

Abstract: from the brief characterization of the figures of freedom, anguish and responsibility, exposed in Jean Paul Sartre's *L'être et le néant*, this article aims to shed lights over the statement of the lack of foundation of the values adopted in our quotidian morality — that demans an explication of a certain ethical ressonance of the negation on the sartrean philosophy, as well the consequential human temptation to the existencial forgery, which manifests in its attempt to elide the anguish coming from the absolut freedom of the human reality.

Key-words: freedom — anguish — responsibility — values

Bibliografia

1. KIERKEGAARD, Sören. *Le concept d'angoisse*. Trad. Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1990.
2. SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Edition corrigée avec Index par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2001. (Collection Tel).
3. _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.
4. _____. *O Diabo e o Bom Deus*. Trad. Maria Jacintha. São Paulo: Circulo do Livro, 1975.

TRADUÇÃO

“Labor, work, action”

(Hannah Arendt)

Adriano Correia¹

Apresentação

Após publicar *As origens do totalitarismo*, em 1951, Hannah Arendt dedicou-se a compreender o fenômeno do político e, fundamentalmente, o significado e o espaço do político na modernidade. A partir de quando escreve o texto “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”, em 1953, adicionado à segunda edição de *As origens do totalitarismo* (1958), Hannah Arendt se lança à investigação dos elementos totalitários no marxismo, em grande parte deflagrada pelas críticas ao tratamento desigual do stalinismo em sua obra de 1951 (parcialmente sanada pelo prefácio acrescentado à edição de 1966), mas também pela desconcertante adesão de importantes pensadores alemães ao nazismo, acompanhada de tentativas de legitimação — jurídica, ontológica, etc. — da dominação totalitária. Com efeito, diz ela,

a mais séria lacuna em *As origens do totalitarismo* é a ausência de uma análise conceitual e histórica adequada do pano de fundo ideológico do bolchevismo. Todos os outros elementos que eventualmente se cristalizaram em movimentos totalitários e formas de governo podem ser vinculados a correntes subterrâneas na história Ocidental, que emergem apenas quando e onde a tradicional estrutura social e política das nações européias desmoronou. O racismo e o impe-

1. Apresentação, tradução e notas de Adriano Correia, doutor em Filosofia pela Unicamp, vinculado ao mestrado em filosofia da Universidade Federal da Bahia. E-mail: correiaadriano@yahoo.com.br

rialismo, o nacionalismo tribal dos pan-movimentos e o anti-semitismo não mantinham relação com as grandes tradições filosóficas e políticas do Ocidente. A aterradora originalidade do totalitarismo — o fato de que suas ideologias e métodos de governo eram inteiramente sem precedentes, e de que suas causas não se prestavam a uma explicação adequada em termos históricos usuais —, é facilmente ofuscada se se enfatiza demasiadamente o único elemento que tem atrás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de uma das mais importantes correntes da filosofia política Ocidental: o Marxismo. (ARENDDT *apud* KOHN 9, p. v).

O projeto enviado à John Simon Guggenheim Memorial Foundation, de onde foi extraído o texto acima, logo após a publicação de *As origens do totalitarismo*, visava à publicação de um livro intitulado *Elementos totalitários no marxismo* (*Totalitarian elements in marxism*). Com o desenvolvimento de sua investigação, Arendt tornou-se cada vez mais convicta de que Marx estava firmemente inserido na tradição, como também era seu acabamento (tendo a seu lado, nesse caso, Nietzsche e Kierkegaard). Arendt afirma, com efeito, em *Entre o passado e o futuro*, que “a tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido nas teorias de Karl Marx”, que manifestavam a intenção de abjurar a filosofia e buscar realizá-la na política (Tradition and the Modern Age. In: ARENDT 1, p. 17-18)². Por conseguinte, para compreender o lugar de Marx era necessário compreender a própria tradição, assim como a relação da tradição com o fenômeno totalitário³.

A hipótese de Hannah Arendt, mais bem desenvolvida posteriormente em *A condição humana*, é a de que a ruptura de Marx com a tradição da filosofia, partindo da *theoria* ou contemplação em direção à *praxis*, não se traduziu em uma recusa da compreensão da *praxis* como *poiésis*, da ação como fabricação, nem redundou no reconhecimento da dignidade própria ao domínio político (ARENDDT 4, p. 314). No texto “Os ex-comunistas”, publicado logo no primeiro movimento da investigação

2. Cf. p. 43-44 da tradução brasileira.

sobre o marxismo, em 1953, Arendt enfatiza que, na medida em que quando realizo uma ação nunca sei exatamente o que estou fazendo, “uma vez que ajo em uma teia de relações constituída pelas ações e desejos dos outros”; posso sempre agir politicamente, mas nunca “fazer a história” [*make history*]. Em suas palavras, “a confusão da ação política com a produção da história remonta a Marx. Ele esperava, depois de Hegel ter interpretado a história da humanidade, ser capaz de ‘mudar o mundo’, ou seja, *produzir* o futuro da humanidade. O marxismo pôde ser desdobrado em uma ideologia totalitária por causa de sua perversão, ou incompreensão, da ação política como a produção da história” (The ex-communists. In: ARENDT 2, p. 396). Tanto quanto no nazismo, o elemento decisivo é a convicção de que a história pode ser deliberadamente produzida, de que ela é obra do *homo faber*.

Como consequência de suas análises e hipóteses, ela altera o título do seu livro para *Karl Marx e a tradição do pensamento político Ocidental* (*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*). O livro nunca foi concluído, mas a influência destas incursões, que resultaram em inúmeros textos escritos e reescritos, se faz notar em obras como *Entre o passado e o futuro*, *Sobre a revolução* e, principalmente, *A condição humana*. Arendt sempre buscou se acautelar de uma associação com os antimarxistas, ex-comunistas, macarthistas, assim como de qualquer forma de atribuição a Karl Marx da responsabilidade pelo totalitarismo⁴; não apenas por intentar não fortalecer o macarthismo, em pleno vigor por ocasião de seu exame do marxismo, mas também por uma preocupação com a especificidade do conceito de *totalitarismo*, que não poderia ser simplesmente remetido a Marx ou a Platão, como deixa

3. “Poder-se-ia dizer que o problema do trabalho indica o lado político, e o problema da história o lado espiritual, das perplexidades que surgiram no final do século XVIII e emergiram completamente em meados do século XIX. Na medida em que ainda vivemos com e nessas perplexidades, que entretantes se tornaram muito mais agudas de fato, embora menos articuladas na formulação teórica, ainda somos contemporâneos de Marx. A enorme influência que Marx ainda exerce em quase todas as partes do mundo parece confirmar isso. No entanto, isso é verdadeiro apenas na medida em que escolhemos não considerar certos eventos do século XX; isto é, aqueles eventos que finalmente conduziram à forma de governo inteiramente nova que conhecemos como dominação totalitária. O fio da nossa tradição, no sentido de uma história contínua, só se rompeu com a emergência de instituições e políticas totalitárias que não podiam mais ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional”. (ARENDDT 4, p. 280-1).

entrever em *As origens do totalitarismo*. As críticas de Arendt a Marx — que partem principalmente das declarações marxianas de que “o trabalho é o criador do homem” e “a violência é parteira da história” (ARENDT 4, p. 310) — constituem um movimento complexo, profícuo e controverso do pensamento arendtiano, e seguramente demandariam uma discussão mais ampla do que a que se pode conduzir nesta apresentação⁵.

No prefácio de *A condição humana*, Hannah Arendt já anuncia que seu propósito não era fornecer respostas teóricas às perplexidades do nosso tempo, mas uma “reconsideração da condição humana a partir da posição privilegiada de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes (...) O que proponho — prossegue Arendt — é muito simples, portanto: nada mais que pensar o que estamos fazendo” (ARENDT 3, p. 5). Pensar o que estamos fazendo é, antes de tudo, considerar as implicações das transformações operadas no domínio dos negócios humanos e da vitória do *animal laborans* para a compreensão da vida desejável e para o domínio político. Em vista disto, Arendt examina as condições da vida humana sobre a Terra, a distinção entre as esferas pública e privada, o referencial da pólis; no mesmo sentido, busca elucidar o significado do trabalho, da obra e da ação, e as transformações operadas nestas capacidades humanas mais gerais, assim como na sua disposição hierárquica.

No texto “Labor, work, action”, cuja tradução apresento, a despeito de um permanente diálogo com Karl Marx e John Locke, Arendt se propõe a examinar as próprias atividades, traçando brevemente o pano de

4. Vale mencionar que, antes do terceiro capítulo de *A condição humana*, “Trabalho”, p. 79 (cito sempre a partir do original em inglês), Arendt insere a seguinte apresentação: “No capítulo seguinte, Karl Marx será criticado. Isto é lamentável em uma época em que tantos escritores que antes ganharam a vida pela apropriação, tácita ou explícita, da riqueza das idéias e *insights* marxianos, decidiram tornar-se antimarxistas profissionais; no decurso de tal processo, um deles até descobriu que o próprio Karl Marx era incapaz de se sustentar [*to make a living*], esquecendo-se por um instante das gerações de autores que ele ‘sustentou’ [*supported*]. Ante tal dificuldade, posso evocar a declaração feita por Benjamin Constant, quando se sentiu compelido a atacar Rousseau (...): ‘Certamente, evitarei a companhia dos detratores de um grande homem. Quando o acaso faz com que aparentemente eu esteja de acordo com eles sobre um único ponto, começo a suspeitar de mim próprio; e para consolar-me de parecer por um instante defender sua opinião... preciso repudiar e condenar, tanto quanto eu puder, esses pretensos auxiliares’ (‘De la liberté des anciens comparée à celle des modernes’ (1819)).”

5. Para um exame aprofundado deste tema, em português, conferir DUARTE 8 (Cap. 2: O confronto com Marx e a modernidade) e CALVET DE MAGALHÃES 7.

fundo tradicional da caracterização da *vita activa*, mirando primordialmente uma clara demarcação das atividades. O texto foi concebido para uma conferência pronunciada em 10 de novembro de 1964, em um evento na Divinity School of the University of Chicago, intitulado “Cristianity and the economic man: moral decisions in an affluent society”. Arendt respondia na conferência à pergunta “em que consiste uma vida ativa?” (cf. BERNAUER 6, p. v). Tal evento se mostrou uma ocasião ímpar para a reposição sucinta das teses fundamentais de *A condição humana* acerca das atividades humanas fundamentais, em um período em que lhe absorviam as questões morais, devido principalmente ao seu livro *Eichmann em Jerusalém* e à controvérsia que se seguiu a ele.

A atividade do trabalho (*labor*) corresponde ao processo biológico do corpo humano e consiste no metabolismo do homem com a natureza, em vista da satisfação das necessidades permanentemente repostas no processo vital. Da interação do homem com a natureza através do trabalho não resta qualquer vestígio duradouro. O trabalho apenas preserva a vida no eterno ciclo de esgotamento e regeneração, de produção e de consumo. A vida, em seu sentido puramente biológico, é a condição humana do trabalho. A obra ou fabricação (*work* ou *fabrication*), por sua vez, produz um mundo artificial de coisas, diferente de qualquer ambiente natural. Da interação do homem com a natureza através da fabricação, por seu turno, surgem coisas para serem usadas e que, por conseguinte, portam uma durabilidade de que não desfrutam os produtos do trabalho, feitos para serem consumidos. A obra corresponde ao caráter não natural da existência humana, cuja mortalidade é redimida não pelo sempre recorrente ciclo vital da espécie, mas pela produção de um mundo de coisas cuja duração tende sempre a ultrapassar o tempo da vida dos próprios fabricantes. A condição humana da obra é a mundanidade.

A ação, por fim, é a única atividade que se dá diretamente entre os homens, sem mediação de qualquer objeto natural ou coisa fabricada, e corresponde à condição humana da pluralidade, “a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT 3, p. 176). Esta noção de que a pluralidade é a condição mesma da vida política é muito cara a Hannah Arendt. Em sua última obra, *A vida do espírito*, ela afirma que a pluralidade, mais

do que definir o caráter da vida política, “*é a lei da Terra*” (ARENDT 5, p. 19)⁶. A ação corresponde ao fato de que os homens, no plural, habitam o mundo — ao próprio fato de que somos todos humanos, mas de um tal modo que não somos idênticos a ninguém que jamais viveu, vive ou viverá. A pluralidade é, portanto, ao mesmo tempo igualdade e distinção. A ação tanto depende da pluralidade quanto a afirma, pois ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos únicos.

O que constitui o artifício humano e garante a durabilidade do mundo é a obra, a atividade do fabricante (*homo faber*) de “operar sobre” os materiais, em contraposição ao trabalho, a atividade do trabalhador (*animal laborans*), que se mistura com os materiais. Muito embora o produto da atividade do *homo faber* se desgaste com o uso que dele fazemos, ele não se consome no próprio processo vital, tal como se dá com os produtos do trabalho. A diferença entre fabricação e trabalho é equivalente à distinção entre o uso e o consumo, entre o desgaste e a destruição. Embora o uso tenha como consequência o desgaste dos produtos da fabricação, estes não são produzidos para ser desgastados, mas para serem usados; o desgaste provocado pelo uso atinge diretamente a durabilidade do produto, mas eles são feitos para (também) portar durabilidade. As coisas destinadas ao consumo, no entanto, são destruídas no mesmo momento em que se servem delas. Elas são integralmente absorvidas no ciclo vital de sobrevivência do organismo humano: elas são digeridas. Enquanto a durabilidade empresta uma certa independência aos objetos em relação ao homem que os produziram e os utilizam, a assimilação dos produtos destinados ao consumo pelos organismos vivos os destitui de qualquer existência independente, objetiva.

O *animal laborans*, pela sua atividade, não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*. Os produtos do trabalho, do metabolismo do homem com a natureza, não demoram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele; do mesmo modo, a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das

necessidades biológicas, é indiferente ao mundo ou sem mundo, compreendido como artifício humano. A era moderna, pensa Hannah Arendt, é o tempo da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*. Mesmo a atividade da fabricação é tragada pelo ritmo das máquinas nas linhas de produção e montagem e assimiladas à atividade do trabalho. A vitória do *animal laborans*, do trabalhador, é o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade. Hannah Arendt afirma, não obstante, que “a tarefa e a grandeza potencial dos mortais repousa em sua capacidade de produzir coisas — obras e feitos e palavras — que mereceriam estar em casa na eternidade, e em certa medida estão, de modo que através delas os mortais pudessem encontrar seu lugar em um cosmos onde tudo é imortal, exceto eles próprios” (ARENDT 3, p. 19).

A vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade se mostra como saciedade e não como grandeza. A autocomplacência cínica dos que “piscam o olho” e dizem “inventamos a felicidade!” (NIETZSCHE 11, p. 18-21)⁷ seria apenas desprezível, se fosse também inócua. O triunfo do “princípio da felicidade” e a conseqüente glorificação da vida se mostram como antípodas do princípio do iniciar, do princípio da liberdade de que fala Arendt na conclusão do texto “Trabalho, obra, ação”. O que está em questão, enfim, “é que uma sociedade de consumidores possivelmente não é capaz de saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca” (The crisis in culture. In: ARENDT 1, p. 211)⁸. Este é um dos sentidos politicamente mais profundos de pensar o que estamos fazendo.

A tradução a seguir foi feita a partir do texto “Labor, work, action”, editado em BERNAUER 6, p. 29-42. Agradeço à *Springer Science and Business Media*, representante da editora Martinus Nijhoff, a generosa permissão para publicar esta tradução a partir de sua edição, tanto nesta

6. Na tradução brasileira, p. 17 (grifos meus).

7. Prefácio, 5. Na tradução brasileira, p. 33-35.

8. Cf. p. 264 da tradução brasileira.

revista quanto em CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

Agradeço ainda a Theresa Calvet de Magalhães pela revisão atenta da tradução do texto a seguir, assim como pelo prazer de nossas conversas. As eventuais imprecisões, entretanto, são de minha inteira responsabilidade, já que respondo pela versão final do texto.

Bibliografia

1. ARENDT, Hannah. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 1993 (1977). Tradução brasileira: *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. Trad. M.W.B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.
2. _____. *Essays in understanding* — 1930-1954. Jerome Kohn (Ed.). New York: Harcourt Brace, 1994.
3. _____. *The human condition*. Chicago: Univ. Chicago Press, 1989.
4. _____. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research* (The origins of totalitarianism: fifty year later), v. 69, nº 2, p. 273-319, 2002.
5. _____. *The life of the mind*. Chicago: Harcourt Brace Janovich, Inc, 1978. Tradução brasileira: *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C.A.R. Almeida e H. Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
6. BERNAUER, James W. (Ed.) *Amor mundi: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*. Boston: Martinus Nijhoff, 1987.
7. CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. A categoria de trabalho [*labor*] em Hannah Arendt. *Ensaio*, 14, p. 131-168, 1985 (Revisado em 2005 e disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%20Atividade%20Humana%20do%20Trabalho%20em%20Hannah%20Arendt.pdf>).
8. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e filosofia em Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
9. KOHN, Jerome. Introduction. *Social Research* (The origins of totalitarianism: fifty years later), v. 69, nº 2, pp. v-xv, 2002.

10. LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
11. NIETZSCHE, Friedrich. *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe*, v. 4. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999. Tradução brasileira: *Assim falava Zarathustra*. Trad. Mario da Silva. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.