vez que novamente repõe o caráter de uma relação entre meios e fins. A segunda, ao que tudo indica a mais importante, é a determinação de que o político não é uma necessidade intrínseca à natureza humana, como se fosse um atributo necessário a toda e qualquer forma de organização passível de ser estabelecida entre os homens. De fato, os homens sempre se articulam entre si mediante determinados princípios, mas não necessariamente sobre a base da política em sua acepção mais correta e precisa, qual seja, sobre o princípio da autêntica liberdade humana.

Contra a ideia de que toda relação humana é política, Arendt afirma que a política não é um atributo inerente ao homem:

Tão pouco existiu sempre e onde quer que seja o político como tal, de um ponto de vista histórico, somente umas poucas grandes épocas o conheceram e fizeram dele uma realidade. Entretanto estes poucos grandes casos afortunados da história são decisivos; unicamente neles se põe de manifesto o sentido da política, tanto no que esta tem de salvação e de desgraça. Por este motivo são modelos, não pelo fato de que se possa copiá-los, mas porque certas idéias e conceitos que durante um breve período foram plena realidade são determinantes também para as épocas que uma plena experiência do político está negada (ARENDR, 1997, p. 71).

As considerações históricas no texto em questão se mostram essenciais para pensar a noção de política e de liberdade. O caráter parcial de sua realização ao longo da história deve ser acompanhado em suas diversas realizações, no intuito de conceber com maior clareza o rigor destas definições. Sumariamente, o perfil histórico traçado por Arendt dos caminhos e dos descaminhos da política tem as seguintes características mais gerais:

Que a liberdade de ação signifique o mesmo que fundar um começo e principiar algo, nada o ilustra melhor no âmbito político grego que o fato de que a palavra *archein* se referia tanto a começar como a dominar. Este duplo significado põe de manifesto aquilo que se denominada dirigente [*Führer*], que era atribuído a quem começava algo e buscava os companheiros para poder realizá-lo; e este realizar e levar a fim o principiado era o significado originário da palavra «actuar», *prattein*. O mesmo nivelamento entre Ser-livre e principiar achamos na concepção romana de que a grandeza de seus antepassados culminou na fundação de Roma, e de que a liberdade dos romanos sempre deve remontar-se – *ab urbe condita* – a esta fundação na qual se fundou um começo. Santo Agostinho fundamentou ontologicamente esta liberdade romana ao afirmar que o homem mesmo é um começo, um início, já que não existe desde sempre senção que vem ao mundo ao nascer. Apesar da filosofia política de Kant – que, a partir da experiência da

revolução francesa, se converteu em uma filosofia da liberdade porque se centra essencialmente no conceito de espontaneidade – somente nos demos conta do extraordinário significado político desta liberdade – que reside no poder-começar – hoje, quando os totalitarismos, longe de contentar-se com por fim à liberdade de expressão, querem também aniquilar fundamentalmente a espontaneidade do homem em todos os terrenos. Coisa que por outra parte é inevitável se o processo histórico-político se define de um modo determinista como algo em que tudo é reconhecível porque está decidido a priori, seguindo suas próprias leis. Pois frente à fixação e cognoscibilidade do futuro é um fato que o mundo se renova diariamente mediante o nascimento e que por meio da espontaneidade do recém-chegado se vê arrastado a algo imprevisivelmente novo. Unicamente quando se rouba a espontaneidade do neonato, seu direito de principiar algo novo, pode decidir-se o curso do mundo de um modo determinista e predizê-lo. A liberdade de expressão, que foi determinante para a organização da polis, se diferencia da liberdade de fundar um novo começo, próprio da ação, já que aquela necessita em muito maior medida da presença de outros (ARENDDT, 1997, p. 76-77).

Apesar dos limites do mundo grego, que funda sua democracia com base no trabalho escravo, nele transparece pela primeira vez a ideia de liberdade, enquanto expressão da autenticidade da ação política. Havia na polis grega uma dominação absoluta do senhor sobre a sua casa, o que dava a ele condições de se liberar da árdua atividade do *labor*, no entanto esta liberação era alcançada por meio da violência e da coação, quer dos escravos, quer das mulheres, filhos etc. Esta situação conduzia em um outro plano à possibilidade para o exercício da liberdade no sentido propriamente político, ou seja, o fim desta atividade “não era a liberdade tal como se fazia realidade na polis, mas a liberação pré-política para a liberdade na polis” (ARENDDT, 1997, p. 69). Somente enquanto cidadão da polis, no âmbito específico do público que se punha nesta dimensão, o sentido do político poderia finalmente aparecer. Neste âmbito, as relações eram de iguais com iguais, os homens “regulavam todos os seus assuntos falando e persuadindo-se entre si” (ARENDDT, 1997, p. 69), sem uso da violência e da coação. Toda esta situação do mundo grego aponta para a existência de

dois conceitos distintos de liberdade que se efetivaram em sua sociedade, um negativo, outro positivo:

O político no sentido grego se centra, portanto, na liberdade, compreendida negativamente como não ser dominado e não dominar, e positivamente como um espaço somente estabelecido por muitos, em que cada qual se move entre iguais. Sem tais outros, que são meus iguais, não existe liberdade. Por isto quem domina sobre os demais e é, pois, por princípio distinto deles, pode ser que seja mais feliz e digno de inveja do que aqueles que são dominados, mas não é mais livre (ARENDDT, 1997, p. 69-70).

Precisamente na segunda definição de liberdade, Arendt se centra para definir sua noção de política, e é onde ela vislumbra o surgimento, pela primeira vez, da concepção verdadeira da política.

Quanto ao mundo romano, cuja ideia de liberdade fundava-se no abandono do próprio lar, na coragem de arriscar-se no mundo, a autora considera a presença do político nos seguintes termos:

Portanto, esta liberdade de movimento, seja a de exercer a liberdade e começar algo novo e inaudito, seja a liberdade de falar com muitos e assim dar-se conta de que o mundo é a totalidade destes muitos, não era nem é de nenhuma maneira o fim da política – aquilo que poderia se conseguir por meios políticos; é muito mais o conteúdo autêntico e o sentido do político mesmo. Por outro lado os meios com que se funda este espaço político e se protege sua existência não são sempre nem necessariamente meios políticos (ARENDDT, 1997, p. 79).

No mundo dominado pela cristandade, assistimos à mudança de função na política. A perda do elemento da liberdade significa a completa destituição do político.

O que se tratava era antes tudo de que a mensagem cristã propunha um modo de vida em que os assuntos humanos em geral deviam remeter-se não ao âmbito do público, mas a um âmbito interpessoal entre o homem e o homem. Que se tenha identificado, e quizá confundido,

este âmbito do «entre» com a esfera privada porque se contrapõe ao âmbito público-político, se deveu às circunstâncias históricas. A esfera privada foi ao longo de toda a antiguidade greco-romana a única alternativa ao espaço público, e para a interpretação de ambos os espaços foi decisiva a contraposição entre, por uma parte, quem queria se mostrar ao mundo e como queria aparecer ante ele, e, por outra, quem devia unicamente existir no afastamento permanecendo oculto. O determinante do ponto de vista político foi que o cristianismo buscou o afastamento, no qual exigiu incluir também o que sempre havia sido público (ARENDRT, 1997, p. 86).

Já na idade moderna, Arendt considera que a mudança ocorrida não foi a da função da política, mas dos âmbitos onde esta aparecia como necessária. O âmbito da vida e de suas necessidades – essencialmente domínios do privado – termina por reivindicar a preponderância do político, culminando na completa irradiação de seus interesses no âmbito do espaço público. A prevalência na idade moderna é a da liberdade de desenvolvimento das forças produtivas sociais, sendo que o estado sob a égide desta prerrogativa aparece como uma função da sociedade. Predomina aí a noção liberal do Estado como um mal necessário.

Desde o surgimento do estado nacional a opinião corrente é que o dever do governo é tutelar a liberdade da sociedade para dentro e para fora, se necessário usando a violência. A participação dos cidadãos no governo, em qualquer de suas formas, é necessária para a liberdade só porque o governo, posto que necessariamente é quem dispõe de meios para exercer a violência, deve ser controlado no dito exercício por seus governados. Se compreende pois que com o estabelecimento da esfera – como sempre limitada – de ação política aparece um poder que deve ser vigiado constantemente para proteger a liberdade. O que hoje em dia entendemos por governo constitucional, seja monárquico ou republicano, é essencialmente um governo limitado e controlado por seus governados em relação aos seus poderes e em relação ao uso que faz da violência. É evidente que as limitações e os controles se efetuam em nome da liberdade, tanto a da sociedade como a do indivíduo; se trata, pois, na medida do possível e do se necessário,

de pôr fronteiras ao espaço estatal do governo para possibilitar a liberdade fora dela. Portanto, não se trata, ao mesmo tempo e em primeiro lugar, de tornar possível a liberdade para atuar e dedicar-se à política, posto que estas são prerrogativas do governo e dos políticos profissionais que, pela via indireta do sistema de partidos, se oferecem ao povo para representá-lo dentro do estado ou eventualmente contra este (ARENDDT, 1997, p. 90).

Esta prevalência do domínio da produção culmina no completo desvirtuamento da esfera pública e consequentemente do político. A condição humana mais elevada, a ação, cede lugar para o predomínio a preocupação com a reprodução da própria vida.

A atividade que corresponde à obrigação com que a vida nos força a procurarmos o necessário para conservá-la é o labor. Em todas as sociedades pré-modernas podia alguém liberar-se deste obrigando a outros a fazê-lo, mediante a violência e a dominação. Na sociedade moderna, o *laborante* não está submetido a nenhuma violência, nem a nenhuma dominação, está obrigado pela necessidade imediata inerente à própria vida. Portanto, a necessidade ocupa o lugar da violência e a pergunta é a qual das duas coersões podemos resistir melhor, a da violência ou a da necessidade. Ademais toda a evolução da sociedade se dirige antes de tudo, ao menos até o momento em que a automação elimine realmente o labor, a converter indistintamente a qualquer de seus membros em laborantes cuja atividade, seja ela qual for, se dedique em primeiro lugar a procurar o necessário para a vida. Também neste sentido o distanciamento da violência da vida da sociedade teve como única consequência conceder à necessidade com que a vida o força todo um espaço desproporcionadamente maior do que nunca. A vida da sociedade está faticamente dominada pela não liberdade, mas pela necessidade; e não é casual que o conceito de necessidade tenha sido tão dominante em todas as filosofias modernas da história, nele o pensamento se orientava filosoficamente e buscava chegar à auto-compreensão (ARENDDT, 1997, p. 95).

Dadas essas determinações, o problema da sociedade humana em nossos tempos consiste em que as necessidades impostas pela conservação do indivíduo e pela continuidade da espécie – esferas essas próprias ao domínio privado – terminam por invadir o espaço público, reduzindo a política à esfera da “intimidade”, pois toda a forma da organização social passa a ser constituída não mais pela atividade da *ação*, mas pelas “necessidades da vida, a conservação do indivíduo e a continuidade da espécie” (ARENDT, 1997, p. 96). Tudo isso faz com que a *ação* seja arrancada do seu devido lugar e se restrinja ao domínio privado, retirando dela as qualidades que lhes são próprias, isto é, o exercício puro da atividade que se exerce entre os homens de forma independente das condicionantes naturais, cujo campo de efetivação é prevalentemente o espaço público. Desse modo, a política passa a ser contaminada pela esfera privada e é assim “rebaixada à posição da necessidade” (ARENDT, 1997, p. 96). A tarefa deveria, portanto, ser a de conduzir a ‘ação’ aos patamares das efetivas e específicas interações entre os homens, pois estas constituem a atividade humana *par excellence*.

Vemos aqui uma variante de perspectivas bem atuais que negam qualquer forma de continuidade entre os processos da produção material e as esferas “espirituais” do homem. Obviamente, não estamos reduzindo a posição de Arendt à condição de mera reprodutora ou tributária das tendências atuais – uma vez que seu pensamento possui expressivas diferenças com vertentes teóricas de nossos tempos –, mas apenas destacando o denominador comum presente em grande parte das reflexões contemporâneas sobre a politicidade – onde é frequente a tese da negação da esfera da produção material humana como aspecto decisivo do processo de formação e determinação do ser do homem – ou até mesmo, em perspectiva distinta, porém diretamente conciliada com a anterior, a afirmação de que o predomínio dessa determinação leva à destituição dos atributos mais elevados do homem.

Com base nesta segunda tese, Arendt conduz sua crítica a Marx. Para ela, este autor seria tributário da tradição moderna: a obra marxiana tem o mesmo caráter destes apontamentos, pois ao assumir posição essencialmente radical contra os aspectos políticos da sociabilidade de seu tempo, termina por destituir a política – entendida aqui sob o aspecto autêntico que lhe confere as determinações de Arendt – de toda formação futura da sociabilidade humana. Nestes termos, o marxismo ao sugerir o aniquilamento da política engendra por meios bem peculiares aspectos atinentes à concepção

política da modernidade, e até mesmo à subsunção das individualidades aos processos econômicos e sociais, que em última instância leva à obnubilação do autêntico problema da liberdade. Não por acaso a passagem supracitada em que ela acusa em Marx a tendência de suprimir a política da dimensão social, encontra-se no encerramento da análise onde a autora destaca os desvios da politicidade em nossos tempos (ARENDDT, 1997, p. 98).

Em termos gerais, estas são as bases críticas apresentadas por Arendt em relação ao pensamento marxiano. Resta-nos, então, tratar do problema da justeza das críticas até então apresentadas. Vale dizer que grande parte do seu raciocínio se encontra em uma longa passagem de sua obra *A condição humana*, em que se dedicando à análise da noção de trabalho em Marx, Arendt explicita seu próprio pensamento. Podemos dividir os apontamentos que a autora dirige contra a análise marxiana do trabalho, em três pontos principais: 1) o trabalho em Marx é estritamente uma relação natural do homem com a natureza; 2) apesar de ter alicerçado grande parte de seu pensamento sobre a noção de trabalho produtivo e improdutivo, que segundo a autora contém a noção fundamental que diferencia *labor* e *work* e, Marx não conseguiu estabelecer a distinção entre essas diferentes formas da atividade humana; por via de conseqüência, 3) toda fundamentação do pensamento marxiano no trabalho significa o alijamento da condição mais elevada do homem: a *ação* que, em Arendt, constitui a base e fundamento do político propriamente dito.

Os limites e as inconsistências da crítica de Arendt a Marx

Em relação ao primeiro aspecto crítico acima salientado, vale citar a passagem onde a autora deixa claro o seu entendimento sobre a tese marxiana do trabalho:

Ao definir o trabalho como ‘metabolismo entre o homem e 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 (ARENDDT, 1991a, p. 110).

Quando Arendt argumenta que Marx determina o trabalho como *metabolismo* entre homem e natureza, ela o faz em sentido quase literal, querendo afirmar com isso que nele o trabalho implica a relação entre as necessidades naturais do homem e os objetos naturais que precisam ser transformados para o consumo imediato de forma a manter vivo o próprio ciclo da vida biológica. Precisamente aqui podemos apresentar nossas primeiras ressalvas. A passagem da qual Arendt retira suas conclusões corresponde a fragmentos aleatoriamente recolhidos de um trecho presente no livro *O capital*, fundamental nas determinações de Marx. Trata-se de uma daquelas raras passagens onde o autor abordou de forma direta os aspectos mais gerais do trabalho:

o trabalho é um processo que ocorre entre o homem e natureza, em que o homem medeia, regula e controla com a sua ação o seu intercâmbio orgânico [metabolismo] com a natureza. Ele contrapõe a si mesmo, enquanto uma das potências da natureza, à materialidade dessa última. Ele põe em movimento as forças naturais que pertencem ao seu corpo, braços e pernas, mãos e cabeça, para fazer seus os materiais da natureza, dando-lhe uma forma que é útil a sua vida. Ao agir através desse movimento sobre a natureza externa e ao transformá-la, ele transforma ao mesmo tempo sua própria natureza. Desenvolve as faculdades que se encontravam adormecidas, e submete a seu poder o jogo de suas forças. Não se trata aqui das primeiras formas de trabalho, animais e instintivas. O estado em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano não se desfez ainda de sua primeira forma instintiva. Nós supomos o trabalho em uma forma pertencente exclusivamente ao homem (MARX, 1969, p. 192-193).

Essas determinações diferem profundamente da forma com que foram reproduzidas no texto de Arendt. Marx não diz que o trabalho é “um metabolismo entre homem e natureza”, mas sim, que “o trabalho é um processo que ocorre entre o homem e natureza, em que o homem medeia, regula e controla com a sua ação o seu metabolismo com a natureza”. Esta diferença concede um sentido totalmente diferente daquele dado pela autora ao transcrever – a seu modo – as palavras de Marx. Na perspectiva marxiana o trabalho é um

processo em que não está envolvido apenas a produção de um objeto para a satisfação de necessidades biológicas, mas a transformação do objeto que é ao mesmo tempo a transformação do próprio homem que trabalha, que molda e desenvolve os próprios fins humanamente estabelecidos, assim como suas ideias e faculdades. O trabalho é uma atividade antes de tudo criadora. Na transformação e construção prática de seu mundo, o homem se faz objetivo e real, produz a si mesmo ao relacionar-se com a natureza e, por meio desta mesma atividade, constrói as condições de sua própria existência. Essas, por sua vez, deixam de ser simples condicionamentos naturais para se tornarem produtos de determinações especificamente sociais na produção de seu mundo. O homem transforma a natureza não apenas por necessidades naturais, mas por necessidades estritamente humanas e isso de modo especificamente social.

Exatamente por desconsiderar a amplitude das afirmações de Marx, Arendt ao separar a atividade humana em duas vertentes básicas, consegue perceber por meio do conceito de *labor* tão somente a ação repetitiva voltada à reprodução da vida biológica, caracterizada fundamentalmente pelo dispêndio de força física. Esta dimensão da atividade humana estaria fundada em necessidades essencialmente biológicas e teria o perfil de uma atividade que envolve a coação do próprio homem; enfim, esta atividade é entendida como um fardo. É sabido que Marx em diversas obras deixa clara sua posição frente a esta problemática. Nos *Grundrisse*, por exemplo, a crítica dirigida a Adam Smith mostra o teor de sua consideração a respeito dessa questão, quando argumenta que o economista inglês confunde a coação imanente à atividade, com aquelas coações contingentes e históricas, que se caracterizam fundamentalmente pela hostilidade extrínseca, proveniente de fora da atividade laborativa propriamente dita (basta pensar nas formas de opressão das sociedades escravista, feudal e capitalista, que constituem todas elas, formas distintas de apropriação tanto do produto como da atividade do trabalhador). Diz Marx:

Adam Smith concebe o trabalho psicologicamente, em função do prazer e da dor que produz no indivíduo. Todavia, além desta relação afetiva para com sua atividade, ele é alguma outra coisa mais – em primeiro lugar, um para-outro, pois o puro sacrifício de A não teria nenhuma utilidade para B; em segundo, lugar, uma determinada

relação sua com a coisa mesma que refunde, e para com suas próprias disposições para o trabalho. Ele é positivo, atividade criadora (MARX, 1986, p. 104).

Em Arendt também está ausente essa diferenciação, mas com o agravante de que sua concepção leva tais considerações a patamares não encontrados em Smith. No pensamento de Arendt, a ideia é levada a tal nível de radicalidade, que a escravidão, por exemplo, passa a ser explicada pelo fato de alguns homens serem condenados a essa atividade, porque aqueles que os dominam não estão dispostos a lidar com os esforços impostos por essa condição inumana². Passa longe dos olhos de Arendt a afirmação marxiana de que esta coação extrínseca ao processo de trabalho é precisamente o fator que transforma o ato de objetivação dos homens em momento de sua negação.

Em Marx, o tema central é a crítica ao trabalho alienado. Muito embora o trabalho seja compreendido como uma dimensão ineliminável e crucial para o ser social, ele não pode ser considerado fora do contexto histórico e social no qual se efetiva a atividade prática humana. Diferentemente do modo como compreende Arendt, não é a atividade do trabalho, seu transbordamento e sua transposição para outras esferas, a desvirtuadora do processo social humano; diametralmente oposta a tal posição, Marx considera que pelo fato desta instância da atividade prática social já se encontrar desvirtuada, ser acima de tudo uma atividade alienada, o humano não se realiza humanamente no mundo.

Vale ainda acrescentar que no bojo de suas considerações a respeito do naturalismo da definição marxiana de trabalho, encontra-se outra questão importante, na qual Arendt acrescenta que Marx herdou a ideia smithiana do trabalho produtivo e improdutivo. Para ela, esta distinção constitui o ponto de maior proximidade alcançado pelo pensamento marxiano da diferenciação entre *labor* e *work*, muito embora esteja “eivada de preconceito”, pois carrega em si profundo desprezo pelos “criados servis”, uma vez que esses são vistos como “convivas ociosos... que nada deixam através de si em troca do que consomem” (SMITH *apud* ARENDT, 1997, p. 97). Nas mesmas páginas Arendt nos lembra de que Smith define o trabalho produtivo como “produtor

² “À diferença de toda forma de exploração capitalista, que persegue primeramente fins econômicos e serve ao enriquecimento, os Antigos exploravam os escravos para liberar completamente os senhores do trabalho [Arbeit.], de maneira que esses pudessem entregar se à liberdade do político” (ARENDT, 1997, p. 69).

de mercadorias”, entendendo por isso que só é produtivo o trabalho criador de um objeto, ou seja, de um bem material que perdura tempo suficiente para ser trocado como mercadoria; no caso dos ‘criados servis’, o resultado do seu trabalho não representa a produção de uma coisa a ser vendida, pelo contrário, é um trabalho consumido durante a sua operação. Essas noções revelam de modo indireto o critério da diferença entre *labor* e *work*.

Estes seriam, no entendimento de Arendt, aspectos comuns tanto a Marx quanto a Smith, muito embora em Smith tais afirmações não tenham a força e importância assumidas pela obra de Marx. O problema maior do pensamento marxiano, prossegue Arendt, consiste em que mesmo de posse de uma noção que contém o critério decisivo para diferenciar *labor* e *work*, o pensador alemão não foi capaz de perceber a diferença ‘fundamental’ contida no interior das noções de trabalho improdutivo e produtivo, isto é, o fato de a primeira, por estar assentada na produção de objetos destinados à manutenção da vida, condizer com o *labor*, e a segunda, por implicar maior durabilidade dos seus produtos, ser condizente com o *work*. Sua filosofia estaria, pois, fundada sobre a confusão primordial provocada pela indistinção dos dois termos, e o que é pior, na interpretação arendtiana, Marx termina fundindo uma noção na outra. Tudo isso teria sua origem no fato de Marx ter determinado a produtividade do trabalho introduzindo de modo muito peculiar o critério da durabilidade – que é exclusivo do *work* – nesta atividade. Valendo-se da condição histórica “que tirou o *labor* de seu esconderijo e o guindou à esfera pública”, ele colocou no centro da discussão o problema da durabilidade dos meios de reprodução da própria vida, em detrimento da consideração, para ela mais que necessária, da durabilidade dos produtos do *work*. Diz a autora, que segundo:

Marx, é a própria atividade do labor, *independentemente de circunstâncias históricas* e de sua localização na esfera privada ou na esfera pública, possui realmente uma ‘produtividade’ própria, por mais fúteis ou pouco duráveis sejam seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, 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 do que o necessário à sua reprodução (ARENDR, 1991a, p. 99, *grifo nosso*).

De acordo com esta argumentação, Marx entende a “força de trabalho” – para Arendt, uma aptidão natural – como o critério da produtividade. Ou seja, sua definição não se baseia “na qualidade ou caráter das coisas que produz”, mas “no excedente potencial inerente à forma de trabalho humana” (ARENDDT, 1991a, p. 105). Assim, Marx fechou as portas para a real compreensão da diferença entre *work* e *labor* e, desse modo, seria tributário da tradição geral da era moderna que lega inadequadamente as características do *homo faber* ao *animal laborans*.

Não há como deixar de refutar estas considerações profundamente problemáticas de Arendt à obra marxiana, pois de modo bastante claro, ao introduzir termos e noções completamente estranhos ao pensamento marxiano, ela não apenas compreende de forma inadequada, como também omite passagens essenciais que revelam o que Marx realmente entende por trabalho produtivo. Por exemplo, Arendt desconsidera completamente ao analisar o problema, a importante demonstração marxiana – amplamente analisada em *Teorias da mais valia* – de que Adam Smith estabelece um duplo critério de diferenciação entre trabalho produtivo e improdutivo, o que gera em seu pensamento uma profunda dubiedade e imprecisão. A primeira diferenciação estabelecida por Smith baseia-se na definição do trabalho produtivo como uma atividade que cria valor, enquanto que a segunda definição está baseada no trabalho como produtor de mercadorias; esta última definição é precisamente aquela que contém o critério da durabilidade e da permanência do objeto no mundo, tal como tematizado por Arendt. A autora negligencia essa dupla definição que se encontra de forma entrelaçada no pensamento de Smith, privilegiando em suas considerações a segunda definição, atribuindo-a de uma forma não demonstrada a Marx.

Cabe, portanto, remeter as elaborações de Arendt às considerações de Marx sobre este problema. Em relação à definição do trabalho produtivo como atividade que cria valor, Marx afirma que o

trabalho produtivo não é mais do que a expressão abreviada para indicar o conjunto de relações e o modo com que a força de trabalho figura no processo capitalista de produção /.../

e logo em seguida acrescenta tornando mais claro seu entendimento:

o trabalho produtivo - no sistema capitalista de produção - é portanto o trabalho que produz mais valia para aquele que o emprega, o trabalho que transforma as condições objetivas de trabalho em capital e o seu possessor em um capitalista, isto é, o trabalho que produz o seu próprio produto como capital (MARX, 1954, tomo I, p. 383).

Contra tudo o que entende Arendt, a passagem acima serve para indicar que a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo não constitui de modo algum uma concepção particular de Marx, algo que ele assume ou herda de Smith ou da tradição moderna, enquanto ponto de partida teórico para a construção de sua economia. Sua posição é extremamente adversa a este tipo de interpretação, pois quando o autor analisa este conceito interroga sobre a forma das relações de produção no interior do sistema do capital e não por uma característica inerente ao processo de trabalho entendido em seu sentido mais geral. Assim, essa distinção não constitui uma atribuição universal e a-histórica do trabalho, muito pelo contrário, ela corresponde ao reconhecimento de uma realização específica e datada das relações de produção, isto é, à forma de sua efetivação no interior da sociedade capitalista. É exatamente isso que ele reconhece como a grande contribuição do pensamento de Adam Smith, ou seja, Marx vê como correta a determinação do trabalho como uma atividade que “acrescenta algo ao valor do objeto sobre o qual é aplicado”.

Por outro lado, quanto à segunda definição – àquilo que Arendt designa como o critério da durabilidade ou permanência do objeto no mundo – de acordo com Marx, Smith introduz um critério completamente estranho à sua primeira definição de trabalho produtivo. Em *Teorias da mais valia*, Marx contrapõe à concepção de Smith aquilo que ele designa como trabalho materializado:

A materialização do trabalho não pode todavia ser concebida do mesmo modo como a concebe Smith. Quando nós falamos da mercadoria como trabalho materializado – no sentido do seu valor de troca – não entendemos senão um modo de existência que tem lugar na representação, isto é, algo puramente social que não tem nada a ver com sua realidade física; a mercadoria é representada como um determinado *quantum* de trabalho social ou de dinheiro. Pode ocorrer

que o trabalho concreto, de que ela é o resultado, não deixe nenhum traço na mercadoria (MARX, 1954, tomo I, p. 269).

Marx, na sequência, faz menção ao trabalho de transporte de mercadorias que não deixa nenhum traço específico no objeto, mas nem por isso deixa de ser trabalho produtivo na medida em que acrescenta valor à mercadoria. Trata-se, na verdade, da autonomização de um dos momentos do processo produtivo, que envolve desde a fabricação até os meios de transporte necessários para levar a mercadoria ao consumidor. Com isso, busca demonstrar como a segunda noção estabelecida pelo pensador inglês não se encontra mais no interior da definição do trabalho produtivo e improdutivo pertinente às relações de produção do sistema do capital, ou para usarmos seus termos, Smith “se distancia, portanto, da determinação formal, da determinação do ‘operário produtivo’ do ponto de vista da produção capitalista” (MARX, 1954, tomo I, p. 260-261), e nessa medida, sua definição torna-se uma diferenciação desprovida de sentido quanto às determinações próprias à esfera da economia – coerente talvez com dada dimensão moral, e precisamente por isso falsa. Essas passagens revelam com clareza que para Marx não existe sentido nessa segunda diferenciação; menos sentido ainda existe em afirmar que ele compartilha da visão smithiana, como entende Arendt.

Independentemente da questão de saber a quem pertence a razão nas definições dos atributos decisivos do ser social, a polêmica que Arendt abre contra Marx é em larga medida desprovida de fundamento. Não há como defender ou tomar como razoável uma posição que determina e constrói todas as consequências de sua crítica baseada na ideia equivocada de que em Marx o trabalho é “a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano” (ARENDR, 1997, p. 15). Quase toda a argumentação da autora contra Marx pode ser refutada de imediato, pois em Marx o trabalho não pode ser reduzido a mero esforço orgânico, ao simples dispêndio de energia dirigida à reprodução da vida. É difícil compreender porque Arendt simplesmente desconsidera passagens – certamente conhecidas por ela – claras das determinações de Marx a respeito dessa questão. Por exemplo, a noção de trabalho alienado, questão central que permeia quase toda a obra marxiana, na qual se demonstra como tal complexo possui dependência evidente das circunstâncias históricas, passa totalmente despercebida por Arendt. Somente a percepção desta noção seria suficiente para dar a rele-

vância necessária tanto aos equívocos de interpretação presentes em Arendt, quanto para destacar a profunda diferenciação entre a análise marxiana e a teoria da autora. Em Arendt, não há alienação no trabalho, mas a exacerbção de seus princípios constitutivos (atividade calcada em meios e fins) leva à obnubilação da condição mais elevada do homem, qual seja a ação enquanto liberdade, que constitui o sentido do político propriamente dito.

Os aspectos aqui relatados são suficientes para sugerir que a posição de Arendt revela-se profundamente problemática na medida em que a rígida oposição por ela estabelecida entre *labor*, *work* e *ação* concede um caráter quase idealista³ às suas proposições, pois opõe de modo absoluto a natureza ao mundo do homem, concebendo a moderna dominação do trabalho como a destruição ou destituição do mundo do homem. Do mesmo modo, a divisão do trabalho em *work* e *labor*, se comparadas à análise da categoria do trabalho em Marx, é totalmente desprovida de razão, pois no trabalho os aspectos e determinações biológicas nunca aparecem no interior desta atividade de forma isolada. Em Marx, as necessidades oriundas da condição biológica do homem mantêm-se como necessidade do organismo, mas no plano do ser social ela é sempre saciada de modo especificamente social, a partir de produtos gerados por uma atividade também especificamente social. Isso condiz com a tese marxiana segundo a qual a fome é sempre, em última instância, fome social, assim como todo carecimento humano. Com base nestas observações, podemos dizer que Arendt concede excessiva relevância às finalidades do produto – isso a partir da noção do tempo de permanência do produto no mundo, assim como o *quantum* humano de transformação se encontra nele presente – em detrimento da consideração da forma pela qual ele é produzido e do modo como é consumido. Há, por exemplo, grande diferença entre a fome saciada com carne crua e aquela saciada com carne cozida. Mesmo o ato da reprodução orgânica do homem já contém em si, de modo ineliminável, o caráter essencialmente social. Esta ação do homem junto à natureza não seria mero ato reprodutivo, mas conteria em si os aspectos da própria potencialidade humana de construir o seu mundo e edificar a sua própria subjetividade. Em Marx, a necessidade das determinações naturais aparece sempre como possibilidade para o homem

³ Afirimo isto apenas como analogia ao autêntico idealismo alemão (particularmente de Kant), que em alguns momentos da obra da autora parecem parametrar seu raciocínio e suas argumentações.

refundar sua própria naturalidade. Sob esta perspectiva não seria incorreto dizer que para Arendt a liberdade consiste em liberdade da necessidade natural. Isso significa um retorno a concepções da liberdade pré-hegelianas (e neste sentido, porque não dizer de um retorno a Kant), no instante em que reflete de modo claro a ausência do entendimento da necessidade como possibilidade, ou seja, como fundamento da própria liberdade homem, que por meio de sua atividade prática, sensível, produz a si mesmo e a seu mundo⁴.

Se fizermos aqui o caminho inverso, ou seja, analisar o pensamento de Arendt à luz das determinações presentes na obra de Marx, vemos que a crítica marxiana ao pensamento idealista serve como medida para a construção de uma crítica a Arendt, pois ao que tudo indica no interior de seu pensamento, salvo um melhor juízo,

é isolado o papel ativo do homem nesse processo, a estrutura alternativa da sua prática é destacada dos fatos da realidade que efetivamente a colocam em movimento, assim como dos efeitos e contra-efeitos objetivos sobre os sujeitos desta atividade, para quem é construída como base do seu ser e devir uma indefinível, infundada, autonomia (LUKÁCS, 1976, tomo II, p. 181).

Essa que, se levada aos extremos, conduz à concepção segundo a qual “a essência seria constituída por comportamentos ideológicos ‘puramente espirituais’, enquanto que a luta real dos homens reais pela própria vida é posta em segundo plano como um desprezível submundo da existência” (LUKÁCS, 1976, tomo II, p. 482).

⁴ Arendt não ignora o problema filosófico aqui apontado; pelo contrário, em seus textos ela denuncia com clareza como a rígida contraposição entre liberdade e necessidade, que nos tempos modernos vem a ser identificada com a antítese entre liberdade e arbitrariedade, perduraram como modelos ideológicos que fundamentaram a própria existência dos estados totalitários (ARENDR, 1997, p. 72). Não estamos afirmando portanto, que ela desconhece o problema, mas afirmamos que a autora não admite o fato de a gênese da liberdade humana ter como fundamento este jogo entre necessidade (das leis naturais) e liberdade (atividade criadora humana) existente no processo de trabalho.

Marx e a determinação da politicidade

É claro que nossa análise, por uma questão de delimitação do objeto, deve ater-se às considerações específicas acerca do trabalho, não podendo penetrar de modo mais acurado na compreensão do problema da determinação das efetivas relações existentes entre a base econômica e as superestruturas sociais em Marx, tarefa necessária para contrapor de modo mais preciso as definições de Arendt. Aqui compete tão somente levantar o problema, pois este só poderia ser apresentado com maior adequação através da análise criteriosa da determinação da política ou da ideologia no interior do pensamento marxiano. Apenas para não encerrar sem referência a esse conjunto de problemas, caberia remeter ao leitor as considerações feitas pelo filósofo húngaro George Lukács a respeito do tema. Lukács observa a propósito:

a prioridade ontológica da economia, indicada por Marx, não contém em si nenhuma relação de hierarquia. Ela diz simplesmente que a existência social da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo da reprodução econômica, que toda a superestrutura é impensável sem economia; ao mesmo tempo, por outro lado, afirma-se que a essência do ser econômico é de tal natureza que não pode se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, corresponda a esse ser econômico (LUKÁCS, 1976, tomo I, p. 389-390).

Tal tese corresponde ao estabelecido por Marx em *A ideologia alemã*, onde afirma o pressuposto ontológico essencial segundo o qual os indivíduos vivos e ativos, em sua atividade prática social, confirmam e produzem seu ser e seu saber por meio da realização e efetivação de objetos sensíveis. Sua teoria opõe-se assim à concepção de que “as ideias, os pensamentos e os conceitos produzem, determinam, dominam a vida real dos homens, seu mundo material, suas relações reais” (MARX, 1969a, p. 26), ideias estas comuns tanto a Hegel como ao neohegelianos a quem ele critica abertamente em seu texto. Este pressuposto é o reconhecimento de que as representações que os homens fazem de suas relações são frutos de determinações provenientes de relações reais e concretas. Deste modo, os homens, enquanto produtores dos próprios meios de vida, produzem como resultado de sua atividade não apenas objetos, mas também suas ideias e representações, isto é, estabele-

cem a partir de sua prática sensível e objetiva o campo de possibilidades do pensamento e de suas relações. Diz Marx, em *A ideologia alemã*, que:

A produção de idéias, de representações e da consciência está, de início, diretamente e intimamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo um povo (MARX, 1969a, p. 26).

Não há nessas determinações uma definição que oponha como formas excludentes ambas as instâncias da atividade social, mas a diferenciação entre momentos específicos “intimamente entrelaçados”, a tal ponto que “as representações, o pensamento, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem como emanção direta de seu comportamento material” (MARX, 1969a, p. 26). Não existe unilateralidade de determinação, pois uma vez surgidas, as outras instâncias da atividade do ser social passam também a determinar o processo social, só que sempre na forma da reciprocidade, sempre a partir da inter-relação, nunca sob a forma da total e completa autonomia e independência que constituiria por si a essência formadora dos modos humanos de interação. Não há *descontinuidade* entre a atividade *espiritual* e a atividade *material* – esses são termos de Lukács. O homem ao transformar seu mundo transforma igualmente suas representações e seu pensamento. Demarcando esse mesmo sentido aqui salientado, mais à frente Marx conclui:

Desse modo, a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (MARX, 1969a, p. 26-27).

Não possui história no sentido de uma história que se realize em

separado ou de modo autônomo, completamente independente do desenvolvimento da produção material humana. Assim, o pensamento e os produtos do pensamento são reconduzidos para suas reais e efetivas relações. Não do modo como entende Arendt, ou seja, como determinismo da base econômica, mas a partir da ideia da preponderância do momento material. Para estabelecer, em termos bem claros, a forma do entendimento marxiano das relações entre a base material e as superestruturas sociais, é necessário entender que Marx vislumbra no modo como os indivíduos manifestam a própria vida o momento preponderante da dinâmica social, o que não elimina a reciprocidade de determinação do momento ideal sobre a própria esfera da economia. Contrariamente à ideia, segundo a qual a superestrutura da sociedade seja mero reflexo passivo da base econômica, Marx considera que ela pode atuar, retroagir, sobre a estrutura material, sempre, entretanto, com base nas situações, possibilidades ou impedimentos tornados possíveis por essa última. Assim, pensamento e vontade, elementos essenciais da ideologia e da política, não são meros epifenômenos, despossuídos de todo poder sobre a esfera que os engendra.

O esforço de Marx consiste em elucidar a forma como as categorias constitutivas do ser social são engendradas, assim como desvendar o modo como estas categorias se determinam reciprocamente, pondo em destaque os complexos e as dinâmicas que conferem a necessidade de sua existência, ou seja, as determinantes decisivas que os levam a serem tal como são. Retornando ao tema central do nosso texto, podemos dizer com base nestas referências, essenciais para compreensão do arcabouço teórico de Marx, que em todo o percurso da obra marxiana verifica-se a percepção de que o polo determinante do ser do homem não se localiza exclusivamente no “político” propriamente dito, mas na sociabilidade em sua totalidade. Em outras palavras, a política – sua gênese, dinâmica e processualidade – deve ser pensada no interior das relações mais gerais da totalidade do ser social.

No pensamento marxiano se verifica desde os seus primórdios uma expressiva tendência a considerar todo este conjunto de problemas “para além das fronteiras de uma estrita teoria política”. Na crítica a Hegel, de 1843, estes aspectos aparecem de forma evidente. Sumariamente, pode-se dizer que Marx rejeita em Hegel a ideia de que o Estado determina a sociedade civil, invertendo a ordem determinativa desta tese, quando assume que a “sociedade civil determina o Estado”. Ideia que culmina no interior desta

crítica na distinção entre a “revolução parcial” da sociedade – “a revolução meramente política, que deixa em pé os pilares do edifício” – e a “revolução radical – “a emancipação humana geral”. A parcialidade da revolução política denuncia a não-preeminência do princípio da política no interior do pensamento marxiano.

Conteúdo semelhante pode ser encontrado também no artigo que Marx escreve contra Arnold Ruge – *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”, por um prussiano* –, no qual explicitamente o autor declara que o fundamento no qual a política se apóia tanto para compreender a realidade onde está imersa, quanto para sugerir supostas transformações no meio social em que vive é a vontade, critério este que expressa muito mais a incapacidade dos homens de levarem a termo suas adversidades, do que o âmbito privilegiado onde tais adversidades podem encontrar resolução.

O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral e, portanto, mais perfeito seja o entendimento político, tanto mais acreditará na onipotência da vontade, tanto mais resistirá em ver as barreiras naturais e espirituais que se levantam diante dela, mais incapaz será, por conseguinte, de descobrir a fonte dos males sociais (MARX, 1976, p. 402).

A propósito desse conjunto de questões seria importante remeter aqui o leitor ao texto de Chasin, “*Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*”, no qual o autor, a partir de cuidadosa leitura dos textos de Marx, revela a existência no interior do pensamento marxiano da determinação onto-negativa da politicidade:

Tratando-se de uma configuração de natureza ontológica, o propósito essencial dessa teoria é identificar o caráter da política, esclarecer sua origem e configurar sua peculiaridade na constelação dos predicados do ser social. Donde, é onto-negativa, precisamente, porque exclui o atributo da política da essência do ser social, só o admitindo como extrínseco e contingente ao mesmo, isto é, na condição de historicamente circunstancial; numa expressão mais enfática, enquanto predicado típico do ser social, apenas e justamente, na particularidade do longo curso de sua pré-história. É no interior da intrincada trajetória dessa pré-história que a politicidade adquire sua fisionomia plena e

perfeita, sob a forma de poder político centralizado, ou seja, do estado moderno (CHASIN, 1995, p. 367-368).

Em outro texto do mesmo autor, encontramos um apanhado de uma série de anotações de Marx a respeito da política no mundo grego, que como vimos são elementos importantes para as formulações de Arendt a respeito da política. Reproduzir estas considerações nos auxilia no cotejamento aqui proposto entre o pensamento de Arendt e Marx.

por seus limites, debilidades e incipiências intrínsecas, a comunidade antiga (o exemplo grego é a melhor iluminura) não é socialmente auto-sustentável, é incapaz de se sustentar e regular exclusivamente a partir e em função de suas puras e específicas energias sociais. Esta incapacidade ou limite social engendra, a partir de si mesma, em proveito e em vista da estabilidade comunitária, uma dessubstanciação social como força extra-social – uma desnaturação e metamorfose de potência social em força política. Ou seja, esta é uma força social que se entifica pelo desgarramento do tecido societário, dilaceração naturalmente determinada pela impotência deste, e que, enquanto poder, se desenvolve tomando distância (variável de acordo com os modos de produção) da planta humano-societária que o engendra (mesmo na democracia direta) e a ela se sobrepõe, como condição para o exercício de sua função própria – regular e sustentar a regulação. Força social usurpada e presentificada como figura político-jurídica que forma com a sociedade *stricto sensu* um indissolúvel cinturão de ferro, cujos segmentos ou elos não subsistem em separado (CHASIN, 2000, p. 169-170).

Na Grécia antiga quando os homens se põem a fazer política expressam por esta via a perda de seu próprio ser, a insustentabilidade de sua própria vida genérica, que passa deste modo à forma de uma expressão abstrata, onde a vida política do homem aparece separada da vida privada do homem. A política é neste sentido a expressão cabal da vida cindida. A vida política corresponde a um modo específico de efetivação do ser social, nela a capacidade de autodeterminação humana encontra-se totalmente alienada.

No mundo grego, esse aspecto de autodeterminação aparece de forma

mais clara no problema da escolha entre aristocracia e democracia como critério de organização do espaço público da *polis*, que surge prevalentemente como uma necessidade de equacionamento dos conflitos sociais. Este dilema encontrava-se ligado à necessidade de, em dadas épocas (principalmente nos períodos de guerras), promover a acumulação de riquezas nas mãos de poucos (que financiavam grande parte das campanhas militares), o que favorecia a opção pelo sistema aristocrático. Porém, este sistema levava à pauperização da maior parte dos cidadãos, levando também à sua exclusão nos processos decisórios da *polis*. A democracia exigia a contenção do acúmulo de riquezas nas mãos de poucos, o que era realizado por meio da intervenção direta sobre a concentração da riqueza, que conseqüentemente, oprimia o próprio processo produtivo.

Devem os poucos, porque mais capazes, governar a todos, assim aumentando e consolidando suas vantagens sociais? Devem os muitos, apesar de suas menores habilitações, dirigir autogestivamente a sociedade? Em tal caso, como fazer que os ricos sejam suficientemente solidários com a sociedade para continuar arcando com o peso de sua sustentação econômica, sem a contrapartida de vantagens políticas? [...] O populismo grego conduziu a concepções redistributivas da riqueza, através de várias modalidades de tipo, predominantemente, requisicional e espoliativo. Mas não conduziu a concepções alternativas no que diz respeito à produção da riqueza. Assim, quando importava reconstituir o estoque de bens e não era possível obtê-los por apropriação de terceiros, os gregos não encontravam outra solução senão a de deixar que os oligarcas voltassem a dispor de condições de acumulação privada. O semigolpe de Estado dos 400, em Atenas, na crise do ano 411, foi em grande parte determinado pela convicção, por parte da plebe, de que somente a restauração da oligarquia permitiria financiar os altos custos da guerra, depois da catástrofe da expedição à Sicília, em 413 (JAQUARIBE, 1982, p. 26).

Interessante observar em tal apontamento forte proximidade com a determinação de Marx em relação à característica que, segundo ele, constitui o eixo fundamental do modo de produção da Grécia Antiga:

entre os antigos não encontramos uma única investigação a propósito

de qual seria a forma de propriedade mais produtiva, que geraria o máximo de riqueza. A riqueza não constituía o objetivo da produção. [...] A pesquisa sempre buscava saber qual o tipo de propriedade que geraria os melhores cidadãos”. E arremata, faceando com os tempos do capital: na Antigüidade, “o homem sempre aparece, por mais estreitamente religiosa, nacional ou política que seja a apreciação, como o objetivo da produção”, enquanto, no “mundo moderno a produção é o objetivo do homem, e a riqueza o objetivo da produção (MARX *apud* CHASIN, 2000, p. 168).

Entender porque Marx lega à política o caráter de inautenticidade das relações entre os homens, requer compreender a gênese da politicidade. No mundo grego, tão aclamado como berço da democracia, do pensamento político etc., Marx identifica a gênese da política como um modo artificial, ou um subterfúgio, para lidar com problemas que não encontravam equacionamento na sociedade grega, qual seja, a manutenção do equilíbrio entre equidade social e a produção social da riqueza. Tal aspecto não passa desapercebido aos olhos de Arendt, porém nenhuma consequência mais decisiva é tirada de tal percepção:

O decisivo da liberdade política [dos gregos] é seu vínculo a um espaço. Quem abandona sua polis ou é expulso perde não somente seu lar ou sua pátria, mas também o único espaço que podia ser livre; perde a companhia dos que eram seus iguais. *Mas para sua vida e para o cuidado de sua existência este espaço da liberdade era tão pouco necessário ou indispensável que constituía muito mais um impedimento. Os gregos sabiam por experiência própria que um tirano razoável (o que nós chamamos de um déspota ilustrado) era uma grande vantagem para a prosperidade da cidade e para o florescimento das artes tanto materiais como intelectuais.* Só que assim se acabava com a liberdade. Expulsava-se os cidadãos de seus lares e o espaço em que se dava o trato livre entre os iguais, a *ágora*, caía deserto. A liberdade já não tinha espaço e isto significava que já não havia liberdade política (ARENDDT, 1997, p. 71, grifo nosso).

Ao atentar para a questão dos incômodos da democracia grega, Aren-

dt não apenas resvala no problema das origens da decadência da Grécia antiga, mas indica as próprias incongruências da politicidade grega frente ao problema do desenvolvimento tanto material como intelectual de sua sociedade. A manutenção da liberdade assume a contraface do impedimento da prosperidade da cidade, Porém ela não vê nisso a dimensão contraditória provedora da própria gênese da politicidade dos gregos, mas apenas seu elemento dissolutivo, ou a dubiedade da efetivação da liberdade na polis grega. Vale observar que o conceito de liberdade aparece como antagonico à “prosperidade da cidade”, ou seja, ao desenvolvimento da riqueza material e espiritual humana em sua plenitude, desse modo, mais uma vez, Arendt situa a liberdade para além de qualquer dimensão assumida pela necessidade na sociabilidade. Em outras palavras, para Arendt o fato de que na sociedade grega tais elementos possam existir separadamente, conduz à ideia de que esta dupla dimensão humana – econômica e política – não se encontra necessariamente entrelaçada, cada uma pode e deve resolver suas contingências e contradições em sua própria especificidade funcional. Conceder a cada uma delas seu devido lugar e equacionar seus problemas no âmbito específico de suas funções, esta parece ser a tese da autora para o problema aqui esboçado. No entanto, na perspectiva marxiana, a história da Grécia antiga nos permitiria colocar para Arendt a seguinte questão: como se poderia falar de liberdade enquanto algo positivo, se a liberdade política se vê incapaz de gerar uma prosperidade similar àquela produzida sob as ordens de um tirano? Há em Marx um claro vínculo entre estas instâncias. A diferença fundamental de seu pensamento com as teses de Arendt consiste na afirmação da impossibilidade de pensar tais esferas separadamente; em sua totalidade elas constituem um complexo de complexos ineliminavelmente articulados. A esfera da política é expressão real – efetivada e efetivadora – de um conjunto mais amplo e determinante de contradições inerentes à totalidade social.

Em Marx encontramos, pois, a crítica ontológica do princípio político, da forma pela qual o entendimento político aborda, considera e intervém na realidade social. A política perde o estatuto de determinação essencial do homem, para aparecer como o resultado contraditório de pressupostos histórico-sociais, pois é acima de tudo, uma contingência histórica posta por um modo específico de configuração da sociabilidade. Motivo pelo qual, em Marx, o real sentido da revolução social implica a superação da política, opondo-se

desse modo à ideia da simples revolução democrática para além do próprio estado. A revolução impõe a tarefa imprescindível da reapropriação das forças sociais – incluídas aí as próprias forças da atividade material – tarefa essencial para alcançar a emancipação do homem. Neste sentido, a produção da “autenticidade” da vida social não se põe para além da esfera da atividade material, pois para ele – diferentemente de Arendt – não é esta atividade que pela primazia de seus elementos constitutivos na sociedade domina e depõe o plano da interação social dos homens, mas é o modo pela qual tal atividade se põe na sociabilidade capitalista o derradeiro obstáculo para a autoconstrução efetiva do homem, ou seja, para emancipação dos indivíduos humanos. A livre interação dos indivíduos, princípio central da prospectiva humana tal como entende Marx, compreende um arco que vai desde a profunda transformação dos processos de interação dos homens com a natureza até as dimensões espiritualmente mais elevadas das inter-relações estabelecidas pelos homens.

Em suma, o que Marx considera em sua obra não é simplesmente a destituição da política, como pensa Arendt, mas a destituição da substancialidade do “político”. A política não constitui o âmbito da resolubilidade dos problemas humanos, mas é a expressão de conflituosidade. É ao mesmo tempo o meio pelo qual, nas condições postas pela atualidade, pode-se deflagrar um processo cujo objetivo é a efetivação da perspectiva da autêntica emancipação dos indivíduos.

Colocando de lado elementos importantes, poderia parecer que o que Arendt repudia na política que se efetivou ao longo dos tempos, possui conotação semelhante à crítica marxiana da política. Aparentemente os motivos pelos quais Marx não considera a política atributo ontológico do ser do homem, em Arendt assume o caráter de desvirtuamento do político, pois ambos acusam em seu tempo a subsunção dos homens às condições impostas pelas necessidades da economia capitalista. No entanto, seus motivos e argumentos são distintos tanto na raiz como nos resultados de suas respectivas teorias. Em Arendt, apesar de a política não ser atributo inerente ao ser do homem, mas algo a ser construído, o político é compreendido como algo capaz de elevar e efetivar a condição humana a um patamar superior. Há, portanto, uma atribuição onto-positiva da politicidade – não no sentido de atributo inerente ao homem, mas como qualidade efetivadora do autenticamente humano – onde o fundamento central da política encontra-se na identidade com a própria noção de liberdade. Além disso, vale acrescentar,

a obra de Arendt tem como base o resgate da autonomia do problema do político, tal aspecto a coloca também como crítica radical da tese marxiana do fim da política. Não importa se Arendt compreendeu corretamente os princípios críticos de Marx, o fato é que para Arendt a política se constitui como problema que possui fundamentação própria, isto é, não derivada, e sobre a base de tal entendimento do político, a vigorosa recusa do pensamento de Marx se ergue como momento de refutação de toda tradição que lega à dimensão política o caráter de determinação secundária nos processos sociais.

Fica evidente por que aos olhos de Arendt a teoria de Marx – assim como as teorias marxistas predominantes – não poderia aparecer senão como uma “monstruosidade economicista”, fruto do vínculo acrítico e pouco refletido do pensador alemão com o cientificismo em voga de seus tempos. Entretanto, por tudo o que estabelecemos até aqui, constitui grande erro considerar Marx herdeiro das tendências de seus tempos, pois claramente seu pensamento se diferencia da tradição dos modernos.

Esse traçado marxiano é o oposto, sem dúvida, de qualquer expressão própria ao âmbito secularmente predominante da determinação onto-positiva da política, para a qual o atributo da politicidade não só integra o que há de mais fundamental do ser humano-societário – é intrínseco a ele – mas tende a ser considerado como sua propriedade por excelência, a mais elevada, espiritualmente, ou a mais indispensável, pragmaticamente; tanto que conduz à indissolubilidade entre política e sociedade, a ponto de tornar quase impossível, até mesmo para a simples imaginação, um formato social que independa de qualquer forma de poder político (CHASIN, 1995, p. 367-368).

Fica em aberto, no entanto, uma vez explicitadas as diferenças dos fundamentos e procedimentos das questões atinentes ao humano, saber a quem pertence a razão. O que realizamos aqui foi tão somente o primeiro momento em direção a uma resposta mais definitiva. Porém, cremos ter deixado clara a forte filiação desse texto ao pensamento de Marx, fato que não impede de perceber no movimento da obra de Arendt aspectos importantes, seja na forma da recolocação do problema do político, seja na atualização e tratamento dos problemas de nossos tempos – tal como a importante contraposição da autora aos totalitarismos – ou ainda, na forma de uma crítica aos desvarios

do marxismo predominantes ao longo do século XX – principalmente sob a voga stalinista e seus derivados.

Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991a.

_____. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. *¿Qué es política?*. Traducido por Rosa Sala Carbó. Ediciones Paidós: Barcelona, 1997.

_____. *Tra passato e futuro*. Roma: Garzanti Editori, 1991b.

CHASIN, José. Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica. In: _____. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.

_____. O futuro ausente. In: _____. A determinação onto-negativa da politicidade. *Revista Ad Hominen*, Tomo III – Política. São Paulo: Estudos e Edições Ad Hominen, 2000.

JAGUARIBE, Helio. A democracia de Péricles. In: _____. (Org.). *A democracia grega*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

LUKÁCS, George. *Per l'ontologia dell'essere sociale*. Roma: Editori Riuniti, 1976.

MAGALHÃES, Teresa Calvet. A categoria de trabalho (labor) em H. Arendt, *Revista Ensaio*, São Paulo, n. 14, p. 131-168, 1985.

MARX, Karl. *Das Kapital - kritik der politischen Ökonomie (Buch I)*. Marx-Engels Werke, Band 23. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1969.

_____. *Die deutsche Ideologie*. Marx-Engels Werke, Band 3. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1969a.

_____. Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen«. Marx-Engels Werke, Band 1. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1976.

_____. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica. In: _____. *Opere (XXIX - XXX) Scritti economici de Karl Marx 1857-1859*.

Roma: Editori Riuniti, 1986.

_____. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*; MEGA I, 2; Berlin: Dietz Verlag, 1982.

_____. *Storia delle teorie economiche*. Torino: Giulio Einaudi Editori, 1954.

SMITH, Adam. *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. The Glasgow Edition of the Works of Adam Smith, v. 2/I-II. Indianapolis: Liberty Classics, 1976.

Data de registro: 27/09/2013

Data de aceite: 20/08/2014