

glória. Assim, qualquer método pelo qual «um homem possa realmente conquistar o poder, mas não a glória», é mau.<sup>86</sup> A maldade que deixa o seu esconderijo é impudente e destrói diretamente o mundo comum; a bondade que sai do seu esconderijo e assume papel público deixa de ser boa: torna-se corrupta em seus próprios termos e levará essa corrupção para onde quer que vá. Assim, para Maquiavel, o motivo pelo qual a Igreja era uma influência corruptora na política italiana é que participava de assuntos seculares, e não a corrupção individual de bispos e prelados. Para ele, a alternativa apresentada pelo problema do domínio religioso da esfera pública era inevitavelmente esta: ou a esfera pública corrompia o clero e, conseqüentemente, se corrompia a si mesma, ou o clero permanecia incorrupto e destruída completamente a esfera pública. Uma igreja reformada constituía, portanto, um perigo ainda maior aos olhos de Maquiavel, que viu com grande respeito, mas com apreensão ainda maior, o reflorescimento religioso do seu tempo, as «novas ordens» que, «evitando que a religião fosse destruída pela licenciosidade dos prelados e dos chefes da Igreja», ensinam as pessoas a serem boas e a não «resistir ao mal» —, em decorrência do que «os governantes perversos podem fazer todo o mal que quiserem».<sup>87</sup>

Escolhemos o exemplo reconhecidamente extremo de realizar boas obras — extremo porque esta atividade não encontra guarida nem mesmo na esfera da privacidade — para sugerir que os critérios históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais as atividades da *vita activa* a serem admitidas em público, podem ter correspondência na natureza dessas mesmas atividades. Ao levantar a questão, não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas manifestações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a via basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político.

---

86. *Ibid.*, cap.8.

87. *Discursos*, Livro III, cap.1.

## CAPÍTULO III

### LABOR

Neste capítulo criticarei Karl Marx — o que é lamentável numa época em que tantos escritores, que antes ganharam o seu sustento indo buscar, explícita ou tacitamente, inspiração na grande riqueza das idéias e visões marxistas, decidiram tornar-se antimarxistas profissionais, sendo que um deles, no decorrer de tal processo, chegou a descobrir que o próprio Karl Marx não era capaz de sustentar-se a si mesmo, esquecendo momentaneamente as gerações de autores que Marx «sustentou». Em situação tão delicada, posso apenas lembrar ao leitor uma declaração de Benjamin Constant, feita quando este se viu obrigado a atacar Rousseau: «J'éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis ... j'ai besoin de désavouer et de flétrir, autant qu'il est en moi, ces prétendus auxiliaires». («Evitarei decerto a companhia de detratores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto, desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado de sua opinião ... quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores».)<sup>1</sup>

---

1. Veja-se «De la liberté des anciens comparée a celle des modernes» (1819), reeditado em *Cours de politique constitutionnelle* (1872), II, 549.

## «O Labor do Nosso Corpo e o Trabalho de Nossas Mãos»<sup>2</sup>

A distinção que proponho entre labor e trabalho é inusitada. A evidência fenomenológica a favor dessa distinção é demasiado marcante para que se ignore; e, no entanto, é historicamente verdadeiro que, à parte certas observações esporádicas — as quais por sinal nunca chegaram a ser desenvolvidas nas teorias de seus autores —, quase nada existe para corroborá-la na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho. Contra essa carência de provas históricas, porém, há uma testemunha muito eloqüente e obstinada: a simples circunstância de que todas as línguas européias, antigas e modernas, possuem duas palavras de etimologia diferente para designar o que para nós, hoje, é a mesma atividade, e conservam ambas a despeito do fato de serem repetidamente usadas como sinônimas.<sup>3</sup>

Assim, a distinção de Locke entre as mãos que trabalham e o corpo que «labora» é, de certa forma, remanescente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnes*, o artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como «escravos e animais domésticos, atendem com o corpo às necessidades da vida»<sup>4</sup> — ou, na expressão grega, *to somati ergazesthai*, trabalham com o corpo. (Mesmo neste exemplo, porém, o labor e o trabalho já são tratados

2. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, seção 26.

3. Assim, a língua grega diferencia entre *ponen* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica; o francês, entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos estes casos, só os equivalentes de «labor» têm conotação de dor e atribulação. O alemão *Arbeit* aplicava-se originariamente ao trabalho agrícola executado por servos, e não ao trabalho do artífice, que era chamado *Werk*. O francês *travailler* substituiu a outra palavra mais antiga, *labourer*, e vem de *tripalium*, que era uma espécie de tortura. Veja-se Grimm, *Wörterbuch*, pp.1854 ff., e Lucien Fèbre, «Travail: évolution d'un mot et d'une idée», no *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.XLI, Nº 1 (1948).

4. Aristóteles, *Política* 1254b25.

como idênticos, pois a palavra empregada não é *ponen*, laborar, mas *ergazesthai*, trabalhar.) Somente em um ponto — que, porém, é lingüisticamente o mais importante de todos — o emprego antigo e o emprego moderno das duas palavras como sinônimas fracassou inteiramente: na formação do substantivo correspondente. Mais uma vez, encontramos aqui completa unanimidade: a palavra «labor», como substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de laborar; permanece como substantivo verbal, uma espécie de gerúndio. Por outro lado, é da palavra correspondente a trabalho que deriva o nome do próprio produto, mesmo nos casos em que o uso corrente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra «trabalho» se tornou praticamente obsoleta.<sup>5</sup>

O motivo pelo qual esta distinção permaneceu ignorada e sua importância nunca foi examinada nos tempos antigos parece-nos bastante óbvio. O desprezo pelo labor, originalmente resultante da acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se à medida em que as exigências da vida na *polis* consumiam cada vez mais o tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço. O costume político anterior, que precedeu o pleno desenvolvimento da cidade-estado, meramente distinguia entre escravos — inimigos vencidos (*dmoes* ou *douloi*), que eram levados para a casa do vencedor juntamente com outros despojos de guerra e lá, como moradores da casa (*oiketai* ou *familiares*), trabalhavam como escravos para prover o próprio sustento e o dos seus senhores — e os *demourgoi*, os operários do povo em geral, que tinham liberdade de

5. É o caso do francês *ouvrer* e do alemão *werken*. Em ambas estas línguas, diferentemente do uso corrente do inglês *labor*, as palavras *travailler* e *arbeiten* quase perderam seu significado original de dor e atribulação; Grimm, (*op.cit.*) já notara essa mudança em meados do século passado: «Während in älterer Sprache die Bedeutung von *molestia* und *schwerer Arbeit* vorherrschte, die von *opus*, *opera*, zurücktrat, tritt umgekehrt in der heutigen diese vor und jene erscheint seltener». Também digno de nota é o fato de que os substantivos *work*, *oeuvre*, *Werk* tendem cada vez mais a ser usados em relação a obras de arte nas três línguas.

movimento fora da esfera privada e dentro da esfera pública.<sup>6</sup> Em época mais recente, os artesãos, aos quais Sólon descrevia ainda como filhos de Atena e de Hefesto, chegaram a receber outro nome: eram chamados de *banausoi*, isto é, homens cujo principal interesse é o seu ofício e não o mundo público. É somente a partir de fins do século V que a *polis* passa a classificar as ocupações segundo a quantidade de esforço que exigem, de sorte que Aristóteles considerava como mais mesquinhas aquelas ocupações «nas quais o corpo se desgasta». Embora se recusasse a conceder cidadania aos *banausoi*, teria aceito pastores e pintores — mas não camponeses nem escultores.<sup>7</sup>

Veremos que, à parte seu desdém pelo labor, os gregos tinham

---

6. Veja-se J.-P. Bernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne» (*Journal de psychologie normale et pathologique*, LII, Nº 1 (Janeiro-Março de 1955)): «Le terme (*demiourgoi*), chez Homère et Hésiode, ne qualifie pas à l'origine l'artisan en tant que tel, comme 'ouvrier': il définit toutes les activités qui s'exercent en dehors du cadre de l'*oikos*, en faveur d'un public, *demos*: les artisans — charpentiers et forgerons — mais nom mois qu'eux les devins, les héraults, les aèdes».

7. *Política* 1258b35 ff. Quanto à discussão de Aristóteles acerca da admissão dos *banausoi* à cidadania, veja-se *Política* iii. 5. A teoria de Aristóteles corresponde muito de perto à realidade: estima-se que até 80 por cento da mão-de-obra livre, trabalhadores e comerciantes consistiam em indivíduos que não eram cidadãos: eram «estrangeiros» (*katoikountes* e *metoikoi*) ou escravos emancipados que haviam galgado essas posições (veja-se Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* (1938), I, 398 ff.). Jacob Burckhardt que, em sua *Griechische Kulturgeschichte* (Vol. II, seções 6 e 8), registra a opinião corrente na Grécia quanto a quem pertencia ou não à classe dos *banausoi*, observa também que não se conhece nenhum tratado sobre escultura. Em vista dos muitos ensaios sobre música e poesia, é provável que não se trate de acidente da tradição, como não é acidental o fato de conhecermos tantas histórias acerca do grande sentimento de superioridade e até mesmo da arrogância de famosos pintores, das quais não existem correspondentes quando se trata de escultores. Esta diferença entre pintores e escultores sobreviveu muitos séculos. Encontramo-la ainda na Renascença, quando a escultura era classificada entre as artes servis, enquanto que a pintura tinha uma posição intermediária entre as artes liberais e servis (veja-se Otto Neurath, «Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. XLI, Nº 2 (1915)).

O fato de que a opinião pública grega nas cidades-estados julgava as

suas razões para não confiar no artífice ou, antes, na mentalidade do *homo faber*. Essa desconfiança, porém, só é encontrada em certos períodos, ao passo que todas as antigas classificações das atividades humanas, inclusive as que, como a de Hesíodo, supostamente enaltecem o labor,<sup>8</sup> repousam na convicção de que o labor do

---

ocupações segundo o esforço necessário e o tempo consumido recebe apoio de uma observação de Aristóteles quanto à vida dos pastores: «Há grandes diferenças nos modos de vida humanos. Os mais indolentes são os pastores, que conseguem alimento sem trabalho (*ponos*) a partir de animais domésticos, e gozam de lazer (*skholazousin*)» (*Política* 1256a30 ff.). É interessante notar que Aristóteles, provavelmente seguindo a opinião corrente, mencione aqui a indolência (*aergia*) juntamente com, e quase como condição para, a *skhole*, a abstenção de certas atividades, que é a condição para a vida política. O leitor moderno em geral deve saber que *aergia* e *skhole* não são a mesma coisa. A indolência tinha as mesmas conotações que tem para nós, e uma vida de *skhole* não era considerada uma vida preguiçosa. Não obstante, o equacionamento de *skhole* com o ócio é característico de uma evolução ocorrida dentro da *polis*. Assim, Xenofonte nos conta que Sócrates fora acusado de haver citado um verso de Hesíodo: «O trabalho não envergonha, mas sim a preguiça (*aergia*)». A acusação era que Sócrates havia instilado em seus discípulos um espírito de servilidade (*Memorabilia* i. 2. 56). Historicamente, é importante lembrar a diferença entre o desprezo com que, nas cidades-estados gregas, eram vistas todas as ocupações não-políticas resultantes do fato de que os cidadãos dedicavam quase todo o seu tempo e energia à *polis*, e o desprezo anterior, mais original e mais antigo, pelas atividades que serviam apenas à subsistência — *ad vitae sustentatione*, como são definidas as *opera servilia* ainda no século XVIII. No mundo de Homero, Páris e Ulisses ajudam na construção de suas casas, a própria Nausicaa lava as roupas dos irmãos, etc. Tudo isto faz parte da auto-suficiência do herói homérico, de sua independência e supremacia autônoma de sua pessoa. Nenhum trabalho é sórdido quando significa maior independência; a mesma atividade pode ser sinal de servilidade se o que estiver em jogo não for a independência pessoal, e sim a mera sobrevivência, se não for uma expressão de soberania mas de sujeição à necessidade. A diferença de valor atribuído por Homero ao artesanato é, naturalmente, muito conhecida. Mas o seu verdadeiro significado foi lindamente exposto num ensaio recente de Richard Harder, *Eigenart der Griechen* (1949).

8. O labor e o trabalho (*ponos* e *ergon*) são diferenciados em Hesíodo; só o trabalho é devido a Eris, a deusa da emulação (*Os Trabalhos e os Dias* 20-26), mas o labor, como todos os outros males, provém da cai-

nosso corpo, exigido pelas necessidades deste último, é servil. Conseqüentemente, as ocupações que não consistiam em labor, mas ainda assim eram exercidas com a finalidade de atender às necessidades da vida, foram assimiladas à condição de labor; e isto explica as mudanças e as variações de avaliação e classificação em diferentes períodos de tempo e em diferentes lugares. A opinião de que o labor e o trabalho eram ambos vistos com desdém na antiguidade pelo fato de que somente escravos os exerciam é um preconceito dos historiadores modernos. Os antigos raciocinavam de outra forma: achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que servissem às necessidades de manutenção da vida.<sup>9</sup> Precisamente por este motivo é que a instituição da escravidão era defendida e justificada. Laborar significava ser escravizado pela necessidade, escravidão esta inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade. A degradação do escravo era um rude golpe do destino, um fado pior que a morte, por implicar a transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico.<sup>10</sup> Assim, qualquer alteração na condição do es-

---

xa de Pandora (90 ff.) e é punição imposta por Zeus porque Prometeu «o astuto o traiu». Desde então, «os deuses esconderam a vida dos olhos dos homens» (42 ff.), e sua maldição atinge «o homem que se alimenta de pão» (82). Além disto, Hesíodo aceita como natural que o trabalho, numa fazenda, seja feito por escravos e animais domésticos. Louva a vida cotidiana — o que, para um grego, já é bastante extraordinário — mas o seu ideal é o fazendeiro abastado e fino, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado das aventuras do mar e dos negócios públicos da *agora* (29 ff.), tratando apenas de sua vida.

9. Aristóteles inicia sua famosa discussão da escravidão (*Política* 1253b25) com a afirmação de que, «sem o necessário, nem a vida nem a boa vida é possível». Ter escravos é a forma humana de dominar a necessidade e, portanto, não é *para physin*, contra a natureza; a própria vida o exige. Portanto, os camponeses, que produzem o necessário para a vida, são classificados, tanto por Platão como por Aristóteles, na mesma categoria que os escravos (veja-se Robert Schlaifer, «Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. XLVII (1936)).

10. É neste sentido que Eurípides chama todos os escravos de

cravo, como a alforria, ou qualquer mudança de circunstâncias políticas gerais que elevasse certas ocupações a um nível de relevância pública, significava automaticamente uma mudança na «natureza» do escravo.<sup>11</sup>

Ao contrário do que ocorreu nos tempos modernos, a instituição da escravidão na antiguidade não foi uma forma de obter mão-de-obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o labor das condições da vida humana. Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal era considerado inumano. (Esta era também, por sinal, a razão da teoria grega, tão mal interpretada, da natureza inumana do escravo. Aristóteles, que sustentou tão explicitamente a sua teoria para depois, no leito de morte, alforriar seus escravos, talvez não fosse tão incoerente como tendem a pensar os modernos. Não negava que os escravos pudessem ser humanos; negava somente o emprego da palavra «homem» para designar membros da espécie humana totalmente sujeitos à necessidade.)<sup>12</sup> E a verdade é que o emprego da palavra «animal» no conceito de *animal laborans*, ao contrário do outro uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra — na melhor das hipóteses a mais desenvolvida.

Não é surpreendente que a distinção entre labor e trabalho tenha sido ignorada na antiguidade clássica. A diferenciação entre a

---

«maus»: encaram tudo do ponto de vista do estômago (*Supplementum Euripideum*, ed. Arnim, frag.49, nº 2).

11. Assim é que Aristóteles recomendava que os escravos incumbidos de «ocupações livres» (*ta eleuthera ton ergon*) fossem tratados com mais dignidade e não como escravos. Por outro lado, quando, nos primeiros séculos do Império Romano, certas funções públicas, que sempre haviam sido executadas por escravos públicos, passaram a ser consideradas mais dignas e mais importantes, esses *servi publici* — que, na verdade, cumpriam tarefas de funcionários públicos — receberam permissão de usar toga e desposar mulheres livres.

12. As duas qualidades que, segundo Aristóteles, o escravo não possui — e é por causa desses defeitos que ele não é humano — são a faculdade de deliberar e decidir (*to bouleutikon*) e de prever e escolher (*proairesis*). Isto é, naturalmente, outra maneira de dizer que o escravo é sujeito à necessidade.

casa privada e a esfera política pública, entre o doméstico que era um escravo e o chefe da casa que era um cidadão, entre as atividades que deviam ser escondidas na privacidade do lar e aquelas que eram dignas de vir a público, apagaram e predeterminaram todas as outras distinções, até restar somente um critério: é na privacidade ou em público que se gasta a maior parte do tempo e do esforço? A ocupação é motivada por *cura privati negotii* ou *cura rei publicae*, para cuidar de negócios privados ou para atender às coisas públicas?<sup>13</sup> Com o advento da teoria política os filósofos aboliram até mesmo estas distinções que, ao menos, haviam estabelecido uma diferença entre as atividades, e opuseram a contemplação a todo e qualquer tipo de atividade. Com eles, até mesmo a ocupação política foi rebaixada à posição de necessidade; e esta, daí por diante, passou a ser o denominador comum de todas as manifestações da *vita activa*. Nem podemos esperar auxílio do pensamento político cristão, que aceitou a distinção feita pelos filósofos e refinou-a; e, como a religião destina-se à multidão, enquanto a filosofia é somente para alguns poucos, deu-lhe validade geral, obrigatoria para todos os homens.

À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna — tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da própria *vita activa*, tendo glorificado o trabalho (labor) como fonte de todos os valores, e tendo promovido o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* — não tenha produzido uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre «o labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos». Ao invés disso, encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo; um pouco mais tarde, a diferenciação entre trabalho qualificado e não-qualificado; e, finalmente, sobrepondo-se a ambas por ser aparentemente de importância mais fundamental, a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual. Das três, porém, somente a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo vai ao fundo da questão; e não foi por acaso que os dois grandes teóricos do assunto, Adam Smith e Karl Marx, basearam nela toda a estrutura do seu argumento. O próprio motivo da promoção do labor como trabalho na era moderna foi a sua «produtividade»; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem,

13. Cícero, *De re publica* v. 2.

ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava.<sup>14</sup>

Além do mais, tanto Smith quanto Marx estavam de acordo com a moderna opinião pública quando menosprezavam o trabalho improdutivo, que para eles era parasítico, uma espécie de perversão do trabalho, como se fosse indigno deste nome toda atividade que não enriquecesse o mundo. Marx certamente compartilhava do desprezo de Smith pelos «criados servis» que, como «convivas ociosos ... nada deixam atrás de si em troca do que consomem.»<sup>15</sup> No entanto, todas as eras anteriores à era moderna, ao identificar o trabalho com a escravidão, tinham em mente precisamente esses

14. «A criação do homem através do trabalho humano» foi uma das mais persistentes idéias de Marx desde sua juventude. Essa idéia pode ser encontrada sob a forma de variantes diversas no *Jugendchriften* (onde, na «Kritik der Hegelschen Dialektik», ele a atribui a Hegel). (Veja-se *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte I, Vol.5 (Berlim, 1932), pp.156 e 167.) Fica claro no contexto que Marx realmente pretendia substituir a tradicional definição do homem como *animal rationale* chamando-o de *animal laborans*. Reforça a teoria uma sentença da *Deutsche Ideologie* que, mais tarde, foi suprimida: «Der erste geschichtliche Akt dieser Individuen, wodurch sie sich von den Tieren unterscheiden, ist nicht, dass sie denken, sondern, dass sie anfangen ihre Lebensmittel zu produzieren» (*ibid.*, p.568). Formulações semelhantes ocorrem no «Okonomisch-philosophische Manuskripte» (*ibid.*, p.125), e na «Die heilige Familie» (*ibid.*, p. 189). Engels empregou formulações semelhantes muitas vezes; por exemplo, no Prefácio de 1884 a *Ursprung der Familie* e no artigo de jornal de 1876, «Labour in the Transition from Ape to Man» (veja-se Marx e Engels, *Selective Works* (Londres, 1950), Vol.II).

Parece que foi Hume, e não Marx, o primeiro a insistir em que o trabalho distingue o homem do animal (Adriano Tilgher, *Homo Faber* (1929); edição inglesa: *Work: What It Has Meant to Men through the Ages* (1930)). Como o trabalho não desempenha qualquer papel importante na filosofia de Hume, este fato tem interesse apenas histórico; para ele, essa característica não tornava a vida humana mais produtiva, mas somente mais árdua e mais dolorosa que a vida animal. Contudo, é interessante, neste contexto, notar com que cuidado Hume insistia repetidamente que nem o pensamento nem o raciocínio distingue o homem do animal, e que a conduta dos animais demonstra que estes possuem as mesmas faculdades.

15. *Wealth of Nations* (ed. Everyman), II, 302.

criados servis, esses caseiros, *oiketai* ou *familiares*, cujo trabalho era exigido pela mera subsistência e que eram necessários para o consumo isento de esforço, e não para a produção. O que eles deixaram atrás de si em troca do que consumiam foi nada mais nada menos que a liberdade, ou, na linguagem moderna, a produtividade potencial de seus senhores.

Em outras palavras, a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre trabalho e labor.<sup>16</sup> Realmente, é típico de todo labor nada deixar atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de enorme premência; motiva-o um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele. A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o labor como trabalho e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade.<sup>17</sup>

Sem dúvida, a evolução histórica que tirou o labor de seu es-

16. A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo se deve aos fisiocratas, que diferenciavam entre classes produtoras, proprietárias e estéreis. Como afirmavam que a fonte original de toda produtividade residia nas forças naturais da terra, o critério de produtividade que adotavam tinha a ver com a criação de novos objetos, e não com as necessidades e desejos dos homens. Assim, o Marquês de Mirabeau, pai do famoso orador, chama de estéril «la classe d'ouvriers dont les travaux, quoique nécessaires aux besoins des hommes et utiles à la société, ne sont pas néanmoins productifs», e exemplifica sua distinção entre trabalho estéril e produtivo comparando-a à diferença entre cortar uma pedra e produzi-la (veja-se Jean Dautry, «La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.LII, Nº 1 (Janeiro-Março de 1955)).

17. Esta esperança acompanhou Marx do princípio ao fim. Já a encontramos na *Deutsche Ideologie*: «Es handelt sich nicht darum die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben» (Gesamtausgabe, Parte I, Vol.3, p.185) e, muitas décadas depois, no terceiro volume de *O Capital*, cap.48: «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten ... aufhört» (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte II (Zurique, 1933), p.873).

conderijo e o guindou à esfera pública, onde pôde ser organizado e «dividido»,<sup>18</sup> constituiu poderoso argumento no desenvolvimento dessas teorias. Contudo, um fato ainda mais importante neste particular, já pressentido pelos economistas clássicos e claramente descoberto e expresso por Karl Marx, é que a própria atividade do trabalho (labor), 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 que sejam os seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do labor, mas na «força» humana, cuja intensidade não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um «excedente», isto é, mais que o necessário à sua «reprodução». Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o excedente da «força de trabalho» humana (*Arbeitskraft*), que explica a produtividade do trabalho, a introdução deste termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema.<sup>19</sup> Ao contrário da produtividade do trabalho, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do labor só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e, como a sua força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca «produz» outra coisa senão «vida».<sup>20</sup> Mediante violenta opressão numa sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade capitalista da época de Marx, pode ser canalizada de tal forma que o labor de alguns é bastante para a vida de todos.

Deste ponto de vista puramente social, que é o ponto de vista

18. Em sua introdução ao segundo livro de *A Riqueza das Nações*, Adam Smith destaca que a produtividade se deve à divisão do trabalho, e não ao próprio trabalho.

19. Veja-se a Introdução de Engels no «Wage, Labour and Capital», de Marx (em Marx e Engels, *Selected Works* (Londres, 1950), I, 384), no qual Marx introduzira o novo termo com certa ênfase.

20. Marx sempre ressaltou, especialmente em sua juventude, que a principal função do trabalho era a «produção da vida» e, portanto, via o trabalho em pé de igualdade com a procriação (veja-se *Deutsche Ideologie*, p.19, e «Wage, Labour and Capital», p.77).

de toda a era moderna, mas que recebeu sua mais coerente e grandiosa expressão na obra de Marx, todo trabalho é «produtivo»; e perde sua validade a distinção anterior entre a realização de «tarefas servis», que não deixam vestígios, e a produção de coisas suficientemente duráveis para que sejam acumuladas. Como vimos antes, o ponto de vista social é idêntico à interpretação que nada leva em conta a não ser o processo vital da humanidade; e, dentro de seu sistema de referência, todas as coisas tornam-se objetos de consumo. Numa sociedade completamente «socializada», cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital — e é este o ideal, infelizmente um tanto utópico, que orienta as teorias de Marx<sup>21</sup> — a distinção entre labor e trabalho desapareceria completamente; todo trabalho tornar-se-ia labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas, não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do labor, como funções do processo vital.<sup>22</sup>

É interessante notar que as distinções entre trabalho qualifica-

---

21. As expressões *vergesellschafteter Mensch* ou *gesellschaftliche Menschheit* eram freqüentemente usadas por Marx para indicar o objetivo do socialismo (veja-se, por exemplo, o terceiro volume de *Das Kapital*, p.873, e o décimo volume das «Theses on Feuerbach»: «O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade 'civil'; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada» (*Selected Works*, II, 367)). Consistia na eliminação da lacuna entre a existência individual e a existência social do homem, de sorte que este, «no seu ser mais individual, seria ao mesmo tempo um ser social (um *Gemeinwesen*)» (*Jugendschriften*, p.113). Marx chama freqüentemente essa natureza social de *Gattungswesen* do homem, sua qualidade de membro da espécie, e a famosa «auto-alienação» de Marx é, antes de mais nada, a alienação do homem em relação à sua *Gattungswesen* (*ibid.*, p.89: «Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen vom dem Menschen»). A sociedade ideal é um estado de coisas no qual todas as atividades humanas derivam tão naturalmente da «natureza» humana como a secreção de cera deriva das abelhas para fazer a colmeia; viver e trabalhar para viver passam a ser a mesma coisa, e a vida já não «começará para (o trabalhador) onde (a atividade do trabalho) cessa» («Wage, Labour and Capital», p.77).

22. A acusação original de Marx contra a sociedade capitalista não era simplesmente que esta transformava todos os objetos em mercadorias, mas sim que «o trabalhador se comporta em relação ao produto do

do e não-qualificado e entre trabalho manual e intelectual não desempenham papel algum na economia política clássica nem na obra de Marx. Comparadas à produtividade do trabalho, essas distinções são realmente de importância secundária. Toda atividade exige certo grau de qualificação, tanto a atividade de limpar e cozinhar como a de escrever um livro ou construir uma casa. A distinção não se refere a atividades diferentes, mas apenas denota certos estágios e qualidades de cada uma delas. Adquiriu certa importância com a moderna divisão do trabalho, na qual tarefas originalmente confiadas aos jovens e aos inexperientes tornaram-se ocupações vitalícias. Mas esta consequência da divisão do trabalho, na qual uma atividade é dividida em tantas partes minúsculas que cada operário especializado precisa somente de um mínimo de qualificação, tende a abolir completamente o trabalho qualificado, como Marx acertadamente previu. O resultado é que o que é comprado e vendido no mercado de trabalho não é a qualificação individual, mas a «força de trabalho» (labor), da qual todo ser humano deve possuir aproximadamente a mesma quantidade. Além disto, como o trabalho não-qualificado é, até certo ponto, uma contradição, a distinção em si é válida somente para a atividade do labor; e a tentativa de utilizá-la como principal sistema de referência já indica que a distinção entre trabalho e labor foi abandonada em favor do labor.

Bem diferente é o caso da categoria, mais popular, de trabalho manual e intelectual. Aqui, a conexão subjacente entre o homem que trabalha com a mão e o que trabalha com a cabeça é, mais uma vez, o processo de labor — no último caso, realizado pela cabeça, e no primeiro, por outra parte do corpo. Contudo, o processo de pensar, que se presume seja a atividade da cabeça, é ainda menos «produtivo» que o labor, embora de certa forma se assemelhe a este último, uma vez que o labor é também um processo que provavelmente cessa com a própria vida. Se o labor não deixa atrás de si vestígio permanente, o processo de pensar não deixa coisa alguma tangível. Por si mesmo, o processo de pensar jamais se materializa em objetos. Sempre que o trabalhador intelectual deseja ma-

---

seu trabalho como se este lhe fosse um objeto alheio» («dass der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält» (*Jugendschriften*, p.83) — em outras palavras, que as coisas do mundo, uma vez produzidas pelo homem, são até certo ponto independentes da vida humana, «alheia» a ela.

nifestar seus pensamentos tem que usar as mãos como qualquer outro trabalhador. Em outras palavras, o processo de pensar e o processo de trabalhar são duas atividades diferentes que nunca chegam a coincidir: o pensador que deseja dar a conhecer ao mundo o «conteúdo» de seus pensamentos deve, antes de mais nada, parar de pensar e rememorar seus pensamentos. Neste, como em todos os casos, a lembrança prepara o intangível e o fútil para sua materialização final; é o começo do processo de trabalho e, como o estudo que o artesão faz do modelo que lhe guiará a obra, o seu estágio mais imaterial. Em seguida, o próprio trabalho sempre requer algum material sobre o qual possa ser realizado e que, mediante fabricação, que é a atividade do *homo faber*, será transformado em objeto mundano. A qualidade específica de trabalho do trabalho intelectual não se deve menos ao «trabalho de nossas mãos» que a qualquer outro tipo de trabalho.

Parece plausível, e realmente é muito comum, relacionar-se e justificar-se a moderna distinção entre o trabalho intelectual e o manual com a antiga distinção entre artes «liberais» e artes «servis». No entanto, o que distingue as artes liberais das artes servis não é, de forma alguma, «um grau superior de inteligência», nem o fato de que o «artista liberal» trabalha com o cérebro enquanto o «sórdido negociante» trabalha com as mãos. O critério antigo é basicamente político. Aquelas ocupações que envolvem *prudentia*, a capacidade de julgamento prudente que é a virtude do estadista, e as profissões de relevância pública (*ad hominum utilitatem*),<sup>23</sup> como a arquitetura, a medicina e a agricultura,<sup>24</sup> são liberais. Todos os ofícios, tanto o ofício do escriba como o do carpinteiro, são «sórdidos», indignos de um cidadão completo; e os piores são aqueles que consideraríamos os mais úteis, como os dos «vendedo-

23. Por uma questão de conveniência, seguirei a discussão de Cícero sobre ocupações liberais e servis de *De officiis* I, 50-54. Os critérios de *prudentia* e *utilitas* ou *utilitas hominum* são enunciados nos parágrafos 151 e 155. (A tradução de *prudentia*, por Walter Miller na edição da Loeb Classical Library, como «a higher degree of intelligence» parece-me induzir a erro o leitor).

24. A inclusão da agricultura entre as artes liberais é, naturalmente, especificamente romana. Não se deve a alguma «utilidade» especial da agricultura, mas antes tem a ver com a idéia romana de *pátria*, segundo a qual o *ager Romanus*, e não só a cidade de Roma, é o lugar ocupado pela esfera pública.

res de peixe, açougueiros, cozinheiros, negociantes de aves domésticas e pescadores».<sup>25</sup> Mas nem mesmo estas atividades são necessariamente puro labor. Há ainda uma terceira categoria na qual a própria lida e o próprio esforço (a *opera* em contraposição ao *opus*, a mera atividade em contraposição à obra) é paga, e em tais casos «o mero pagamento é sinal de escravidão».<sup>26</sup>

Embora sua origem possa ser encontrada na Idade Média,<sup>27</sup> a distinção entre trabalho manual e intelectual é moderna e tem duas causas bastante diferentes, ambas as quais, porém, são igualmente características do clima geral da era moderna. Uma vez que, nas condições modernas, toda ocupação deveria demonstrar sua «utilidade» para a sociedade em geral, e como a utilidade das ocupações intelectuais se tornara mais que duvidosa dada a moderna glorificação do trabalho, era apenas natural que também os intelectuais desejassem ser considerados como membros da população trabalhadora. Ao mesmo tempo, porém, e em contradição apenas aparente com este fato, a necessidade e a estima da sociedade em relação a certas realizações «intelectuais» aumentaram de modo sem precedentes em nossa história, com a exceção dos séculos de declínio do Império Romano. Convém lembrar, neste contexto, que, em toda a história antiga, os serviços «intelectuais» dos escribas, quer atendessem a necessidades da esfera pública ou da esfera privada, eram realizados por escravos e classificados como servis. Somente a burocratização do Império Romano e a concomitante

25. É esta utilidade para a mera subsistência que Cícero chama de *mediocris utilitas* (parágrafo 151), e que ele elimina das artes liberais. Novamente a tradução parece-me falha; não se trata de «profissões ... das quais advém considerável benefício à sociedade», mas ocupações que, em nítido contraste com as citadas anteriormente, transcendem a utilidade vulgar dos bens de consumo.

26. Os romanos atribuíam tanta importância à diferença entre *opus* e *operae* que tinham dois tipos diferentes de contrato, a *locatio operis* e a *locatio operarum*, dos quais o último tinha papel insignificante, uma vez que a maioria do trabalho era feito por escravos (veja-se Edgar Loening, em *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (1890), I, 742 ff.).

27. A *opera liberalia* era identificada com o trabalho intelectual ou, antes, espiritual na Idade Média (veja-se Otto Neurath, «Beiträge zur Geschichte der Operá Servilia», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. XLI (1915), Nº 2).

elevação política e social dos imperadores trouxe uma reavaliação dos serviços «intelectuais».<sup>28</sup> Como o intelectual realmente não é um «trabalhador» — que, como todos os outros trabalhadores, desde o mais humilde artesão até o maior dos artistas, esteja empenhado em acrescentar alguma coisa, se possível durável, ao artifício humano —, ele se assemelha mais ao «criado servil» de Adam Smith que a qualquer outro, ainda que a sua função seja menos manter intato o processo da vida e cuidar de sua regeneração que tratar da manutenção das várias e gigantescas máquinas burocráticas, cujos processos consomem os seus serviços e devoram os seus produtos tão rápida e impiedosamente quanto o próprio processo biológico da vida.<sup>29</sup>

— 12 —

## O Caráter de «Objeto» do Mundo

O desprezo pelo labor na teoria antiga e sua glorificação na teoria moderna baseavam-se ambos na atitude subjetiva ou na atividade do trabalhador, uma desconfiando de seu doloroso esforço

28. H. Wallon descreve este processo sob o reino de Diocleciano: «... les fonctions jadis serviles se trouvèrent anoblies, élevées au premier rang de l'État. Cette haute considération qui de l'empereur se répandait sur les premiers serviteurs du palais, sur les plus hauts dignitaires de l'empire, descendait à tous les degrés des fonctions publiques ...; le service public devint un office public». «Les charges les plus serviles, ... les noms que nous avons cités aux fonctions de l'esclavage, sont revêtus de l'éclat qui rejaillit de la personne du prince» (*Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (1847), III, 126 e 131). Antes desse enaltecimento dos serviços públicos, os escribas eram classificados na mesma categoria que os vigias de edifícios públicos ou mesmo aqueles que conduziam os gladiadores à arena (*ibid.*, p.171). Parece-nos digno de nota o fato de que o enaltecimento dos «intelectuais» tenha coincidido com a criação de uma burocracia.

29. «O trabalho de algumas das mais respeitáveis ordens da sociedade não produz, como no caso dos criados domésticos, valor algum», diz Adam Smith, incluindo entre eles «todo o exército e a marinha», «os servos do público», e as profissões liberais tais como as dos «clérigos, advogados, médicos, homens de letras de toda espécie». O trabalho dessas

e a outra louvando-lhe a produtividade. A subjetividade desta forma de abordagem talvez seja mais óbvia na distinção entre trabalho leve e pesado; mas já vimos que, pelo menos no caso de Marx — que, sendo o maior dos modernos teóricos do trabalho, é necessariamente uma espécie de pedra de toque em tais discussões —, a produtividade do trabalho é medida e aferida em relação às necessidades do processo vital para fins da própria reprodução; reside no excedente potencial inerente à força de trabalho humana e não na qualidade ou caráter das coisas que produz. Similarmente, a opinião grega, para a qual os pintores eram superiores aos escultores, certamente não tinha por base algum respeito maior pela pintura.<sup>30</sup> Parece que a distinção entre labor e trabalho, que os nossos teóricos tão obstinadamente desprezaram e nossas línguas tão aferradamente conservaram, torna-se realmente apenas uma diferença de grau quando não se leva em conta o caráter da coisa produzida — sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo. A distinção entre um pão, cuja «longevidade» no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de convivas, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro.

Vemos, portanto, que a curiosa discrepância entre a linguagem e a teoria que observamos inicialmente não passa de uma discrepância entre a linguagem «objetiva» que falamos, dirigida no sentido do mundo, e as teorias subjetivas, orientadas para o homem, que usamos em nossa tentativa de compreender. É a linguagem, e são as experiências humanas fundamentais que existem por trás da linguagem, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades. Vistos como parte do mundo, os produtos do trabalho — e não os produtos do labor — garantem a permanência e a durabilidade sem as quais o mundo simplesmente não seria possível. É dentro desse

peçoas, «como a declamação dos atores, a arenga do orador ou a canção do músico ... perece no próprio instante de sua produção (*op.cit.*, I, 295-96). É óbvio que Smith não encontraria dificuldade alguma para classificar os nossos funcionários de escritório.

30. Pelo contrário, duvidamos que qualquer pintura fosse jamais tão admirada quanto a estátua do Zeus de Fídias em Olímpia, cujo poder mágico, segundo se dizia, fazia qualquer um esquecer suas aflições e penas; quem não a tinha visto vivera em vão, etc.

mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nosso corpo e produzidas pelo labor deste último, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante surgem e desaparecem num ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida em que as usamos, nos habituamos e acostumamos. Como tais, elas geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens. O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo do homem. É destes que os bens de consumo derivam o seu caráter de objeto; e a linguagem, que não permite que a atividade do labor produza algo tão sólido e não-verbal como um substantivo, sugere a forte probabilidade de que nem mesmo saberíamos o que uma coisa é se não tivéssemos diante de nós «o trabalho de nossas mãos».

Diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso são, finalmente, os «produtos» da ação e do discurso que, juntos, constituem a textura das relações e dos negócios humanos. Por si mesmos, são não apenas destituídos da tangibilidade das outras coisas mas ainda menos duráveis e mais fúteis que o que produzimos para o consumo. Sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, cuja existência possamos atestar. Agir e falar são ainda manifestações externas da vida humana; e esta só conhece uma atividade que, embora relacionada com o mundo exterior de muitas maneiras, não se manifesta nele necessariamente nem precisa ser ouvida nem vista nem usada nem consumida para ser real: a atividade de pensar.

Vistos, porém, em sua qualidade mundana, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com o trabalho ou o labor. Em si, não «produzem» nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a própria vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e organizações de pensamentos ou idéias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e em seguida transformados, «coisificados», por assim dizer — em ditos poéticos, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo fatural dos negócios humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que lembrarão; e em segundo lugar, da transformação do intangível na tan-

gibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua própria realização — e que realmente a tornam, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes — as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca houvessem existido. A materialização que eles devem sofrer para que permaneçam no mundo ocorre ao preço de que sempre a «letra morta» substitui algo que nasceu do «espírito vivo», e que realmente, durante um momento fulgaz, existiu como espírito vivo. Têm que pagar este preço porque, em si, são de natureza inteiramente extramundana, e portanto requerem o auxílio de uma atividade de natureza completamente diferente; dependem, para sua realização e materialização, do mesmo artesanato que constrói as outras coisas do artifício humano.

A realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que a vida de seus autores. A vida humana, na medida em que é a criadora do mundo, está empenhada em constante processo de reificação; e o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência neste mundo.

— 13 —

## Labor e Vida

Das coisas tangíveis, as menos duráveis são aquelas necessárias ao próprio processo da vida. Seu consumo mal sobrevive ao ato de sua produção; no dizer de Locke, todas essas «boas coisas» que são «realmente úteis à vida do homem», à «necessidade de subsistir», são «geralmente de curta duração, de tal modo que — se não forem consumidas pelo uso — deteriorar-se-ão e perecerão por si mesmas». <sup>31</sup> Após breve permanência neste mundo, retornam ao processo natural que as produziu, seja através de absorção no processo vital do animal humano, seja através da decomposição; e, sob a forma que lhes dá o homem, através da qual adquirem lugar

31. Locke, *op.cit.*, seção 46.

efêmero no mundo das coisas feitas pela mão do homem, desaparecem mais rapidamente que qualquer outra parcela do mundo. Consideradas em sua mundanidade, são as coisas menos mundanas e ao mesmo tempo as mais naturais. Embora feitas pelo homem, vêm e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o eterno movimento cíclico da natureza. Cíclico, também, é o movimento do organismo vivo, sem exclusão do corpo humano, enquanto ele pode suportar o processo que permeia o seu ser e o torna vivo. A vida é um processo que, em tudo, consome a durabilidade, desgasta-a, fá-la desaparecer, até que a matéria morta, resultado de pequenos processos vitais, singulares e cíclicos, retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais circulam em imutável, infundável repetição.

A natureza e o movimento cíclico que ela imprime, à força, a todas as coisas vivas, desconhecem o nascimento e a morte tais como os compreendemos. O nascimento e a morte de seres humanos não são ocorrências simples e naturais, mas referem-se a um mundo ao qual vêm e do qual partem indivíduos únicos, entidades singulares, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; e essa durabilidade, essa relativa permanência já existiam antes que qualquer indivíduo nele aparecesse, e sobreviverão à sua eventual partida. Sem um mundo ao qual os homens vêm pelo nascimento e do qual se vão com a morte, nada existiria a não ser a recorrência imutável e eterna, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais. Uma filosofia que não chegue, como Nietzsche chegou, à afirmação da «eterna recorrência» (*ewige Wiederkehr*) como o mais alto princípio de toda a existência, simplesmente não sabe do que está falando.

A palavra «vida», porém, tem significado inteiramente diferente quando usada em relação ao mundo para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. Limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos eventos do aparecimento e do desaparecimento do indivíduo no mundo, a vida segue sempre uma trajetória estritamente linear, cujo movimento, não obstante, é transmitido pela força motriz da vida biológica que o homem compartilha com outros seres vivos e que conserva, sempre, o movimento cíclico da natureza. A principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento cons-

tituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela é, «de certa forma, uma espécie de *praxis*». <sup>32</sup> Pois a ação e o discurso que, como vimos, estavam intimamente interligados no conceito grego de política, são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada, por mais acidentais ou aleatórios que sejam os eventos e as circunstâncias que os causaram.

É somente dentro do mundo humano que o movimento cíclico da natureza se manifesta como crescimento e declínio. Estes, como o nascimento e a morte, não são ocorrências naturais propriamente ditas; não têm lugar no ciclo incessante e incansável no qual todo o reino da natureza perpetuamente evolve. Somente quando ingressam no mundo feito pelo homem podem os processos da natureza ser descritos como crescimento e declínio; somente quando consideramos os produtos da natureza — determinada árvore ou determinado animal — como coisas individuais, retirando-os, com isso, do seu ambiente «natural» e colocando-os em nosso mundo, é que eles começam a ter crescimento e declínio. Embora a natureza se manifeste na existência humana através do movimento circular de nossas funções corporais, faz-se presente no mundo fabricado pelo homem através da constante ameaça de sobrepujá-lo ou fazê-lo perecer. A característica comum ao processo biológico do homem e ao processo de crescimento e declínio do mundo é que ambos fazem parte do movimento cíclico da natureza; sendo cíclico, esse movimento é infinitamente repetitivo; todas as atividades humanas provocadas pela necessidade de fazer face a esses processos estão vinculadas aos ciclos recorrentes da natureza, e não têm, em si, qualquer começo ou fim propriamente dito. Ao contrário do processo de *trabalhar*, que termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas, o processo do labor move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim das «fadigas e penas» só advém com a morte desse organismo. <sup>33</sup>

---

32. *Política* 1254a7

33. Na literatura mais antiga sobre o trabalho, até o último terço do século XIX, não era incomum que os autores insistissem na conexão

Ao definir o trabalho como «o metabolismo do homem com a natureza», em cujo processo «o material da natureza (é) adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem», de sorte que «o trabalho se incorpora ao sujeito», Marx deixou claro que estava «falando fisiologicamente», e que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica.<sup>34</sup> Este ciclo é sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de

---

entre o trabalho e o movimento cíclico no processo vital. Assim, Schulze-Delitzsch, numa palestra intitulada *Die Arbeit* (Leipzig, 1863), começa com uma descrição do ciclo desejo-esforço-satisfação — «Beim letzten Bissen fängt schon die Verdauung an». Contudo, na volumosa literatura pós-marxista sobre o problema do trabalho, o único autor que ressalta e teoriza acerca deste aspecto tão elementar da atividade do trabalho é Pierre Naville, cujo *La vie de travail et ses problèmes* (1954) é uma das mais interessantes e talvez a mais original das contribuições recentes. Discutindo os aspectos particulares da jornada de trabalho em contraposição a outras formas de medição do tempo de trabalho, ele diz o seguinte: «Le trait principal est son caractère cyclique ou rythmique. Ce caractère est lié à la fois à l'esprit naturel et cosmologique de la journée ... et au caractère des fonctions physiologiques de l'être humain, qu'il a en commun avec les espèces animales supérieures. ... Il est évident que le travail devait être de prime abord lié à des rythmes et fonctions naturels». Daí advém o caráter cíclico do dispêndio e da reprodução da força de trabalho que determina a unidade de tempo da jornada de trabalho. A mais importante intuição de Naville é que o caráter temporal da vida humana, uma vez que não é simplesmente parte da vida da espécie, está em nítido contraste com o caráter temporal cíclico do dia de trabalho. «Les limites naturelles supérieures de la vie ... ne sont pas dictées, comme celle de la journée, par la nécessité et la possibilité de se reproduire, mais au contraire, par l'impossibilité de se renouveler, sinon à l'échelle de l'espèce. Le cycle s'accomplit en une fois, et ne se renouvelle pas» (pp. 19-24).

34. *Capital* (ed. Modern Library), p.201. Esta fórmula é freqüente na obra de Marx e sempre repetida quase *verbatim*: O trabalho é a eterna necessidade natural de efetuar o metabolismo entre o homem e a natureza. (Veja-se, por exemplo, *Das Kapital*, Vol.I, Parte 1, cap. 1, seção 2, e Parte 3, cap. 5. A tradução consagrada em língua inglesa, edição da Modern Library, pp.50, 205, não tem a mesma precisão de Marx.) Encontramos quase a mesma formulação no Vol.III de *Das Kapital*, p.872. É óbvio que, quando Marx fala com a freqüência com que o faz do «processo vital da sociedade», não está pensando em termos de metáfora.

consumo é o labor.<sup>35</sup> Tudo o que o labor produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e este consumo, regenerando o processo vital, produz — ou antes, reproduz — nova «força de trabalho» de que o corpo necessita para seu posterior sustento.<sup>36</sup> Do ponto de vista das exigências do próprio processo vital — a «necessidade de subsistir», como o chamava Locke — o labor e o consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento — movimento que, mal termina, deve começar novamente. A «necessidade de subsistir» comanda tanto o labor quanto o consumo; e o labor, quando incorpora, «reúne» e «mistura-se» fisicamente às coisas fornecidas pela natureza,<sup>37</sup> realiza ativamente aquilo que o corpo faz mais intima-

---

35. Marx chamava o labor de «consumo produtivo» (*Capital* (Modern Library), p.204) e jamais perdia de vista o fato de que se tratava de uma condição fisiológica.

36. Toda a teoria de Marx gira em torno do velho conhecimento de que o trabalhador, antes de mais nada, reproduz sua própria vida ao produzir os meios de subsistência. Em seus primeiros escritos, Marx achava que «os homens começam a distinguir-se dos animais quando começam a produzir seus meios de subsistência» (*Deutsche Ideologie*, p.10). É este o próprio conteúdo da definição do homem como *animal laborans*. Mais digno de nota ainda é o fato de que, em outros trechos, Marx não se mostra satisfeito com esta definição, que não chega a constituir distinção suficiente entre o homem e os animais. «A aranha realiza operações que lembram as de um tecelão, e a abelha mostra-se superior a muitos arquitetos na construção de sua colmeia. Mas o que distingue o pior dos arquitetos da melhor das abelhas é que o arquiteto erige sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. Ao fim de cada processo de trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador desde o começo» (*Capital* (Modern Library), p.198). É óbvio que Marx aqui já não se referia ao labor, mas ao trabalho — no qual não estava interessado; e a melhor prova disto é que o elemento de «imaginação», aparentemente tão importante, não desempenha papel algum em sua teoria do trabalho. No terceiro volume de *Das Kapital*, ele repete que o excedente de trabalho além dos limites das necessidades imediatas serve ao «prolongamento progressivo do processo de reprodução» (pp.872, 278). A despeito de hesitações ocasionais, Marx permanece convencido de que «Milton produziu o *Paraíso Perdido* pela mesma razão que o bicho-da-seda produz seda» (*Theories of Surplus Value* (Londres, 1951), p.186).

37. Locke, *op.cit.*, seções 46, 26 e 27, respectivamente.

mente quando consome alimento. Ambos são processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem: o «trabalho» realizado pelo labor em seu material é apenas o preparo para a destruição final deste último.

É verdade que este aspecto destrutivo e devorador da atividade do labor só é visível do ponto de vista do mundo e em oposição ao trabalho, que não prepara a matéria para incorporá-la mas transforma-a em material a ser trabalhado e utilizado como produto final. Do ponto de vista da natureza, o trabalho, e não o labor, é destrutivo, uma vez que o processo de trabalhar subtrai material da natureza sem o devolver no curso rápido do metabolismo natural do organismo vivo.

Igualmente vinculada aos ciclos recorrentes dos movimentos naturais, mas não tão prementemente imposta ao homem pelas «condições da vida humana» em si,<sup>38</sup> é a segunda tarefa do labor — sua luta constante e interminável contra os processos de crescimento e declínio mediante os quais a natureza permanentemente invade o artifício humano, ameaçando a durabilidade do mundo e sua prestabilidade ao uso pelo homem. A proteção e a preservação do mundo contra os processos naturais são duas dessas labutas que exigem o exercício monótono de tarefas diariamente repetidas. Ao contrário do processo essencialmente pacífico através do qual o labor obedece às ordens das necessidades imediatas do corpo, esta luta dolorosa pode ser ainda menos «produtiva» que o metabolismo direto do homem com a natureza, mas tem uma relação muito mais íntima com o mundo que ela defende contra a natureza. Nas lendas e nos mitos antigos, assume muitas vezes a grandeza das lutas heróicas contra forças infinitamente superiores, como no caso de Hércules, entre cujos «trabalhos» heróicos constava o de limpar os estábulos de Augias. O emprego medieval da palavra trabalho, *travail*, *arbeit*, tinha também essa conotação de feito heróico que exige grande força e coragem e é realizado com espírito de luta. Mas a luta que o corpo humano trava diariamente para manter limpo o mundo e evitar-lhe o declínio tem pouca semelhança com feitos heróicos; a persistência que ela requer para que se reparem, dia a dia, os danos de ontem, não é coragem, e o que torna o esforço tão doloroso não é o perigo, mas a implacável repetição. Os «trabalhos» de Hércules têm em comum com todos os grandes feitos o fato de serem inigualados; mas, infelizmente, depois de despendido o

esforço e realizada a tarefa é somente o estábulo mitológico de Augias que fica limpo.

— 14 —

## Labor e Fertilidade

A súbita e espetacular promoção do labor, da mais humilde e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o «labour» é a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo «labour» era a fonte de toda riqueza; e atingiu o clímax no «system of labor»<sup>39</sup> de Marx, no qual o labor passou a ser a origem de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. Dos três, porém, somente Marx estava interessado no labor como tal; Locke preocupava-se com a instituição da propriedade privada como base da sociedade, enquanto Smith pretendia explicar e assegurar o livre acúmulo ilimitado de riqueza. Todos eles, porém — embora Marx com maior força e coerência —, afirmavam que o labor devia ser visto como a suprema capacidade humana de construir um mundo; e como o labor é, na verdade, a mais natural e a menos mundana das atividades do homem, cada um deles — e novamente nenhum mais que Marx — viu-se diante de certas contradições muito genuínas. Parece ser da própria natureza do assunto que a mais óbvia solução dessas contradições — ou, antes, o motivo mais óbvio pelo qual esses grandes autores não se deram conta delas — é o fato de que equacionam o trabalho com o labor, de tal forma que atribuem ao labor certas qualidades que somente o trabalho possui. Este equacionamento leva a absurdos patentes, embora geralmente não tão evidentes quanto na seguinte frase de Veblen: «a prova duradoura do trabalho produtivo é o seu produto material — quase sempre um artigo de consumo».<sup>40</sup> Aqui, a «prova duradoura» que ele menciona

39. A expressão é de Karl Dunkmann (*Soziologie der Arbeit* (1933), p.71), que observa corretamente que o título da grande obra de Marx é inadequado: deveria ter sido *System der Arbeit*.

40. Esta curiosa formulação ocorre em Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (1917), p.44.

38. *Ibid.*, seção 34.

de início (por necessitar dela para a suposta produtividade do labor) é imediatamente destruída pelo «consumo» do produto com o qual ele termina, forçado, por assim dizer, pela evidência fatural do próprio fenômeno.

Assim, para poupar o labor de sua manifesta desgraça de produzir somente «coisas de curta duração», Locke foi forçado a introduzir o dinheiro — «coisa duradoura que os homens podem conservar sem que se estrague» —, espécie de *deus ex machina* sem o qual o corpo, que labora em obediência ao seu processo vital, jamais poderia vir a ser a origem de algo tão permanente quanto a propriedade, visto como não existem «coisas duradouras» a serem conservadas para sobreviver à atividade do processo do labor. E até mesmo Marx, que realmente definiu o homem como *animal laborans*, teve que admitir que a produtividade do trabalho, propriamente dito, só tem início com a reificação (*Vergegenständlichung*), com «a construção de um mundo objetivo de coisas» (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*).<sup>41</sup> Mas o esforço do labor jamais poupa o animal que labora de repeti-lo mais uma vez, e permanece, portanto, como «eterna necessidade imposta pela natureza».<sup>42</sup> Quando

---

41. O termo *vergegenständlichen* não ocorre muito frequentemente em Marx; mas, quando ocorre, é sempre num contexto crucial. Cf. *Jugendchriften*, p.88: «Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens. ... (Das Tier) produziert unter der Herrschaft des unmittelbaren Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben». Aqui, como no trecho de *O Capital* citado na nota 36, Marx obviamente introduz um conceito inteiramente diferente de labor, isto é, fala de trabalho e de fabricação. A mesma reificação é mencionada em *Das Kapital* (Vol.I, Parte 3, cap.5), embora de modo um tanto equívoco: «(Die Arbeit) ist vergegenständlicht und der Gegenstand ist verarbeiter». O jogo de palavras em torno de *Gegenstand* torna obscuro o que de fato sucede no processo: através da reificação, uma coisa nova é produzida, mas o «objeto» que este processo transformou em coisa é, do ponto de vista do processo, apenas matéria-prima e não uma coisa. (A edição inglesa editada pela Modern Library, p.201, não alcança o significado do texto alemão e, assim, foge do equívoco).

42. Trata-se de uma formulação que ocorre repetidamente nas obras de Marx. Veja-se, por exemplo, *Das Kapital*, Vol.I (ed. Modern Library, p.50) e Vol.III, pp.873-74.

Marx insiste que «o processo (do trabalho) termina com o produto final»,<sup>43</sup> esquece sua própria definição deste processo como «metabolismo entre o homem e a natureza», durante o qual o produto é imediatamente «incorporado», consumido e destruído pelo processo vital do organismo.

Uma vez que nem Locke nem Smith estava interessado no labor como tal, ambos podiam dar-se ao luxo de admitir certas distinções que na verdade equivaleriam a distinguir em princípio entre labor e trabalho, não fosse o seu modo de ver como simplesmente irrelevantes as características genuínas do labor. Assim, Smith chama de «trabalho improdutivo» todas as atividades relacionadas com o consumo, como se se tratasse de feição acidental e irrelevante de algo cuja verdadeira natureza é ser produtivo. O desdém com que ele diz que «tarefas e serviços mesquinhos geralmente desaparecem no instante em que são realizados e raramente deixam atrás de si algum vestígio ou valor»<sup>44</sup> tem muito mais a ver com a opinião pré-moderna que com a moderna glorificação do trabalho. Smith e Locke sabiam ainda muito bem que nem todo tipo de trabalho transmite a tudo uma diferença de valor,<sup>45</sup> e que há certo tipo de atividade que nada acrescenta «ao valor dos materiais com os quais trabalha».<sup>46</sup> É verdade que também o labor transmite à natureza algo que é próprio ao homem; mas a proporção entre o que a natureza dá — as «boas coisas» — e o que o homem lhe acrescenta é exatamente inversa àquela entre os produtos do labor e os produtos do trabalho. As «boas coisas» destinadas ao consumo jamais perdem completamente seu estado natural: o grão de trigo jamais chega a desaparecer no pão como a árvore desaparece na mesa. Assim, embora desse pouca atenção à distinção que ele próprio fazia entre «o labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos», Locke era forçado a reconhecer a diferença entre coisas de «curta duração» e outras, suficientemente «duradouras» «para que os homens possam

---

43. «Des Prozess erlischt im Produkt» (*Das Kapital*, Vol. I, Parte 3, capítulo 5).

44. Adam Smith, *op.cit.*, I, 295.

45. Locke, *op.cit.*, seção 40.

46. Adam Smith, *op.cit.*, I, 294.

conservá-las sem que se estraguem».<sup>47</sup> A dificuldade era a mesma para Smith e Locke; os «produtos» deviam permanecer por um tempo suficientemente longo no mundo das coisas tangíveis para que adquirissem «valor»; e pouco importa se o valor era definido por Locke como algo que pudesse ser conservado e transformado em propriedade, ou, por Smith, como algo que durasse o tempo suficiente para ser trocado por outra coisa.

Mas estes são pontos secundários quando comparados à contradição fundamental que eiva, como um estigma, todo o pensamento de Marx, e que está presente tanto no terceiro volume de *O Capital* quanto nas obras do jovem Marx. A atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco do seu pensamento, sempre foi equívoca.<sup>48</sup> Embora o trabalho fosse uma «eterna necessidade imposta pela natureza» e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas a emancipar o homem do trabalho; somente quando o trabalho é abolido pode o «reino da liberdade» suplantar o «reino da necessidade». Pois «o reino da liberdade começa somente onde termina o trabalho imposto pela necessidade e pela utilidade exterior», onde termina o «império das necessidades físicas imediatas».<sup>49</sup> Contradições tão fundamentais e

47. *Op.cit.*, seções 46 e 47.

48. *L'être et le travail* (1949), de Jules Vuillemin, é um bom exemplo do que acontece quando se tenta resolver as contradições e equívocos fundamentais do pensamento de Marx. Isto só é possível quando se abandona inteiramente o testemunho fenomenológico e se começa a tratar os conceitos de Marx como se constituíssem, por si mesmos, um complicado quebra-cabeça de abstrações. Assim, o labor «decorre aparentemente da necessidade» mas «na verdade realiza o trabalho da liberdade e afirma nosso poder»; no labor, «a necessidade expressa (para o homem) uma liberdade oculta» (pp.15, 16). Em contraposição a estas tentativas de vulgarização sofisticada, convém lembrar a atitude soberana do próprio Marx em relação à sua obra, que é relatada por Kautsky na seguinte historieta: Kautsky perguntou a Marx se ele não pretendia editar suas obras completas, ao que Marx respondeu: «Primeiro, é preciso escrever essas obras» (Kautsky, *Aus der Frühzeit des Marxismus* (1935), p.53).

49. *Das Kapital*, III, 873. Na *Deutsche Ideologie*, Marx afirma que «die kommunistische Revolution ... die Arbeit beseitigt» (p.59), depois de ter afirmado algumas páginas antes (p.10) que somente através do trabalho o homem se distingue dos animais.

flagrantes quanto estas raramente ocorrem em escritores medíocres; no caso dos grandes autores, vão ao próprio cerne de sua obra. No caso de Marx, cuja lealdade e integridade na descrição dos fenômenos, tal como estes se apresentavam aos seus olhos, são indubitáveis, as discrepâncias importantes, observadas por todos os estudiosos de sua obra, não podem ser atribuídas à diferença «entre o ponto de vista científico do historiador e o ponto de vista moral do profeta»,<sup>50</sup> nem a um movimento dialético que exigisse o negativo, ou o mal, para produzir o positivo, ou o bem. O fato é que, em todos os estágios de sua obra, ele define o homem como *animal laborans* para levá-lo depois a uma sociedade na qual este poder, o maior e mais humano de todos, já não é necessário. Restamos a angustiada alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva.

Surge assim a questão: por que Locke e todos os seus sucessores, apesar de toda a sua perspicácia, se apegaram tão firmemente ao trabalho (labor) como origem da propriedade, da riqueza, de todos os valores, e finalmente da própria humanidade do homem? Ou, em outras palavras, que experiências inerentes à atividade do labor passaram a ser tão importantes na era moderna?

Historicamente, os teóricos políticos do século XVII em diante viram-se frente a frente com um processo até então inaudito de riqueza crescente, propriedade crescente e aquisição crescente. Tentando explicar esse constante crescimento tiveram a atenção naturalmente voltada para o fenômeno do próprio processo progressivo, de sorte que — por motivos que teremos de discutir mais tarde<sup>51</sup> — o conceito de processo veio a ser a palavra-chave da nova era, bem como das ciências históricas e naturais que ela desenvolveu. Desde os seus primórdios este processo, dada sua aparente interminabilidade, foi concebido como processo natural, e mais especificamente à imagem do próprio processo vital. A mais grosseira superstição da era moderna — de que «dinheiro gera dinheiro» — e sua mais aguda percepção política — de que poder gera poder — devem sua plausibilidade à metáfora fundamental da fertilidade natural da vida. De todas as atividades humanas somente o labor, e não a ação nem o trabalho, é interminável, visto como acompanha

50. A formulação é de Edmund Wilson em *To the Finland Station* (ed. Anchor, 1953), mas trata-se de crítica conhecida na literatura marxista.

51. Veja-se cap. vi, §42, a seguir.

automaticamente a própria vida, indiferente a decisões voluntárias ou finalidades humanamente importantes.

Talvez nada indique mais claramente o nível do pensamento de Marx e a fidelidade de suas descrições à realidade fenomenológica que o fato de haver baseado toda a sua teoria na concepção do trabalho (labor) e da procriação como duas modalidades do mesmo processo fértil de vida. O trabalho (labor) era para ele a «reprodução da vida do próprio indivíduo», que lhe assegurava a sobrevivência, enquanto a procriação era a produção «de vida alheia», que assegurava a sobrevivência da espécie.<sup>52</sup> Cronologicamente, essa intuição é a origem onipresente da teoria que ele desenvolveu em seguida, chamando de «trabalho abstrato» a força de trabalho («labor power») do organismo vivo e concebendo o excedente de «trabalho» como aquela quantidade de «labor power» remanescente depois que foram produzidos os meios para a reprodução do trabalhador. Com essa intuição, Marx desceu às profundezas jamais atingidas por qualquer um dos seus precursores — aos quais, exceto neste ponto, deveu quase todas as suas inspirações cruciais — ou qualquer um dos seus sucessores. Adaptou sua teoria, a teoria da era moderna, aos mais antigos e persistentes conhecimentos da natureza do labor, que segundo as tradições hebraica e clássica estava intimamente ligado à vida como processo de geração. Da mesma forma, o verdadeiro significado da recém-descoberta produtividade do trabalho (labor) só se torna evidente na obra de Marx, na qual repousa sobre o equacionamento da produtividade com a fertilidade, de sorte que o famoso desenvolvimento das «forças produtivas» da humanidade para a criação de uma sociedade abundante em «coisas boas» realmente não obedece a outra lei nem é sujeita a outra necessidade senão o mandamento original — «crescei e multiplicai-vos» —, no qual é como se nos falasse a voz da própria natureza.

A fertilidade do metabolismo do homem com a natureza, decorrente da redundância natural do «labor power», participa ainda da superabundância que vemos por toda parte do reino da natureza. «A bênção ou alegria» do labor é o modo humano de sentir a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas viventes; e chega a ser o único modo pelo qual também os homens podem permanecer no ciclo prescrito pela natureza, dele participando prazerosamente, labutando e repousando, laborando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e inintencional com

52. *Deutsche Ideologie*, p.17.

que o dia segue a noite e a morte segue a vida. A recompensa das fadigas e penas está na fertilidade da natureza, na tranqüila certeza de que aquele que cumpriu sua parte de «fadigas e penas» permanecerá como parte da natureza no futuro de seus filhos e nos filhos de seus filhos. O Antigo Testamento, que, ao contrário da antiguidade clássica, considerava a vida sagrada e portanto não via a morte e o labor como males (e menos ainda como argumentos contra a vida),<sup>53</sup> mostra, na história dos patriarcas, como eles viviam des preocupados com a morte, como prescindiam da imortalidade individual e terrena ou da garantia da eternidade de suas almas, e como a morte lhes vinha sob a forma familiar da noite, do silêncio e do repouso eterno «numa boa velhice cheia de anos».

A bênção da vida como um todo, inerente ao labor, jamais pode

53. Em parte alguma do Velho Testamento a morte é representada como «o galardão do pecado». A maldição que expulsou o homem do paraíso tampouco o puniu com o labor e o nascimento; apenas tornou o labor mais árduo e o nascimento doloroso. Segundo o Gênesis, o homem (*adam*) fora criado para cuidar e zelar pela terra (*adamah*), como o seu próprio nome, que é a forma masculina de «solo», indica (veja-se Gên.2: 5,15). «Nem havia ainda *Adam* para cultivar *adamah* ... Formou pois o Senhor Deus a *Adam* do pó de *adamah*. ... E ele, Deus, tomou a *Adam* e pô-lo no paraíso das delícias, para ele o cultivar e guardar» (Utilizo aqui a tradução de Martin Buber e Franz Rosenzweig, *Die Schrift* (Berlim, n.d.)). A palavra «cultivar», que mais tarde se tornou a palavra hebraica *leawod*, que significa trabalho, tem a conotação de «servir». A maldição (3:17-19) não menciona esta palavra, mas o significado é claro: o serviço para o qual o homem havia sido criado tornava-se agora servidão. A interpretação errônea, corrente e popular da maldição se deve a uma interpretação inconsciente do Velho Testamento à luz do pensamento grego, interpretação esta geralmente evitada pelos autores católicos. Veja-se, por exemplo, Jacques Leclercq, *Leçons de droit naturel*, Vol.IV, Parte 2, «Travail, Propriété», (1946), p.31: «La peine du travail est le résultat du péché original... L'homme non déchu eût travaillé dans la joie, mais il eût travaillé»; ou J. Chr. Nattermann, *Die moderne Arbeit, soziologisch und theologisch betrachtet* (1953), p.9. É interessante, neste contexto, comparar a maldição do Velho Testamento com a explicação aparentemente semelhante da aspereza do trabalho em Hesíodo. Diz o poeta que os deuses, para punir o homem, esconderam dele a vida (veja-se n.8), de sorte que ele tinha que procurá-la, ao passo que, antes, tudo o que precisava fazer era colher os frutos da terra nos campos e nas árvores. Aqui, a maldição consiste não apenas na aspereza do trabalho, mas no próprio trabalho.

ser proporcionada pelo trabalho, nem deve ser confundida com o breve intervalo de alívio e alegria que se segue à consumação de um feito e acompanha sua realização. A bênção do labor consiste no fato de que o esforço e a recompensa seguem-se tão de perto quanto a produção e o consumo dos meios de subsistência, de modo que a felicidade é concomitante com o próprio processo, da mesma forma como o prazer é concomitante com o funcionamento de um corpo sadio. A «felicidade da maioria», na qual generalizamos e vulgarizamos o contentamento que sempre abençoou a vida terrena, conceituou como «ideal» a realidade fundamental de uma humanidade que labora. O direito de buscar esta felicidade é realmente tão inegável quanto o direito à vida: chega a ser idêntico a ela. Mas nada tem em comum com o sucesso, que é raro e nunca dura e não pode ser procurado, porque depende da sorte e daquilo que o acaso dá e toma, embora a maioria das pessoas, em sua «busca de felicidade», persiga o sucesso e se torne infeliz mesmo quando o encontra, por querer conservar e gozar da sorte como se esta fosse uma inesgotável abundância de «boas coisas». Não existe felicidade duradoura fora do ciclo prescrito de exaustão dolorosa e regeneração agradável; e tudo o que perturba o equilíbrio deste ciclo — pobreza e miséria nas quais a exaustão é seguida pela desgraça ao invés de regeneração, ou grande riqueza e uma vida inteiramente isenta de esforço na qual o tédio toma o lugar da exaustão e as engrenagens da necessidade, do consumo e da digestão trituram, implacável e esterilmente, um corpo humano impotente até matá-lo — destrói a felicidade fundamental que advém do fato de se estar vivo.

A força da vida é a fertilidade. O organismo vivo não se esgota após garantir sua reprodução; o «excedente» está em sua potencial multiplicação. O coerente naturalismo de Marx descobriu a «força de trabalho» («labor power») como modalidade especificamente humana de força vital, tão capaz de criar um «excedente» quanto o é a própria natureza. Como Marx estava quase exclusivamente interessado neste processo em si, o processo das «forças produtivas da sociedade» em cuja vida, como na vida de qualquer espécie animal, a produção e o consumo sempre se equilibram, a questão da existência separada de coisas mundanas, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos devoradores da vida, jamais lhe ocorreu. Do ponto de vista da espécie, todas as atividades realmente encontram seu denominador comum no labor, e o único critério de distinção que resta é a abundância ou escassez de bens que alimentam o processo vital. Quando tudo se torna objeto de consu-

mo, perde toda importância o fato de que o excedente de labor não altera a natureza, a «curta duração», dos próprios produtos; e isto se manifesta na obra de Marx no desdém com que ele trata as complicadas distinções de seus precursores entre trabalho produtivo e improdutivo ou trabalho qualificado e não-qualificado.

O motivo pelo qual os precursores de Marx não se puderam esquivar dessas distinções, que essencialmente equivalem à distinção mais fundamental entre trabalho e labor, não consistiu em que eles fossem menos «científicos», e sim que partiram ainda da premissa da propriedade privada ou, pelo menos, da apropriação da riqueza nacional pelo indivíduo. Para que se estabeleça a propriedade, a mera abundância jamais pode ser suficiente; os produtos do labor não se tornam mais duráveis por serem abundantes, e não podem ser «amontoados» e conservados para juntar-se à propriedade de um homem; pelo contrário, é bem provável que desapareçam no processo de apropriação, ou «pereçam inutilmente» caso não sejam consumidos «antes que se estraguem».

— 15 —

## A Privatividade da Propriedade e da Riqueza

À primeira vista pode parecer realmente estranho que uma teoria destinada a levar tão conclusivamente à abolição de toda propriedade tenha partido da afirmação teórica da propriedade privada. Tal estranheza, porém, desfaz-se um pouco quando lembramos o aspecto agudamente polêmico da preocupação da era moderna com a propriedade, cujos direitos foram afirmados explicitamente contra a esfera comum e contra o estado. Como nenhuma teoria política anterior ao socialismo e ao comunismo propusera estabelecer uma sociedade inteiramente destituída de propriedade, e como nenhum governo, antes do século XX, demonstrara séria inclinação de expropriar os seus cidadãos, o conteúdo da nova teoria não podia ser resultado da necessidade de proteger os direitos de propriedade contra possível intrusão da esfera do governo. O fato é que, naquela época, ao contrário de agora, quando todas as teorias da propriedade encontram-se obviamente na defensiva, os economistas não estavam absolutamente na defensiva; ao contrário, eram abertamente hostis à toda a esfera do governo que, na melhor

das hipóteses, era tido como «mal necessário», «reflexo da natureza humana»,<sup>54</sup> e, na pior, como parasita da vida da sociedade que, em tudo mais, era sadia.<sup>55</sup> O que a era moderna defendeu tão acirradamente jamais foi a propriedade como tal, mas a busca desenfreada de mais propriedade, ou seja, a apropriação; em contraposição a todos os órgãos que defendiam a permanência «morta» de um mundo comum, a era moderna travou suas batalhas em nome da vida, da vida da sociedade.

Não resta dúvida de que, como o processo natural da vida reside no corpo, nenhuma outra atividade é tão imediatamente vinculada à vida quanto o labor. Locke não se satisfazia com a tradicional explicação do trabalho (labor) como consequência natural e inevitável da pobreza, e jamais como meio de aboli-la, nem com a tradicional explicação da origem da propriedade através da aquisição, conquista ou divisão original do mundo comum.<sup>56</sup> O que realmente

---

54. Todos os autores da era moderna concordam em que o lado «bom» e «produtivo da natureza humana é refletido pela sociedade, enquanto a maldade do homem torna o governo necessário. Como disse Thomas Paine: «A sociedade é produzida por nossas necessidades, e o governo por nossa maldade; a primeira promove nossa felicidade positivamente, unindo nossas afeições, enquanto o segundo o faz negativamente, impondo limites aos nossos vícios. ... Em todo Estado, a sociedade é uma bênção, mas o governo, mesmo no melhor dos Estados, é um mal necessário» (*Common Sense*, 1776). Ou Madison: «Mas o que é o próprio governo senão um dos maiores reflexos da natureza humana? Se os homens fossem anjos, não haveria necessidade de governo. Se os homens fossem governados por anjos, não haveria necessidade de controles externos ou internos» (*The Federalist* (ed. Modern Library), p.337).

55. Esta era a opinião de Adam Smith, por exemplo, que se mostrava indignado ante «a extravagância pública do governo»: «Toda ou quase toda a renda pública na maioria dos países é empregada para manter gente improdutivo» (*op.cit.*, I, 306).

56. Sem dúvida, «antes de 1690, ninguém concebia que o homem tivesse direito natural à propriedade em decorrência do seu trabalho (*labour*); depois de 1690, a idéia passou a ser um axioma da ciência social» (Richard Schlatter, *Private Property; The History of an Idea* (1951), p.156). Os conceitos de trabalho e de propriedade chegavam a ser mutuamente exclusivos, enquanto trabalho e pobreza (*ponos* e *penia*, *Arbeit* e *Armut*) eram afins no sentido de que a atividade que correspondia ao estado de pobreza era o trabalho. Platão, portanto, que afirmava que os

o interessava era a apropriação, e o que devia encontrar era uma atividade que tivesse a característica de apropriar-se do mundo e cuja privatividade, ao mesmo tempo, estivesse fora de dúvida ou questão.

É claro que nada é mais privado que as funções corporais do processo vital, inclusive a fertilidade; e é digno de nota o fato de que os poucos casos em que até mesmo uma «humanidade socializada» respeita e impõe severa privatividade tenham a ver precisamente com essas «atividades» impostas pelo próprio processo vital. Destas, o labor, por ser atividade e não mera função, é a menos privada, por assim dizer, a única que sentimos que não deve ser escondida; no entanto, é ainda suficientemente aparentada ao processo vital para tornar possível o argumento a favor da privatividade da apropriação, em oposição ao argumento, muito diferente, a favor da privatividade da propriedade.<sup>57</sup> Locke fundamentou a propriedade privada naquilo cuja propriedade é a mais privada de todas, «a propriedade (do homem) no tocante a si mesmo», ou seja, o seu próprio corpo.<sup>58</sup> «O labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos» tornam-se uma coisa só, uma vez que ambos são «meios» de «apropriar» aquilo que «Deus ... deu ... em comum aos homens». E esses meios — corpo, mãos e boca — são os apropriadores naturais, visto como não «pertencem em comum à humanidade», mas são dados a cada homem para seu uso privado.<sup>59</sup>

Tal como Marx teve que introduzir uma força natural, o «labor power» do corpo, para explicar a produtividade do trabalho e o gradual processo de riqueza crescente, Locke, embora de modo menos explícito, teve que buscar a propriedade numa origem natu-

---

escravos eram «maus» porque não dominavam o seu lado animal, tinha quase a mesma opinião sobre o estado de pobreza. O homem pobre não é senhor de si mesmo (*penes on kai heautou me kraton* (Sétima Carta 351A)). Nenhum dos autores clássicos jamais pensou no trabalho como possível fonte de riqueza. Segundo Cícero — que provavelmente apenas exprime a opinião do seu tempo — a propriedade é adquirida através de conquista, vitória ou divisão legal (*aut vetere occupatione aut victoria aut lege* (*De officiis* i. 21)).

57. Veja-se §8 acima.

58. *Op.cit.*, seção 26.

59. *Ibid.*, seção 25.

ral de apropriação, a fim de romper à força aquelas fronteiras estáveis e mundanas que «separam ... do comum» o quinhão do mundo que cada pessoa privadamente possui.<sup>60</sup> O que Marx tinha ainda em comum com Locke era que pretendia ver o processo de crescente riqueza como processo natural, seguindo automaticamente suas leis e fora do alcance de intuítos e decisões voluntárias. Se alguma atividade humana haveria de estar, de alguma forma, envolvida em tal processo, só podia ser uma «atividade» cujo funcionamento natural não pudesse ser interrompido, mesmo que o indivíduo o desejasse. Interromper tais «atividades» seria, realmente, destruir a natureza; e, para toda a era moderna, quer se aferrasse à instituição da propriedade privada ou visse nela um empecilho ao crescimento da riqueza, a interrupção ou o controle do processo de enriquecimento equivalia a uma tentativa de destruir a própria vida da sociedade.

Em vista da evolução da era moderna e a ascensão da sociedade, na qual a mais privada de todas as atividades humanas, o labor, se tornou pública e estabeleceu sua própria esfera comum, podemos duvidar que a existência da propriedade, como lugar privadamente ocupado no mundo, seja capaz de suportar o inexorável processo de riqueza crescente. Não obstante, não deixa de ser verdadeiro que a melhor garantia da privacidade dos bens de uma pessoa — isto é, sua completa independência em relação ao «comum» — é a transformação da propriedade em apropriação, ou uma interpretação da «separação do comum» que veja a apropriação como resultado ou «produto» da atividade do corpo. Sob este aspecto, o corpo realmente passa a ser a quintessência de toda propriedade, uma vez que é o único bem que o indivíduo jamais poderia compartilhar com outro, mesmo que desejasse fazê-lo. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável — e, portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e a audibilidade da esfera pública — que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu labor e consumo. Por isso mesmo, nada expõe o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração esta forçada ao homem na escravidão ou na condição extrema de dor insuportável. Quem, por algum motivo, pretenda tornar inteiramente «privada» a vida humana, independente do mundo e consciente apenas do fato de sua própria existência, deve basear seus argumentos nestas experiên-

60. *Ibid.*, seção 31.

cias; e, como a implacável fadiga do labor escravo não é «natural», e sim feita pelo homem, e contradiz a natural fertilidade do *animal laborans*, cuja força não se esgota e cujo tempo não se extingue depois que ele reproduz sua vida, a experiência «natural» em que se baseia a independência em relação ao mundo é, para estoícos e epicuristas, não o labor nem a escravidão, mas a dor. A felicidade alcançada no isolamento do mundo e usufruída dentro das fronteiras da existência privada do indivíduo jamais pode ser outra coisa senão a famosa «ausência de dor»; qualquer variante coerente do sensualismo concordará com esta definição. O hedonismo, a doutrina que afirma que somente as sensações corpóreas são reais, é apenas a forma mais radical de um modo de vida apolítico e totalmente privado, a verdadeira realização do *lathe biosas kai me politeuesthai* de Epicuro («vive à parte e não te envolvas nos negócios do mundo»).

Normalmente, a ausência de dor é apenas a condição física necessária para que o indivíduo sinta o mundo; somente quando o corpo não está irritado, e devido à irritação voltado para dentro de si mesmo, podem os sentidos do corpo funcionar normalmente e receber o que lhes é oferecido. A ausência de dor geralmente só é «sentida» no breve intervalo entre a dor e a não-dor; mas a sensação que corresponde ao conceito de felicidade do sensualista é o alijamento da dor, e não a sua ausência. A intensidade de tal sensação é indubitável; na verdade, somente a sensação da própria dor pode igualá-la.<sup>61</sup> O esforço mental exigido pelas filosofias que, por

61. Acredito que certos tipos benignos e bastante frequentes de apego a drogas, geralmente atribuídos a propriedades formadoras de hábito destas últimas, talvez se devam ao desejo de repetir o prazer experimentado com o alívio da dor, acompanhado de intenso sentimento de euforia. Em si, o fenômeno era bem conhecido na antiguidade; na literatura moderna, porém, minha suposição só encontra apoio em Isak Dinesen, «Converse at Night in Copenhagen» (*Last Tales* (1957), pp.338 ff.), onde ela considera «a cessação da dor» um dos «três tipos de felicidade perfeita». Platão já se opunha àqueles que, «ao deixarem de sentir dor, acreditam firmemente ter atingido a meta do ... prazer» (*República* 585A), mas admite que esses «prazeres ilegítimos» que se seguem à dor ou à privação são mais intensos que os prazeres puros, como o cheirar um aroma delicado ou contemplar figuras geométricas. É curioso que a confusão nesta questão tenha sido introduzida pelos hedonistas, que não queriam admitir que o prazer da cessação da dor é de maior intensidade que o «prazer puro», para não falar da ausência da dor. Assim é que Cí-

motivos diversos, cuidam de «libertar» o homem do mundo é sempre um ato de imaginação no qual a mera ausência de dor é experimentada e transubstanciada na sensação de se estar livre dela.<sup>62</sup>

De qualquer forma, a dor e a concomitante experiência do alijamento da dor são as únicas sensações tão independentes do mundo que não chegam a incluir a experiência de qualquer objeto mundano. Realmente, a dor causada por uma espada ou a titilação provocada por uma pluma nada me diz da qualidade ou sequer da existência mundana da espada ou da pluma.<sup>63</sup> Só uma enorme suspeita

---

cero acusava Epicuro de ter confundido a mera ausência de dor com o prazer do alijamento da dor (veja-se V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (1912), pp.252 ff.). E Lucrecio exclamava: «Pois não vedes que a natureza clama por duas coisas apenas, um corpo livre da dor e uma mente livre de preocupações...?» (*The Nature of the Universe* (ed. Penguin), p.60).

62. Brochard (*op.cit.*) dá um excelente resumo do pensamento dos filósofos dos últimos séculos da antiguidade, especialmente de Epicuro. O caminho da pura felicidade sensual reside na capacidade da alma de «fugir para um mundo mais feliz criado por ela mesma, de modo que, com o auxílio da imaginação, ela pode sempre persuadir o corpo a experimentar o mesmo prazer de que já gozou antes» (pp.278 e 294 ff.).

63. Tipicamente, todas as teorias que negam aos sentidos a capacidade de perceber o mundo contestam que a visão seja o mais alto e mais nobre dos sentidos, e substituem-na pelo tato ou paladar que, na verdade, são os sentidos mais privados, ou seja, aqueles nos quais o corpo, ao perceber um objeto, sente basicamente a si mesmo. Todos os pensadores que negam a realidade do mundo exterior teriam concordado com Lucrecio, que disse: «Pois o tato e nada mais que o tato ... é a essência de todas as nossas sensações corporais» (*op.cit.*, p.72). Isto, porém, não é suficiente; o tato ou o paladar num corpo não irritado ainda transmite uma parcela grande demais da realidade do mundo: quando como morangos, sinto morangos e não o gosto em si; ou, para usar um exemplo de Galileu, quando «passo a mão, primeiro sobre uma estátua de mármore, depois sobre um ser vivo», percebo o mármore e o ser vivo, e não basicamente a minha mão a tocá-los. Assim, ao tentar demonstrar que as qualidades secundárias, como cores, gostos, cheiros, «não passam de nomes (pois) residem unicamente no corpo que os sente», Galileu é forçado a desistir do seu próprio exemplo e a introduzir a sensação de ser titilado por uma pluma, e conclui: «Acredito que as várias qualidades atribuídas aos corpos naturais, tais como gostos, cheiros, cores e outras, possuem precisamente existência semelhante e não maior» (*Il Saggiato-*

de que os sentidos humanos não são capazes de perceber adequadamente o mundo — suspeita esta que está na origem de toda filosofia especificamente moderna — pode explicar a estranha e até mesmo absurda escolha, como exemplos de toda experiência sensorial, de fenômenos que, como a dor e a titilação, obviamente impedem o funcionamento normal dos sentidos, e deles inferir a subjetividade de qualidades «secundárias» e até mesmo «primárias». Se não tivéssemos outras percepções sensoriais além daquelas nas quais o corpo se percebe a si mesmo, a realidade do mundo exterior não ficaria sujeita à dúvida mas não teríamos sequer noção do que viesse a ser um mundo.

A única atividade que corresponde estritamente à experiência de completa ausência do mundo ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é o labor, no qual o corpo humano, embora em atividade, também se volta para dentro de si mesmo, concentra-se apenas no fato de estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento. Mencionamos antes a dupla dor vinculada ao processo vital, para a qual a linguagem tem somente uma palavra e que, segundo a Bíblia, foi imposta à vida do homem como uma só — o doloroso esforço da reprodução de sua própria vida e da vida da espécie. Se este doloroso esforço de vida e de fertilidade fosse a verdadeira origem da propriedade, então a privatividade dessa propriedade seria realmente tão independente do mundo quanto a privatividade sem-par de se ter um corpo e de se sentir dor.

Contudo, esta privatividade, embora seja essencialmente a privatividade da apropriação, não era absolutamente aquilo que Loc-

---

re, em *Opere*, IV, 333 ff.; tradução citada por E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Science* (1932)).

Este argumento pode valer-se apenas daquelas experiências sensoriais nas quais o corpo volta-se claramente para dentro de si mesmo e é, portanto, ejetado, por assim dizer, do mundo no qual normalmente se move. Quanto mais forte for a sensação interna do corpo, mais plausível se torna o argumento. Seguindo linha semelhante de raciocínio, Descartes diz: «O mero movimento de uma espada que corta parte de nossa pele causa-nos dor, mas nem por isto nos faz perceber o movimento ou a forma da espada. E é certo que esta sensação de dor não é menos diferente do movimento que a provoca... do que o são as sensações que temos de cores, sons, cheiros ou sabores (*Principles*, Parte 4; traduzido por Haldane e Ross, *Philosophical Works* (1911)).

ke, cujos conceitos eram ainda basicamente os da tradição pré-moderna, entendia como propriedade privada. Qualquer que fosse a sua origem, esta propriedade era ainda para ele um «isolamento em relação ao mundo», isto é, fundamentalmente um lugar no mundo onde o que é privado pode ser escondido e protegido contra a esfera pública. Como tal, ficava em contato com o mundo comum, mesmo numa época em que a riqueza e apropriação em contínuo crescimento ameaçavam de extinção esse mundo comum. Dada a sua própria estabilidade mundana, a propriedade não reforça, mas diminui a desvinculação do processo do labor em relação ao mundo. Por isso mesmo, o caráter de processo do labor — a implacabilidade com que o labor é reclamado e induzido pelo próprio processo vital — desaparece com a aquisição de propriedade. Numa sociedade de proprietários, em contraposição a uma sociedade de operários ou de assalariados, é ainda o mundo, e não a abundância natural nem a mera necessidade da vida, que está no centro dos cuidados e preocupações humanos.

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

É notável que a filosofia do trabalho de Marx tenha coincidido com as teorias da evolução e do desenvolvimento que floresceram no século XIX — a evolução natural de um processo vital único a partir das formas mais rudimentares de vida orgânica até a aparição do animal humano, e o desenvolvimento histórico de um processo vital da humanidade como um todo. Engels logo percebeu esta

coincidência, e chamava Marx de «o Darwin da história». O que têm em comum todas estas teorias, nos vários ramos da ciência — economia, história, biologia, geologia — é o conceito de processo, virtualmente desconhecido antes da era moderna. Como a descoberta dos processos pelas ciências naturais coincidiria com a descoberta da introspecção na filosofia, nada mais natural que o processo biológico existente dentro de nós fosse tomado como modelo do novo conceito; dentro da estrutura das experiências ao alcance da introspecção, não conhecemos outro processo senão o processo vital do nosso corpo, e o labor é a única atividade que lhe corresponde e na qual podemos traduzi-lo. Assim, era quase inevitável que o equacionamento da produtividade com a fertilidade na filosofia do trabalho da era moderna desse azo a uma variedade de filosofias baseadas no mesmo equacionamento.<sup>64</sup> A diferença entre as primeiras teorias do trabalho e as posteriores filosofias da vida é, acima de tudo, que estas perderam de vista a única atividade necessária para sustentar o processo vital. No entanto, essa mesma perda parece corresponder ao evento histórico que reduziu o esforço exigido pelo trabalho de modo jamais visto antes, tornando-o ainda mais semelhante ao processo vital, cujo funcionamento é automático. Se, no começo do século (com Nietzsche e Bergson), a vida e não o trabalho foi proclamada «criadora de todos os valores», esta glorificação da mera dinâmica do processo vital aboliu aquele mínimo de iniciativa presente até mesmo em atividades que, como o labor e a procriação, são impostas ao homem pela necessidade.

Contudo, nem o enorme aumento da fertilidade nem a socialização do processo, ou seja, a substituição do indivíduo pela sociedade ou pela espécie humana coletiva como seu substrato, pode eliminar o caráter de privatividade estrita e até mesmo cruel da experiência dos processos do corpo, nos quais a vida se manifesta, ou da própria atividade do labor. Provavelmente, nem a abundância de bens nem a redução do tempo gasto no labor resultarão no esta-

64. Esta conexão foi vagamente percebida pelos alunos de Bergson na França (veja-se esp. Édouard Berth, *Les méfaits des intellectuels* (1914), cap. I, e George Sorel, *D'Arioste à Marx* (1935)). Pertence à mesma escola a obra do erudito italiano Adriano Tilgher (*op.cit.*), que insiste em que a idéia de labor é fundamental e constitui a chave do novo conceito e imagem da vida (ed. inglesa, p.55). A escola de Bergson, como seu mestre, idealiza o labor, equacionando-o com o trabalho e com a fabricação. No entanto, há uma semelhança marcante entre o motor da vida biológica e o *élan vital* de Bergson.

blecimento de um mundo comum; o *animal laborans* expropriado não se torna menos privado pelo fato de já não possuir um lugar privativo onde possa esconder-se e proteger-se da esfera comum. Marx predisse corretamente, embora com indevido júbilo, a «deca-dência» da esfera pública nas condições de livre desenvolvimento das «forças produtivas da sociedade»; e estava igualmente certo, isto é, coerente com a sua noção do homem como *animal laborans*, quando previu que, «socializados» e libertos do trabalho, os ho-mens gozariam essa liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente isoladas do mundo que hoje chamamos de «hob-bies». <sup>65</sup>

— 16 —

## Os Instrumentos do Trabalho e a Divisão do Labor

**I**nfelizmente, parece ser da natureza das condições da vida, tal como esta foi dada ao homem, que a única vantagem possível da fertilidade da humana força de trabalho («labor power») consista em sua capacidade de prover as necessidades da vida de mais de um homem ou de uma família. Os produtos do labor, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não duram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do labor, concentrada exclusivamente na vida e em sua manuten-ção, é tão indiferente ao mundo que é como se este não existisse. O *animal laborans*, compelido pelas necessidades do corpo, não usa esse corpo livremente como o *homo faber* utiliza as mãos, que são os seus instrumentos primordiais; e por isso é que Platão sugeriu que os operários e escravos eram não apenas sujeitos à necessida-de e incapazes de liberdade, mas incapazes também de dominar o

65. Na sociedade comunista ou socialista, todas as profissões se tor-nariam uma espécie de *hobby*: não haveria pintores, mas apenas pessoas que, entre outras coisas, passam parte do tempo pintando; ou seja, pes-soas que «hoje fazem uma coisa, amanhã fazem outra, que caçam pela manhã, pescam à tarde, criam gado ao anoitecer, são críticos após o jan-tar, a seu bel-prazer, sem por isso jamais chegarem a ser caçadores, pes-cadores, pastores ou críticos» (*Deutsche Ideologie*, pp.22 e 373).

lado «animal» de sua própria natureza. <sup>66</sup> Uma sociedade de massas de operários, tal como Marx tinha em mente quando falava de uma «humanidade socializada», consiste em exemplares da espécie humana isolados do mundo, quer sejam escravos domésticos, leva-dos a essa infeliz situação pela violência de terceiros, quer sejam li-vres, exercendo voluntariamente suas funções.

É verdade que este isolamento do *animal laborans* em relação ao mundo é inteiramente diverso da fuga voluntária da publicidade mundana que vimos ser inerente à prática de «boas obras». O *ani-mal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente. O fato de que a escla-vidão e o banimento no isolamento do lar constituíam, de modo ge-ral, a condição social de todos os trabalhadores antes da era mo-derna deve-se basicamente à própria condição humana; a vida, que para todas as outras espécies animais é a própria essência do ser, torna-se um ônus para o homem em virtude de sua inata «repug-nância à futilidade». <sup>67</sup> Este ônus torna-se ainda mais pesado pelo fato de que nenhum dos chamados «desejos superiores» possui a mesma urgência ou é realmente forçado ao homem pela necessida-de, como o são as carências elementares da vida. A escravidão veio a ser a condição social das classes trabalhadoras porque se acreditava que ela era a condição natural da própria vida. *Omnis vita servitium est.* <sup>68</sup>

O ônus da vida biológica, que pesa sobre a vida especificamente humana medida entre o nascimento e a morte, e que a consome, só pode ser eliminado mediante o uso de servos, e a função principal dos antigos escravos era arcar com o ônus do consumo de uma ca-sa, e não produzir para a sociedade em geral. <sup>69</sup> O motivo pelo qual

66. *Repubblica* 590C.

67. Veblen, *op.cit.*, p.33

68. Sêneca, *De tranquillitate animae* ii. 3.

69. Veja-se a excelente análise de Winston Ashley, *The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St. Thomas* (Dissertation, University of Notre Dame (1941), cap.5), na qual o autor ressalta, cor-retamente, que «seria, portanto, desvirtuar inteiramente o argumento de Aristóteles dizer que ele considerava os escravos universalmente neces-

o trabalho escravo pôde desempenhar papel tão importante nas sociedades antigas, e o seu desperdício e improdutividade passaram despercebidos, é que a antiga cidade-estado era basicamente um «centro de consumo», ao contrário das cidades medievais, que eram principalmente centros de produção.<sup>70</sup> O preço da eliminação do ônus da vida era enorme, e de modo algum se restringia à violenta injustiça de forçar parte da humanidade a manter-se na treva da dor e da necessidade. Como essa treva é natural, inerente à condição humana — e somente o ato de violência, quando um grupo de homens tenta libertar-se dos grilhões que nos prendem a todos à necessidade e à dor, é produto do homem —, o preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida real por uma vida vivida por outros. Nas condições da escravidão, os poderosos da terra podiam usar até mesmo os sentidos através de terceiros, podiam «ver o ouvir através de seus escravos», como dizia Heródoto.<sup>71</sup>

Em seu nível mais elementar, as «fadigas e penas» de adquirir e os prazeres de «incorporar» o que é necessário à vida são tão intimamente ligados entre si no ciclo biológico, cujo ritmo recorrente condiciona a vida humana em seu movimento singular e unilinear, que a total eliminação da dor e do esforço do labor não só despojaria a vida biológica de seus prazeres mais naturais, mas privaria a vida especificamente humana de seu próprio vigor e vitalidade. A condição humana é tal que a dor e o esforço não são meros sintomas que podem ser eliminados sem que mude a própria vida; antes, são modos pelos quais a própria vida, juntamente com a necessidade à qual está vinculada, se faz sentir. Para os mortais, a «boa vida dos deuses» seria uma vida sem vida.

---

sários como meros instrumentos de produção. O que ele ressaltava era que os escravos eram necessários ao consumo».

70. Max Weber, «Agrarverhältnisse im Altertum», em *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924), p.13.

71. Heródoto i. 113, por exemplo: *eide te dia touton, e passim*. Expressão semelhante ocorre em Plínio, *História Natural* xxix. 19: *alienis pedibus ambulamus; alienis oculis agnoscimus; aliena memoria salutamus; aliena vivimus opera* (citado por R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire* (1928), p.26). «Andamos com pés alheios; vemos com olhos alheios; reconhecemos e saudamos as pessoas com uma memória alheia; vivemos de trabalho alheio».

Pois a nossa crença na realidade da vida e na realidade do mundo não são a mesma coisa. A segunda provém basicamente da permanência e da durabilidade do mundo, bem superiores às da vida mortal. Se o homem soubesse que o mundo acabaria quando ele morresse, ou logo depois, esse mundo perderia toda a sua realidade, como a perdeu para os antigos cristãos, na medida em que estavam convencidos de que as suas expectativas escatológicas seriam imediatamente realizadas. A confiança na realidade da vida, ao contrário, depende quase exclusivamente da intensidade com que a vida é experimentada, do impacto com que ela se faz sentir. Esta intensidade é tão grande e sua força é tão elementar que, onde quer que prevaleça, na alegria ou na dor, oblitera qualquer outra realidade mundana. Já se observou muitas vezes que aquilo que a vida dos ricos perde em vitalidade, em intimidade com as «boas coisas» da natureza, ganha em refinamento, em sensibilidade às coisas belas do mundo. O fato é que a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da própria vida, enquanto a vitalidade e o vigor só podem ser conservados na medida em que os homens se disponham a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida.

É verdade que o enorme aperfeiçoamento de nossos instrumentos de trabalho — os robôs mudos com os quais o *homo faber* ocorreu em auxílio do *animal laborans*, em contraposição aos instrumentos humanos dotados de fala (o *instrumentum vocale*, como foi chamado o escravo doméstico dos antigos); aos quais o homem de ação tinha que subjugar e oprimir sempre que desejava libertar o *animal laborans* de sua servidão — tornou o duplo labor da vida, o esforço de sua manutenção e a dor de gerá-la, mais fácil e menos doloroso do que jamais foi antes. Isto, naturalmente, não eliminou a compulsão da atividade do labor, nem eliminou da vida humana a condição de sujeição à necessidade. Mas, ao contrário do que ocorria na sociedade de escravos, na qual a «maldição» da necessidade era uma realidade muito vívida porque a vida do escravo testemunhava diariamente o fato de que a «vida é escravidão», esta condição já não é hoje inteiramente manifesta; e, por não parecer tanto, torna-se muito mais difícil notá-la ou lembrá-la. O perigo aqui é óbvio. O homem que ignora ser sujeito à necessidade não pode ser livre, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem sucedidas, de libertar-se da necessidade. E, embora possa ser verdade que o que mais fortemente o impele a buscar essa liberdade é sua «repugnância à futilidade», é também possível que o impulso enfraqueça à medida em

que essa «futilidade» parece mais fácil e passa a exigir menor esforço. Pois ainda é provável que as enormes mudanças da revolução industrial, no passado, e as mudanças ainda maiores da revolução atômica no futuro sejam apenas mudanças do mundo, e não mudanças da condição básica da vida humana na Terra.

As ferramentas e instrumentos que podem suavizar consideravelmente o esforço do labor não são, eles mesmos, produtos do labor, mas do trabalho; não pertencem ao processo do consumo: são parte integrante do mundo de objetos de uso. O papel que desempenham, por maior que seja para o labor de qualquer civilização, jamais pode atingir a importância fundamental que os instrumentos têm para todo tipo de trabalho. Nenhum trabalho pode ser produzido sem instrumentos: o aparecimento do *homo faber* e o surgimento de um mundo de coisas, feito pelo homem, são, na verdade, contemporâneos da descoberta de instrumentos e ferramentas. Do ponto de vista do labor, as ferramentas reforçam e multiplicam a força humana até quase substituí-la, como ocorre em todos os casos nos quais as forças naturais, como os animais domésticos, a força hidráulica ou a eletricidade, e não coisas materiais, são domadas pelo homem. Da mesma forma, os instrumentos aumentam a fertilidade natural do *animal laborans* e produzem uma abundância de bens de consumo. Mas todas estas mudanças são de natureza quantitativa, ao passo que a própria qualidade das coisas fabricadas, desde o mais simples objeto de uso até a obra-prima de arte, depende intimamente da existência de instrumentos adequados.

Além disto, as limitações dos instrumentos no tocante à atenuação do labor da vida — o simples fato de que os serviços de um único servo jamais podem ser inteiramente substituídos por uma centena de aparelhos na cozinha ou por meia dúzia de robôs no subsolo — são de natureza fundamental. Prova curiosa e inesperada deste fato é que ele pôde ser previsto milhares de anos antes do fabuloso desenvolvimento de instrumentos e máquinas. Em tom meio fantasioso e meio irônico, Aristóteles imaginou, certa vez, aquilo que, de lá para cá, já se tornou realidade, ou seja, que «cada instrumento fosse capaz de executar o seu trabalho quando se lho ordenasse ... como as estátuas de Dédalo ou as trípodas de Hefesto que, segundo diz o poeta, 'de moto próprio, vinham ter aos deuses'». Assim, a «lançadeira teceria e o plectro tangeria a lira sem que a mão humana os guiasse». E prossegue: isto significaria realmente que o artífice já não dependeria de assistentes humanos, mas não que os escravos domésticos pudessem ser dispensados. Pois os escravos não eram instrumentos de fazer coisas, ou da produção,

mas da vida, que constantemente consome os seus serviços.<sup>72</sup> O processo de fabricar uma coisa é limitado, e a função do instrumento atinge um fim previsível e controlado no produto acabado; o processo vital que exige o labor é uma atividade interminável, e o único «instrumento» à sua altura seria um *perpetuum mobile*, isto é, o *instrumentum vocale*, tão vivo e ativo quanto o organismo a que serve. «Dos instrumentos domésticos nada resulta além do uso da própria posse»; e é precisamente por isto que eles não podem ser substituídos pelas ferramentas e instrumentos do artífice, «dos quais resulta algo além do mero uso do instrumento.»<sup>73</sup>

Embora os instrumentos e ferramentas, destinados a produzir algo além e totalmente diferente do mero uso, sejam de importância secundária para a atividade do labor, o mesmo não se aplica ao outro grande princípio do processo da lide humana, a divisão do trabalho (enquanto «labor»). A divisão do labor é, realmente, resultado direto do processo de labor, e não deve ser confundida com o princípio, aparentemente semelhante, da especialização que prevalece nos processos de trabalho e com o qual não deve ser equacionada. A especialização do trabalho e a divisão do labor têm em comum somente o princípio geral da organização, princípio este que, em si, nada tem a ver com o trabalho ou o labor, mas deve sua origem à esfera de vida estritamente política, ao fato de que o homem é capaz de agir, e de agir na companhia e em acordo com os outros. Somente dentro da estrutura da organização política, onde os homens não apenas vivem, mas agem juntos, podem ocorrer a especialização do trabalho e a divisão do labor.

Contudo, enquanto a especialização do trabalho é essencialmente guiada pelo próprio produto acabado, cuja natureza é exigir diferentes habilidades que, em seguida, são reunidas e organizadas em um conjunto, a divisão do labor, pelo contrário, pressupõe a equivalência qualitativa de todas as atividades isoladas para as quais nenhuma qualificação é necessária; e estas atividades não têm uma finalidade em si mesmas, mas representam, de fato, somente certas quantidades de «labor power», somadas umas às outras de modo puramente quantitativo. A divisão do labor é baseada no fato de que dois homens podem reunir o seu «labor power» e

72. Aristóteles, *Política* 1253b30-1254a18.

73. Winston Ashley, *op.cit.*, cap.5.

«proceder um com o outro como se fossem um só.»<sup>74</sup> Esta unidade é exatamente o oposto da cooperação; indica a unidade da espécie, em relação à qual cada membro individual é igual e intercambiável. (A formação de uma coletividade de labor, onde os operários são socialmente organizados segundo este princípio de um «labor power» comum e divisível, é a antítese das várias organizações de trabalhadores, desde os antigos «guilds» e corporações, até certos tipos modernos de organizações sindicais, cujos membros são unidos pelos talentos e especializações que os distinguem uns dos outros.) Como nenhuma das atividades em que se divide o processo tem uma finalidade em si mesma, sua meta «natural» é exatamente a mesma do labor «individual»: a mera reprodução dos meios de subsistência, isto é, a capacidade de consumo dos operários, ou a exaustão do «labor power» humano. Nenhuma destas duas limitações, porém, é final: a exaustão faz parte do processo vital do indivíduo, não da coletividade, e o substrato de um processo de labor nas condições da divisão do labor é uma força coletiva de labor, não o «labor power» individual. A inesgotabilidade desta força de labor corresponde exatamente à imortalidade da espécie, cujo processo vital como um todo também não é interrompido pelo nascimento e pela morte dos seus membros individuais.

Mais séria nos parece a limitação imposta pela capacidade de consumir, que permanece no indivíduo mesmo quando a força coletiva de labor substitui o «labor power» individual. O crescente acúmulo de riqueza pode ser ilimitado numa «humanidade socializada» que abandonou as limitações da propriedade individual e superou a limitação da apropriação individual quando dissolveu toda riqueza estável, a posse de coisas «amontoadas» e «armazenadas», transformando-as em dinheiro que é gasto e consumido. Já vivemos numa sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas modificações dos dois aspectos do metabolismo do corpo humano. O problema é, portanto, como acomodar o consumo individual com um acúmulo ilimitado de riqueza.

Uma vez que a humanidade, como um todo, ainda está muito

74. Veja-se Viktor von Weizsäcker, «Zum Begriff der Arbeit», em *Festschrift für Alfred Weber* (1948), p. 739. O ensaio merece nota graças a certas observações esporádicas mas, de modo geral, é, infelizmente inútil, uma vez que Weizsäcker contribui para obscurecer ainda mais o conceito de labor com o pressuposto gratuito de que os seres humanos doentes têm que «executar labor» a fim de ficarem bons.

longe de atingir o limite da abundância, o modo pelo qual a sociedade pode superar esta limitação natural de sua própria fertilidade só poderia ser concebido hipoteticamente e em escala nacional. Neste caso, a solução parece bastante simples. Consiste em tratar os objetos de uso como se fossem bens de consumo, de sorte que uma cadeira ou uma mesa seriam consumidas tão rapidamente quanto um vestido, e um vestido quase tão rapidamente quanto o alimento. Esta forma de tratar as coisas do mundo é perfeitamente adequada ao modo como elas são produzidas. A revolução industrial substituiu todo artesanato pelo labor; o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do labor, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos do trabalho, que se destinam a ser usados. Da mesma forma como os instrumentos e ferramentas, embora originados pelo trabalho, sempre foram empregados também em processos de labor, a divisão do labor, inteiramente adequada e em consonância com o processo do labor, tornou-se uma das principais características dos modernos processos de trabalho, isto é, da fabricação e produção de objetos de uso. A divisão do labor, e não um aumento de mecanização, substituiu a rigorosa especialização antes exigida para todo tipo de artesanato. O artesanato é necessário somente para o projeto e fabrico do modelo, antes que este seja produzido em massa, o que também depende de máquinas e ferramentas. Mas a produção em massa seria, além disso, completamente impossível sem a substituição de trabalhadores e da especialização por operários e pela divisão do labor.

Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isto mudam o modo pelo qual a urgente necessidade inerente ao labor era, antes, percebida por todos. Não mudam a necessidade em si; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos. Algo semelhante se aplica aos produtos do labor, que não se tornam mais duráveis por serem abundantes. O caso é inteiramente diferente na transformação moderna do processo do trabalho pela introdução do princípio da divisão do trabalho. Neste caso, a própria natureza do trabalho é alterada e o processo de produção, embora não produza absolutamente objetos para o consumo, assume caráter de labor. Embora as máquinas nos tenham levado a um ritmo infinitamente mais rápido de repetição que aquele prescrito pelo ciclo dos processos naturais — e é bem possível que esta aceleração especificamente moderna nos faça ignorar o caráter repetitivo de todo labor —, a repetição e a interminabilidade do próprio processo

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

Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam; já não podemos nos dar ao luxo de usá-las, de respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos que consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como se estes fossem as «boas coisas» da natureza que se deteriorariam se não fossem logo trazidas para o ciclo infundável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvésemos derrubado as fronteiras que distinguiam e protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, do processo biológico que continua a processar-se dentro dele, bem como os processos cíclicos e naturais que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando a eles a já ameaçada estabilidade do mundo humano.

Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do *animal laborans*. Vivemos numa sociedade de operários, porque somente o labor, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância; e transformamos o trabalho em labor, separando-o em partículas minúsculas até que ele se prestou à divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho do «labor power» humano — que é parte da natureza e talvez a mais poderosa de todas as forças naturais — o obstáculo da estabilidade «inatural» e puramente mundana do artifício humano.

— 17 —

## A Sociedade de Consumidores

**D**iz-se freqüentemente que vivemos numa sociedade de consumidores; e, uma vez que, como vimos, o labor e o consumo

são apenas dois estágios de um só processo, imposto ao homem pelas necessidades da vida, isto é o mesmo que dizer que vivemos numa sociedade de operários («laborers»), ou seja, de homens que «laboram». Esta sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do labor, séculos antes da emancipação política dos trabalhadores. O importante não é que, pela primeira vez na história, os operários tenham sido admitidos com iguais direitos na esfera pública, e sim que quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. O que quer que façamos, devemos fazê-lo a fim de «ganhar o próprio sustento»; é este o veredicto da sociedade, e o número de pessoas que poderiam desafiá-lo, especialmente nas profissões liberais, vem diminuindo consideravelmente. A única exceção que a sociedade está disposta a admitir é o artista que, propriamente falando, é o único «trabalhador» que restou numa sociedade de operários. A mesma tendência de reduzir todas as atividades sérias à condição de prover o próprio sustento é evidente em todas as atuais teorias do trabalho, que quase unanimemente definem o trabalho como o oposto do lazer. Em conseqüência, todas as atividades sérias, independentemente dos frutos que produzam, são chamadas de «trabalho», enquanto toda atividade que não seja necessária, nem para a vida do indivíduo nem para o processo vital da sociedade, é classificada como lazer.<sup>75</sup> Nestas teorias que, refletindo ao nível teórico o

---

75. Embora esta categoria de trabalho-lazer pareça, à primeira vista, tão geral que quase não tem sentido, é característica sob outro aspecto: a verdadeira oposição em que se baseia é a oposição entre necessidade e liberdade; e é realmente notável observar como é plausível, ao pensamento moderno, ver no lazer uma fonte de liberdade. À parte esta generalização, pode-se dizer que as modernas idealizações do trabalho se enquadram, a grosso modo, nas seguintes categorias: (1) o trabalho é um meio de atingir um fim superior. Esta é, de modo geral, a posição católica, que tem o grande mérito de não ser capaz de fugir inteiramente à realidade, de sorte que a íntima conexão entre trabalho e vida e trabalho e dor são, pelo menos, mencionadas de vez em quando. Um eminente representante desta posição é Jacques Leclercq, de Louvain, especialmente em sua discussão do trabalho e da propriedade em *Leçons de droit naturel* (1946), Vol. IV, Parte 2. (2) O trabalho é um ato de moldar, no qual «dada substância é transformada em outra estrutura superior». Esta é a tese central da famosa obra de Otto Lipmann, *Grundriss der Arbeitswissenschaft* (1926). (3) O trabalho numa sociedade trabalhadora

veredicto atual de uma sociedade que «labora», torna mais aguda essa avaliação e a leva ao seu extremo inerente, não resta nem mesmo o «trabalho» do artista; este é reduzido a lazer e perde seu significado mundano. Considera-se que o lazer do artista exerce a mesma função no processo vital de labor da sociedade que o jogo de tênis ou a manutenção de um «hobby» exerce na vida de um indivíduo. A emancipação do labor não o igualou a todas as outras atividades da *vita activa*, mas resultou em seu quase indisputável predomínio. Do ponto de vista de «prover o próprio sustento», toda atividade não relacionada com o labor torna-se «hobby».<sup>76</sup>

Para demonstrar a implausibilidade desta auto-avaliação do homem moderno, convém lembrar que todas as civilizações antes da nossa teriam, ao invés disso, concordado com Platão que a «ar-

---

é mero prazer ou «pode tornar-se tão satisfatório quanto as atividades do lazer» (veja-se Glen W. Cleeton, *Making Work Human* (1949). Esta é a posição adotada hoje por Corrado Gini em sua *Economica Lavorista* (1954), que considera os Estados Unidos como uma «sociedade trabalhadora» (*società lavorista*) na qual «o trabalho é um prazer e todos querem trabalhar». (Veja-se um resumo de sua posição, em língua alemã, em *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, CIX (1953) e CX (1954).) Aliás, esta teoria é menos nova do que parece. Foi formulada pela primeira vez por F. Nitti («Le travail humain et ses lois», *Revue internationale de sociologie* (1895)), que ainda então afirmava que «a idéia de que o trabalho é doloroso é um fato psicológico e não fisiológico», de sorte que a dor desaparecerá numa sociedade em que todos trabalham. (4) Finalmente, o trabalho é a confirmação do homem contra a natureza, que é dominada por ele através do trabalho. Este é o pressuposto em que se baseia — explícita ou implicitamente — a nova tendência, especialmente francesa, de um humanismo do trabalho. Seu representante mais conhecido é Georges Friedmann.

Depois de todas estas teorias e discussões acadêmicas, é reconfortante saber que a grande maioria dos trabalhadores, quando se lhe pergunta «por que o homem trabalha?», responde simplesmente: «para poder viver» ou «para ganhar dinheiro» (veja-se Helmut Schelsky, *Arbeiterjugend Gestern und Heute* (1955), cujas publicações são notavelmente isentas de preconceitos e idealizações).

76. O papel do *hobby* na moderna sociedade trabalhadora é bastante surpreendente e talvez seja a raiz da experiência nas teorias de trabalho-lazer. O que é especialmente digno de nota neste contexto é que Marx, que não tinha idéia alguma de que isto viria a ocorrer, esperava que, em sua sociedade utópica livre do trabalho, todas as atividades seriam exercidas numa forma que lembra muito de perto a maneira dos *hobbies*.

te de ganhar dinheiro» (*techne mistharnetike*) nada tem a ver com o verdadeiro conteúdo de artes como a medicina, a navegação ou a arquitetura, às quais correspondiam recompensas monetárias. Foi para explicar esta recompensa monetária, cuja natureza é obviamente diferente da natureza da saúde, objeto da medicina, ou da construção de edifícios, objeto da arquitetura, que Platão sugeriu a existência de mais uma arte que devia acompanhar todas as outras. Esta arte adicional não é vista absolutamente como o elemento de «labor» existente em artes que, em tudo mais, seriam liberais ou livres; pelo contrário, é tida como a única arte que permite ao «artista», o trabalhador profissional, como diríamos hoje, manter-se livre da necessidade de «laborar».<sup>77</sup> Pertence à mesma categoria da arte que se exigia do chefe de uma casa, que devia saber como exercer autoridade e usar de violência no comando dos seus escravos: Seu objetivo é libertar o homem da necessidade de «prover o próprio sustento», e nas outras artes o objetivo era ainda mais distante desta necessidade elementar.

A emancipação do trabalho e a concomitante emancipação das classes trabalhadoras em relação à opressão e à exploração certamente significaram progresso na direção da não-violência. Muito menos certo é que tenham representado progresso também na direção da liberdade. Nenhuma violência exercida pelo homem, exceto aquela empregada na tortura, pode igualar a força natural com que as necessidades da vida compelem o homem. Por isto é que a palavra grega para tortura, *anagkai*, deriva de *necessidade*, e não de *bia*, que era o termo usado para a violência de um homem contra outro; e esta é também a razão do fato histórico de que, em toda a antiguidade ocidental, a tortura, «a necessidade que nenhum homem pode suportar», só podia ser aplicada a escravos que, de qualquer forma, já estavam sujeitos à necessidade.<sup>78</sup> Foram as artes da

---

77. *República* 346. Assim, «a arte da aquisição afasta a pobreza como o remédio afasta a doença» (*Górgias* 478). Como o pagamento de seus serviços era voluntário (Loening, *op.cit.*), as profissões liberais devem realmente ter atingido notável perfeição na «arte de ganhar dinheiro».

78. A explicação moderna deste costume, característico de toda a antiguidade grega e latina — de que sua origem está na crença de que «o escravo é incapaz de dizer a verdade a não ser sob tortura» (Barrow, *op.cit.*, p.31) — é inteiramente errônea. Ao contrário, a crença é que ninguém pode inventar uma mentira sob tortura: «On croyait recueillir la voix même de la nature dans le cris de la douleur. Plus la douleur péné-

violência, da guerra, da pirataria, e finalmente do domínio absoluto, que colocaram os vencidos a serviço dos vencedores, e com isto evitaram temporariamente a necessidade durante o mais longo período de que se tem registro na história.<sup>79</sup> A era moderna, ainda mais que o cristianismo, provocou — juntamente com a sua glorificação do labor — enorme degradação na avaliação destas artes e uma menor, mas não menos importante, diminuição real do uso dos instrumentos de violência nas relações humanas em geral.<sup>80</sup> O enaltecimento do labor e a necessidade inerente ao metabolismo do homem com a natureza são, ao que parece, intimamente relacionados com a degradação de todas as atividades que resultam diretamente da violência, como o emprego da força nas relações humanas, ou contêm em si mesmos um elemento de violência — o que, como veremos adiante, é o caso de todo trabalho. É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda a era moderna tenha quase automaticamente dado acesso ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar. O que já sucedeu uma vez em nossa história, nos séculos do declínio do Império Romano, pode estar acontecendo novamente. Também naquela época o labor tornou-se ocupação das classes livres, «somente para levar a estas as obrigações das classes servis».<sup>81</sup>

trait avant, plus intime et plus vrai sembla être ce témoignage de la chair et du sang» (Wallon, *op.cit.*, I, 325). A psicologia dos antigos conhecia bem melhor do que nós o elemento de liberdade, de invenção livre, que existe na mentira. As «necessidades» introduzidas pela tortura supostamente destruíam essa liberdade e, portanto, não podia ser aplicada a cidadãos livres.

79. As palavras mais antigas, *douloi* e *dmoes*, com que os gregos designavam os escravos, significam ainda «inimigo vencido». Quanto às guerras e à venda de prisioneiros de guerra como principal fonte de escravos na antiguidade, veja-se W. L. Westermann, «Sklaverei», em Pauly-Wissowa.

80. Hoje, devido ao desenvolvimento de novos instrumentos de guerra e de destruição, tendemos a ignorar essa tendência importante da era moderna. Na verdade, o século dezenove foi um dos períodos mais pacíficos da história.

81. Wallon, *op.cit.*, III, 265. Wallon demonstra, de modo brilhante, que a posterior generalização estoica de que todos os homens são escravos baseava-se na evolução do Império Romano, no qual a antiga liber-

O risco de que a emancipação do labor na era moderna não só deixe de trazer nova era de liberdade para todos mas, ao contrário, submeta à necessidade, pela primeira vez, toda a raça humana, já havia sido claramente percebido por Marx quando ele insistiu em que o objetivo da revolução não podia ser a emancipação das classes trabalhadoras, já alcançada, mas sim a emancipação do homem em relação ao trabalho. À primeira vista, este objetivo parece utópico — o único elemento utópico nos ensinamentos de Marx.<sup>82</sup> A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, equivale à emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação em relação ao próprio consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana.<sup>83</sup>

dade foi gradualmente abolida pelo governo imperial, de modo que chegou um tempo em que ninguém era livre e todos tinham seu senhor. O momento decisivo ocorreu quando primeiro Calígula, e depois Trajano consentiram em ser chamados *dominus*, palavra usada antes somente para designar o chefe de uma casa. A chamada moralidade escrava dos últimos séculos da antiguidade e sua premissa de que não havia diferença real entre a vida do escravo e a vida do homem livre tinham bases muito realísticas. Agora o escravo realmente podia dizer ao amo: ninguém é livre, todos temos um senhor. Nas palavras de Wallon: «Les condamnés aux mines ont pour confrères, à un moindre degré de peine, les condamnés aux moulins, aux boulangeries, aux relais publics, à toute autre travail faisant l'objet d'une corporation particulière» (p.216). «C'est le droit de l'esclavage qui gouverne maintenant le citoyen; et nous avons retrouvé toute la législation propre aux esclaves dans les règlements qui concernent sa personne, sa famille ou ses biens» (pp.219-20).

82. A sociedade de Marx, sem classes e sem estado, não é utópica. À parte o fato de que os eventos modernos mostram tendência inconfundível no sentido de abolir distinções de classe na sociedade e de substituir o governo por aquela «administração das coisas» que, segundo Engels, seria a característica da sociedade socialista, estes ideais, no próprio Marx, vazavam-se obviamente na democracia ateniense, com a exceção de que, na sociedade comunista, os privilégios dos cidadãos livres seriam estendidos a todos.

83. Talvez não seja exagero dizer que *La condition ouvrière* (1951), de Simone Weil, é o único livro na imensa literatura sobre a questão do trabalho que encara o problema sem preconceitos e sem sentimentalismo. A autora escolheu como lema para o seu diário, no qual anotava suas experiências cotidianas numa fábrica, um verso de Homero: *poll' aekadzomene, kratere d'epikeiset' anagke* («muito contra a tua vontade, pois a necessidade pesa mais sobre ti»), e conclui que a esperança de

Contudo, os eventos da última década, e especialmente as possibilidades introduzidas pelo contínuo desenvolvimento da automação, permitem-nos indagar se a utopia de ontem não terminará vindo a ser a realidade de amanhã, de sorte que, finalmente, só o esforço de consumir restará das «fadigas e penas» inerentes ao ciclo biológico à cuja força motriz está ligada a vida humana.

Contudo, nem mesmo esta utopia poderia alterar a futilidade mundana do processo vital. Os dois estágios pelos quais deve passar o eterno ciclo de vida biológica, os estágios do labor e do consumo, podem mudar de proporção ao ponto em que todo o «labor power» humano seja gasto em consumir, acarretando o grave problema social do lazer, isto é, essencialmente, o problema de como produzir um número suficiente de oportunidades para a exaustão diária e para manter intata a capacidade humana de consumo.<sup>84</sup> O consumo isento de dor e de esforço não mudaria — apenas aumentaria — o caráter devorador da vida biológica, até que uma humanidade, inteiramente «libertada» dos grilhões da dor e do esforço, pudesse livremente «consumir» o mundo inteiro e reproduzir diariamente tudo o que desejasse consumir. A quantidade de coisas que apareceriam e desapareceriam a cada dia e a cada hora no processo vital de tal sociedade seria, na melhor das hipóteses, irrelevante para o mundo, caso este e o seu caráter de objeto pudessem suportar o temerário dinamismo de um processo vital inteiramente motorizado. O perigo da futura automação não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural, quanto o fato de

---

uma liberação final do trabalho e da necessidade é o único elemento utópico do marxismo e, ao mesmo tempo, a verdadeira força motriz de todos os movimentos trabalhistas de inspiração marxista. É o «ópio do povo» que Marx acreditava fosse a religião.

84. Não é preciso dizer que esse lazer não é, de modo algum, como o afirma a opinião corrente, o mesmo que a *skhole* da antiguidade; esta não era um fenômeno de consumo, «conspícuo» ou não, e não resultava da existência de «tempo de folga» conquistado sobre o trabalho, mas era, ao contrário, uma «abstenção» consciente de qualquer atividade ligada à mera subsistência, tanto da atividade de consumir como da atividade de trabalhar. A pedra de toque desta *skhole*, em contraposição com o moderno ideal de lazer, era a conhecida e tantas vezes descrita frugalidade da vida grega no período clássico. Assim, é típico que o comércio marítimo que, mais que qualquer outra coisa, era responsável pela afluência de Atenas, fosse encarado com suspeita, de sorte que Platão, seguindo o exemplo de Hesíodo, recomendou a fundação de novas cidades-estados longe do mar.

que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural eternamente repetido. O ritmo das máquinas aumentaria e intensificaria enormemente o ritmo natural da vida, mas não mudaria — apenas tornaria mais destruidora — a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de minar a durabilidade.

Há ainda um longo caminho a percorrer, desde a gradual diminuição das horas de trabalho, que vem constantemente progredindo há quase um século, até esta utopia. Além disto, o progresso tem sido superestimado, medido como é em relação às condições excepcionalmente desumanas de exploração que reinavam nos primeiros estágios do capitalismo. Se raciocinarmos em termos de períodos de tempo um pouco mais longos, o montante anual total de horas vagas de que o indivíduo atualmente dispõe parecer-nos-á menos uma conquista da modernidade que uma tardia aproximação da normalidade.<sup>85</sup> Neste aspecto, como em outros, o espectro de uma verdadeira sociedade de consumo é mais alarmante como ideal da sociedade de hoje que como realidade presente. O ideal não é novo: estava claramente contido na premissa incontestada da economia política clássica de que o objetivo final da *vida ativa* é a riqueza crescente, a abundância e a «felicidade da maioria». E, afi-

---

85. Calcula-se que, durante a Idade Média, as pessoas raramente trabalhavam mais que a metade dos dias do ano. Havia 141 feriados oficiais (veja-se Levasseur, *op.cit.*, p.329; veja-se também Liesse, *Le Travail* (1899), p.253, que dá o número de dias de trabalho na França antes da Revolução). O monstruoso crescimento do número de horas de trabalho é típico do início da revolução industrial, quando os trabalhadores tiveram que competir com as máquinas recém-introduzidas. Antes disso, a duração do dia de trabalho era de onze ou doze horas na Inglaterra do século XV e dez horas no século XVII (veja-se H. Herkner, «Arbeitszeit», em *Handwörterbuch für die Staatswissenschaft* (1923), I, 889 ff.). Em resumo, «les travailleurs ont connu, pendant la première moitié du 19e siècle, des conditions d'existence pires que celles subies auparavant par les plus infortunés» (Édouard Dolléans, *Histoire du travail en France* (1953)). De modo geral, superestima-se o progresso realizado em nosso tempo, uma vez que este é medido em comparação a uma época realmente tenebrosa. Bem pode se dar, por exemplo, que a longevidade humana na maioria dos países civilizados seja hoje a mesma que era em certos séculos da antiguidade. Não o sabemos, naturalmente, mas somos levados a esta suspeita quando refletimos sobre a idade em que morreram muitos homens famosos.

nal, o que é este ideal da sociedade moderna senão o mais antigo sonho dos necessitados e pobres, que pode ser encantador enquanto sonho, mas que se transforma em felicidade ilusória quando realizado?

A esperança que alentava Marx e os melhores membros dos vários movimentos trabalhistas — de que, algum dia, essas horas vagas emanciparão os homens da necessidade e tornarão produtivo o *animal laborans* — baseia-se na ilusão de uma filosofia mecânica que supõe que a força de trabalho, como qualquer outra energia, nunca se perde, de modo que, se não for dissipada e exaurida nas tarefas pesadas da vida, nutrirá automaticamente outras atividades «superiores». O modelo que inspirava esta esperança de Marx era, sem dúvida, a Atenas de Péricles que no futuro, graças ao vasto aumento da produtividade do trabalho humano, prescindiria de escravos para sustentar-se e tornar-se-ia realidade para todos. Cem anos depois de Marx sabemos quão falaz é este raciocínio: as horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outra coisa senão em consumir; e, quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites. O fato de que estes apetites se tornam mais refinados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida mas ao contrário visa principalmente as superfluidades da vida, não altera o caráter desta sociedade; acarreta o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo.

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público. O resultado é aquilo que eufemisticamente se chama cultura de massas; e o seu profundo problema é a infelicidade universal, devida, de um lado, à perturbação do equilíbrio entre o labor e o consumo e, de outro, à persistente exigência do *animal laborans* de perseguir uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e regeneração, de dor e de alijamento da dor, estão em perfeito equilíbrio. A universal exigência de felicidade e a infelicidade tão comum em nossa sociedade (que são apenas os dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver numa sociedade operária que não tem suficien-

te labor para mantê-la feliz. Pois somente o *animal laborans* — e não o artífice nem o homem de ação — jamais exigiu ser «feliz» ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes.

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

O mundo, o lar feito pelo homem, construído na terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se à vontade na terra. Aos olhos do *animal laborans*, a natureza é a grande provedora de todas as «boas coisas», que pertencem igualmente a todos os seus filhos, que «(as) tomam de (suas) mãos» e se «misturam com» elas no labor e no consumo.<sup>86</sup> Essa mesma natureza, aos olhos do *homo faber*, construtor do mundo, «fornece apenas os materiais que, em si, são destituídos de valor», pois todo o seu valor reside no trabalho que é realizado sobre eles.<sup>87</sup> Sem tomar as coisas das mãos da natureza e consumi-las, e sem se defender contra os processos naturais de crescimento e declínio, o *animal laborans* jamais poderia sobreviver. Mas, sem se sentir à vontade em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, do qual a própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana.

Quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumi-

86. Locke, *op.cit.*, seção 28.

87. *Ibid.*, seção 43.

dores ou de operários, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando a dor e o esforço — manifestações externas da necessidade — são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade — a futilidade de uma vida que «não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após terminado o labor».<sup>88</sup>

## CAPÍTULO IV

# TRABALHO

— 18 —

## A Durabilidade do Mundo

O trabalho de nossas mãos, em contraposição ao labor do nosso corpo — o *homo faber* que «faz» e literalmente «trabalha sobre»<sup>1</sup> os materiais, em oposição ao *animal laborans* que labora e «se mistura com» eles — fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. Em sua maioria, mas não exclusivamente, essas coisas são objetos destinados ao uso, dotados da durabilidade de que Locke necessitava para o estabelecimento da propriedade, do «valor» de que Adam Smith precisava para o mercado de trocas, e comprovam a produtividade que Marx acreditava ser o teste da natureza humana. Devidamente usadas, elas não desaparecem, e emprestam ao artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia esperar que ele servisse de abrigo à criatura mortal e instável que é o homem.

A durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consuma, o desgasta. O processo vital que permeia todo o nosso ser também o atinge; e se não usarmos as coisas do mundo elas também perecerão mais cedo ou mais tarde, e retornarão ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas. Se abandonada a si mesma ou des-

---

1. A palavra latina *faber*, que provavelmente se relaciona com *facere* («fazer alguma coisa», no sentido de produção), aplicava-se originariamente ao fabricante e artista que trabalhava com materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tekton*, que tem a mesma conotação. A palavra *fabri*, muitas vezes seguida de *tignarii*, designava especialmente operários de construção e carpinteiros. Não pude determinar onde e quando a expressão *homo faber*, certamente de origem moderna e pós-medieval, surgiu pela primeira vez. Jean Leclercq («Vers la société basée sur le travail», *Revue du travail*, Vol. LI, Nº 3 (Março, 1950) sugere que foi Bergson quem «lançou o conceito de *homo faber* na circulação das idéias».

---

88. Adam Smith, *op.cit.*, I, 295.

cartada do mundo humano, a cadeira voltará a ser lenha, e a lenha perecerá e retornará ao solo de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material sobre o qual se trabalhou e com o qual se construiu. Mas, embora este possa ser o fim inevitável de todas as coisas individuais no mundo, sinal de que são produtos de um fabricante mortal, não é tão certo que seja o destino final do próprio artifício humano, no qual todas as coisas podem ser constantemente substituídas com o ir e vir de gerações que habitam o mundo construído pelo homem. Além disto, embora o uso provavelmente desgaste os objetos, o desgaste não é o destino destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade.

É esta durabilidade que empresta às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, a «objetividade» que as faz resistir, «obstar»<sup>2</sup> e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades de seus fabricantes e usuários. Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que — contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode cruzar o mesmo rio — os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com objetos que não variam, como a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja devastadora força elementar os forçaria a percorrer inexoravelmente o círculo do seu próprio movimento biológico, em harmonia com o movimento cíclico maior do reino da natureza. Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo que nos é próprio a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para nos proteger contra ele, podemos ver a natureza como algo «objetivo». Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade.

Embora o uso e o consumo, como o trabalho e o labor, não sejam a mesma coisa, aparentemente coincidem em certas áreas importantes, a tal ponto que parece justificar o acordo unânime com que a opinião pública e a opinião dos eruditos identificaram numa

só estas duas questões diferentes. O uso contém, realmente, certo elemento de consumo, na medida em que o processo de desgaste ocorre através do contato do objeto de uso com um organismo vivo cuja natureza é consumir; e, quão mais íntimo é o contato entre o corpo e a coisa usada, mais plausível parece o equacionamento dos dois. Quando, por exemplo, concebemos a natureza dos objetos de uso em termos das roupas que vestimos, somos tentados a concluir que o uso não passa de um consumo mais lento. Contra isto há o argumento, já mencionado acima, de que a destruição, embora inevitável, é acidental com relação ao uso, mas inseparável do consumo. O que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que não se estragarão se não forem usados — o fato de que têm certa independência própria, por menor que seja, que lhes permite sobreviver, às vezes por muito tempo, aos caprichos da pessoa que os possui. Usados ou não, permanecerão no mundo durante certo tempo, a não ser que sejam intencionalmente destruídos.

Argumento semelhante, muito mais famoso e muito mais plausível, poderia ser empregado em defesa da identificação do trabalho com o labor. O labor humano mais necessário e elementar — o cultivo da terra — parece perfeito exemplo de labor que, por assim dizer, se transforma em trabalho no decorrer do processo. Isto assim parece porque o amanho do solo, apesar de sua íntima relação com o ciclo biológico e sua completa dependência do ciclo mais amplo da natureza, deixa atrás de si algum produto que sobrevive à própria atividade e constitui adição durável ao artifício humano: a mesma tarefa, executada ano após ano, terminará por transformar o solo inculto em terra cultivada. Exatamente por este motivo, tal exemplo tem lugar de destaque em todas as teorias antigas e modernas do trabalho. No entanto, a despeito da inegável similaridade — e embora, sem dúvida, a veneranda dignidade da agricultura se deva ao fato de que o cultivo do solo não só provê os meios de subsistência humana mas, no decorrer do processo, prepara a terra para a construção do mundo — a diferença ainda é bem clara: a terra cultivada não constitui propriamente um objeto de uso que exista com durabilidade própria e exija, para sua permanência, somente o cuidado normal da preservação; para que o solo cultivado permaneça cultivado deve ser trabalhado continuamente. Em outras palavras, não chega a haver uma verdadeira reificação na qual a existência da coisa produzida é assegurada de uma vez por todas; precisa ser continuamente reproduzida para que permaneça como parte do mundo humano.

2. Conotação implícita no verbo latino *obicere*, do qual derivou mais tarde nossa palavra «objeto», e na palavra alemã *Gegenstand*, objeto. «Objeto» significa literalmente «algo lançado» ou «posto diante».

## Reificação

A fabricação, que é o trabalho do *homo faber*, consiste em reificação. A solidez, inerente a todas as coisas, até mesmo às mais frágeis, resulta do material que foi trabalhado; mas esse mesmo material não é simplesmente dado e disponível, como os frutos do campo e das árvores, que podemos colher ou deixar em paz sem que com isso alteremos o reino da natureza. O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de sua natural localização, seja matando um processo vital, como no caso da árvore que tem que ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da terra. Este elemento de violação e de violência está presente em todo processo de fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza. O *animal laborans* que, com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos, nutre o processo da vida, pode ser o amo e senhor de todas as criaturas vivas, mas é ainda servo da natureza e da terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a terra. Como a sua produtividade era vista à imagem de um Deus Criador — de sorte que, enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de determinada substância —, a produtividade humana, por definição, resultaria fatalmente numa revolta prometeica, pois só pode construir um mundo humano após destruir parte da natureza criada por Deus.<sup>3</sup>

3. Esta interpretação da criatividade humana é medieval, ao passo que a noção do homem como senhor da terra é típica da era moderna. Ambas contradizem o espírito da Bíblia. Segundo o Velho Testamento, o homem é o senhor de todas as criaturas vivas (Gên. 1), que foram criadas para ajudá-lo (2:19). Mas em passagem alguma ele é tido como amo e senhor da terra; pelo contrário, o homem foi posto no jardim do Éden para servi-lo e preservá-lo (2:15). É interessante notar que Lutero, rejeitando conscientemente o compromisso escolástico com a antiguidade grega e latina, procura eliminar do trabalho e do labor humanos todo e qualquer elemento de produção e fabricação. O labor humano, segundo ele, é apenas a atividade de «encontrar» os tesouros que Deus colocou na terra. Fiel ao Velho Testamento, ele ressalta a completa dependência do homem em relação à terra, não seu domínio: «Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt

A sensação desta violência é a mais elementar sensação da força humana e, portanto, o exato oposto do esforço doloroso e exaustivo experimentado no simples labor. Pode produzir no homem a satisfação e a segurança de si mesmo, e até mesmo enchê-lo de confiança durante toda a vida — coisas estas todas elas bem diferentes da bem-aventurança que pode advir de uma existência dedicada ao labor e às lides da vida, ou do próprio prazer de «laborar», que é passageiro mas intenso, e que resulta quando o esforço é coordenado e rítmico, essencialmente equivalente ao prazer provocado por outros movimentos rítmicos do corpo. Quase todas as descrições da «alegria de trabalhar» — quando não são tardios reflexos do contentamento com a vida e a morte descrito na Bíblia, nem apenas confundem o orgulho de haver cumprido uma tarefa com a «alegria» de realizá-la — têm a ver com a exultação sentida no exercício violento de uma força com a qual o homem se mede contra as forças devastadoras da natureza e que, através da astúcia com que inventou as ferramentas, sabe multiplicar muito além de sua medida natural.<sup>4</sup> A solidez resulta desta força, e não do prazer ou da exaustão que o homem sente quando provê o próprio sustento «com o suor do seu rosto»; e não é simplesmente tomada de empréstimo ou colhida como dádiva gratuita da natureza eternamente presente, embora fosse impossível sem o material arrancado da natureza. A solidez já é um produto do homem.

O trabalho de fabricação propriamente dito é orientado por um modelo segundo o qual se constrói o objeto. Este modelo pode ser uma imagem vista pelos olhos da mente ou um esboço desenhado, no qual a imagem já encontrou certa materialização provisória através do trabalho. Em ambos os casos, o que orienta o trabalho de fabricação está fora do fabricante e precede o processo de trabalho em si, tal como as exigências do processo vital dentro do trabalhador precede o processo de labor. (O que acabo de dizer está em flagrante contradição com as descobertas da psicologia moderna, que

in die Äcker solch grosses Gut als heraus wächst...? Tut das Menschen Arbeit? Ja wohl, Arbeit findet es wohl; aber Gott muss es dahin legen, soll es die Arbeit finden. ... So finden wir denn, dass alle unsere Arbeit nichts ist denn Gottes Güter finden und aufheben, nichts aber möge machen und erhalten» (*Werke*, ed. Walch, V, 1873).

4. Hendrik de Man, por exemplo, descreve quase que exclusivamente as satisfações da criação e do trabalho sob o título enganador de *Der Kampf um die Arbeitsfreude* (1927).

nos dizem quase unanimemente que as imagens mentais estão tão seguramente localizadas em nossa cabeça quanto as dores da fome em nosso estômago. Esta subjetivização da ciência moderna, que apenas reflete a subjetivização ainda mais radical do mundo moderno, encontra justificativa, neste caso, no fato de que, realmente, quase todo trabalho no mundo moderno é realizado sob forma de labor, de sorte que, mesmo que o desejasse, o operário não poderia «trabalhar para sua obra e não para si mesmo»,<sup>5</sup> muitas vezes contribuindo para a produção de objetos de cuja forma ulterior não tem a menor noção.<sup>6</sup> Estas circunstâncias, embora de grande importância histórica, são irrelevantes para uma descrição das manifestações fundamentais da *vita activa*.) O que nos chama a atenção é o verdadeiro abismo que separa todas as sensações corporais, prazer ou dor, desejos e satisfações — sensações tão «privadas» que não podem ser adequadamente expressas, e portanto absolutamente impossíveis de reificação — das imagens mentais, tão fácil e naturalmente reificáveis que não podemos conceber uma cama sem, antes, ter alguma imagem, alguma «idéia» da cama ante os olhos de nossa mente, nem podemos imaginar uma cama sem recorrer a alguma experiência visual de coisas reais.

Para o papel que a fabricação veio a desempenhar na hierarquia da *vita activa*, é muito importante o fato de que a imagem ou o modelo cuja forma orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto; sobrevive-lhe intacto, pronto, por assim dizer, a emprestar-se a uma infinita continuidade de fabricação. Esta multiplicação potencial, própria do trabalho, difere em princípio da repetição que caracteriza o labor. Esta é exigida pelo ciclo biológico e permanece sujeita a ele; as necessidades e carências do corpo humano vêm e vão, e

---

5. Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, n.d.). Este tipo de idealização é freqüente no pensamento católico liberal ou esquerdista da França (veja-se especialmente Jean Lacroix, «La notion du travail», *La vie intellectuelle* (Junho de 1952) e o dominicano M. D. Chenu, «Pour une théologie du travail», *Espirit* (1952 e 1955): «Le travailler travaille pour son oeuvre plutôt que pour lui même: loi de générosité métaphysique, qui définit l'activité laborieuse»).

6. Georges Friedmann (*Problèmes humains du machinisme industriel* (1946), p.211) mostra como é freqüente que os operários das grandes fábricas ignorem até mesmo o nome ou a função exata da peça produzida por suas máquinas.

embora tornem a surgir a intervalos regulares jamais perderam muito tempo. A multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui existência relativamente estável e permanente no mundo. Esta qualidade de permanência do modelo ou da imagem, o fato de existir antes que a fabricação comece e de permanecer depois que esta termina, sobrevivendo a todos os possíveis objetos de uso que continua ajudando a criar, teve grande influência na doutrina dos «universais» de Platão. Na medida em que os seus ensinamentos foram inspirados pela palavra *idéia* ou *eidōs* («forma» ou «formato»), que ele foi o primeiro a usar num contexto filosófico, baseava-se em experiências de *poiesis*, ou seja, de fabricação; e embora Platão empregasse a sua teoria para exprimir experiências muito diferentes e talvez muito mais «filosóficas», nunca deixou de ir buscar seus exemplos no campo da fabricação quando desejava demonstrar a plausibilidade do que dizia.<sup>7</sup> Uma *idéia* única

---

7. O testemunho de Aristóteles de que foi Platão quem introduziu o termo *idea* na terminologia filosófica ocorre no primeiro livro de sua *Metafísica* (987b8). Excelente relato do uso anterior da palavra e do ensinamento de Platão encontra-se em Gerald F. Else, «The Terminology of Ideas», *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. XLVII (1936). Corretamente, Else insiste em que «não podemos saber, pelos diálogos, o que era a doutrina das *Idéias* em sua forma final e completa». Igualmente incerta é a origem da doutrina; neste particular, porém, o guia mais seguro talvez seja ainda a própria palavra que Platão introduziu, de modo tão surpreendente, na terminologia filosófica, embora ela não fosse corrente na linguagem ática. As palavras *eidōs* e *idea* referem-se, sem dúvida, a formas e configurações visíveis, especialmente de criaturas vivas; assim, é improvável que Platão concebesse a doutrina sob a influência de formas geométricas. A tese de Francis M. Cornford (*Plato and Parmenides* (ed. Liberal Arts), pp.69-100), de que a doutrina é provavelmente de origem socrática, uma vez que Sócrates procurava definir a justiça em si ou a bondade em si, coisas que não podem ser percebidas pelos sentidos, bem como pitagórica, uma vez que a doutrina da existência (*chorismos*) eterna e separada de todas as coisas percíveis, como é o caso das *idéias*, acarreta «a existência separada de uma alma consciente e cognitiva, à parte do corpo e dos sentidos», parece-me muito convincente. Minha apresentação, porém, abstém-se de todos estes pressupostos. Refere-se simplesmente ao Livro X da *República*, no qual o próprio Platão explica sua doutrina tomando «o caso comum» de um artífice que faz camas e mesas «de acordo com a *idéia* dessas camas e mesas», e acrescenta: «é assim que falamos neste caso e em casos semelhantes». É óbvio que, para Platão, a própria palavra *idea* era sugestiva,

e eterna, presidindo a uma multidão de coisas perecíveis, adquire plausibilidade nos ensinamentos de Platão a partir da permanência e da unicidade do modelo segundo o qual muitos objetos perecíveis podem ser produzidos.

O processo de «fazer» é inteiramente determinado pelas categorias de meios e fins. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela («o processo desaparece no produto», como dizia Marx), e de que é apenas um meio de produzir esse fim. É verdade que o labor também produz para o fim do consumo, mas como esse fim, a coisa a ser consumida, não tem a permanência mundana dos produtos do trabalho, o fim do processo não é determinado pelo produto final e sim pela exaustão do «labor power», enquanto que, por outro lado, os próprios produtos imediatamente voltam a ser meios de subsistência e reprodução do «labor power». No processo de fabricação, ao contrário, o fim é indubitável: ocorre quando algo inteiramente novo, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo como unidade independente, é acrescentado ao artifício humano. No tocante à coisa, ao produto final da fabricação, o processo não precisa repetir-se. O impulso na direção da repetição decorre da necessidade que tem o artífice de ganhar os seus meios de subsistência, caso em que o seu trabalho é labor; ou resulta de uma procura de multiplicação no mercado, caso em que o artífice que cuida de satisfazer essa demanda acrescentou ao seu artesanato a arte de ganhar dinheiro, como diria Platão. O importante é que, num caso ou em outro, o processo é repetido por motivos alheios a si mesmo; difere da repetição compulsória inerente ao labor, no qual o homem deve comer para trabalhar e deve trabalhar para comer.

A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e esta característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O labor, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. E, como veremos adiante, a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível. Esta

---

e ele queria que ela sugerisse «o artífice que faz uma cama ou uma mesa não olhando ... outra cama ou outra mesa, mas olhando a idéia de cama» (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens* (1950), pp.34-35). Não é preciso dizer que nenhuma destas explicações vai ao fundo da questão, que é a experiência especificamente filosófica por trás do conceito de idéia, por um lado; e, por outro, sua mais surpreendente qualidade — seu poder esclarecedor, o fato de que é *tophanotaton* ou *ekphanestaton*.

grande confiabilidade do trabalho reflete-se no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: tudo o que é produzido por mãos humanas pode ser destruído por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não lhe possa sobreviver e permitir-se destruí-lo. O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se arrogou o papel de senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isto não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua existência, nem ao homem de ação, que sempre depende de seus semelhantes. A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* pode produzir livremente; e também a sós, contemplando o trabalho de suas mãos, pode destruí-lo livremente.

—20—

## Os Instrumentos e o *Animal Laborans*

Do ponto de vista do *homo faber*, inteiramente dependente dos instrumentos primordiais que são as suas mãos, o homem é, como disse Benjamim Franklin, um «fazedor de utensílios». Os mesmos instrumentos que apenas aliviam a carga e mecanizam o labor do *animal laborans* são projetados e inventados pelo *homo faber* para a construção de um mundo feito de coisas; a conveniência e a precisão desses instrumentos são ditadas pelos fins «objetivos» que ele inventa a seu bel-prazer, e não por necessidades ou carências subjetivas. Instrumentos e ferramentas são objetos tão intensamente mundanos que chegam a servir de critérios para a classificação de civilizações inteiras. Mas esse caráter mundano nunca é tão evidente como quando eles são usados nos processos do labor, nos quais constituem realmente as únicas coisas tangíveis que sobrevivem ao labor e ao próprio processo de consumo. Portanto, para o *animal laborans*, sujeito aos processos devoradores da vida e constantemente ocupado com eles, a durabilidade e a estabilidade do mundo são basicamente representadas pelos instrumentos e ferramentas que utiliza; e, numa sociedade de operários, os instrumentos podem perfeitamente assumir caráter ou função mais que meramente instrumental.

As freqüentes queixas que ouvimos quanto à perversão de

meios e fins na sociedade moderna, de homens que se tornam escravos das máquinas que eles mesmos inventaram e são «adaptados» às necessidades dessas máquinas, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas, têm suas raízes na situação fatural do labor. Nesta situação, na qual a produção consiste basicamente no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão típica das atividades do *homo faber*, simplesmente deixa de ter sentido; e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último. Dentro do próprio processo vital, do qual o labor permanece como parte integrante e ao qual jamais transcende, é ocioso fazer perguntas que pressupõem categorias de meios e fins — como, por exemplo, se os homens vivem e consomem para ter forças para trabalhar ou se trabalham para ter os meios de consumo.

Se considerarmos em termos de comportamento humano esta perda da faculdade de distinguir claramente entre meios e fins, podemos dizer que a livre disposição e uso de instrumentos para a fabricação de um produto final específico são substituídos pela unificação rítmica do corpo e do seu instrumento, na qual o próprio movimento de «laborar» age como força unificadora. O labor — mas não o trabalho — requer, para melhores resultados, uma execução ritmicamente ordenada e, quando muitos operários se reúnem, exige uma coordenação rítmica de todos os movimentos individuais.<sup>8</sup>

8. A conhecida compilação feita por Karl Bücher, em 1897, de canções rítmicas de trabalhadores (*Arbeit und Rhythmus* (6a. ed.; 1924)), foi seguida de volumosa literatura de caráter mais científico. Um dos melhores desses estudos (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied* (1935)) resalta o fato de que não existem canções de trabalho, mas somente canções de labor. As canções dos artífices são sociais e cantadas após o trabalho. O fato é, naturalmente, que não existe nenhum ritmo «natural» para o trabalho. Nota-se às vezes a surpreendente semelhança entre o ritmo «natural» inerente a toda operação de labor e o ritmo das máquinas, a despeito de repetidas queixas de que as máquinas impõem ao operário um ritmo «artificial». É típico que essas queixas sejam relativamente raras entre os próprios operários que, ao contrário, parecem encontrar o mesmo prazer no trabalho mecânico repetitivo que em outras atividades repetitivas do labor (veja-se, por exemplo, Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* (2a. ed.; 1953), p.233, e Hendrik de Man, *op.cit.*, p.213). Isto vem confirmar observações feitas no começo deste século nas fábricas da Ford. Karl Bücher, que acreditava que o «trabalho rítmico é um trabalho altamente

Neste movimento, os instrumentos perdem seu caráter instrumental, e desaparece a clara distinção entre o homem e os seus utensílios. O que preside o processo de labor e todos os processos de trabalho executados à maneira do labor não é o esforço intencional do homem nem o produto que ele possa desejar, mas o próprio movimento do processo e o ritmo que este impõe aos operários. Os utensílios do labor aderem a este ritmo até que o corpo e o instrumento passam a agitar-se no mesmo movimento repetitivo, isto é, até que, no uso das máquinas — que, entre todos os utensílios, melhor se adaptam à «performance» do *animal laborans* — já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que impõe os movimentos ao corpo. O fato é que nada pode ser mais facilmente e menos artificialmente mecanizado que o ritmo do processo do labor que, por sua vez, corresponde ao ritmo repetitivo do processo vital, igualmente automático, e do metabolismo da vida com a natureza. Precisamente por não utilizar instrumentos e ferramentas para cons-

espiritual» (*vergeistigt*), já dizia: «Aufreibend werden nur solchen einförmigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lassen» (*op.cit.*, p.443). Pois embora a velocidade da máquina seja sem dúvida muito maior e mais repetitiva que a do labor «natural» e espontâneo, a execução rítmica em si torna o labor mecânico e o labor pré-industrial mais semelhantes entre si do que ao trabalho. Hendrik de Man, por exemplo, percebe muito bem que «diese von Bücher ... gepriesene Welt weniger die des ... handwerksmässig schöpferischen Gewerbes als die der einfachen, schieren ... Arbeitsfron (ist)» (*op.cit.*, p.244).

Todas estas teorias parecem-me altamente discutíveis em vista do fato de que os próprios trabalhadores apresentam razão inteiramente diferente para sua preferência pelo trabalho repetitivo. Preferem-no porque é mecânico e não requer atenção, de sorte que, ao executá-lo, podem pensar em outra coisa. (Podem «geistig wegtreten», nas palavras de trabalhadores berlinenses. Veja-se Thielicke e Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung* (1954), pp.35 ff., que também relatam que, segundo uma investigação do Max Planck Institut für Arbeitspsychologie, cerca de 90 por cento dos trabalhadores preferem tarefas monótonas.) Explicação digna de nota, uma vez que coincide com as mais antigas recomendações cristãs quanto aos méritos do trabalho manual que, por exigir menor atenção, tende a interferir menos com a contemplação que as outras ocupações e profissões (veja-se Étienne Delaruelle, «Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4e. au 9e. siècle», *Journal de psychologie normale et pathologique*, Vol.XLI, N.º 1 (1948)).

truir um mundo, mas para atenuar os labores de seu próprio processo vital, o *animal laborans* tem vivido literalmente num mundo de máquinas desde que a revolução industrial e a emancipação do trabalho substituíram quase todas as ferramentas manuais por máquinas que, de uma forma ou de outra, suplantaram o «labor power» humano com o poder superior das forças naturais.

Talvez o melhor exemplo da diferença fundamental entre ferramentas e máquinas seja a discussão, aparentemente infundável, de se o homem deve «ajustar-se» à máquina ou se as máquinas devem ajustar-se à «natureza» do homem. No primeiro capítulo mencionamos o motivo principal pelo qual toda discussão dessa natureza é necessariamente estéril: se a condição humana consiste no fato de que o homem é um ser condicionado, para o qual tudo, seja dado pela natureza ou feito por ele próprio, se torna imediatamente condição para sua existência posterior, então o homem «ajustou-se» a um ambiente de máquinas desde o instante em que as construiu. Sem dúvida, as máquinas tornaram-se condição tão inalienável de nossa existência como os utensílios e ferramentas o foram em todas as eras anteriores. Assim, do nosso ponto de vista, o interesse da discussão reside no fato de ter sido levantada essa questão de ajustamento. Nunca houve dúvida de que o homem se ajustava ou precisava de ajuste especial às ferramentas que utilizava, da mesma forma como uma pessoa se ajusta às próprias mãos. O caso das máquinas é inteiramente diferente. Ao contrário das ferramentas do artesanato, que em parte alguma do processo de trabalho deixam de ser servas da mão, as máquinas exigem que o operário as sirva, que ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico que lhes é próprio. Certamente isto não implica que os homens, em tal caso, se ajustem ou se tornem servos de suas máquinas; mas significa que, enquanto dura o trabalho com as máquinas, o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. Até mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou substituir a mão; por outro lado, até mesmo a mais primitiva das máquinas guia o labor do nosso corpo até substituí-lo inteiramente.

Como freqüentemente ocorre com os eventos históricos, parece que as verdadeiras implicações da tecnologia, isto é, da substituição de instrumentos e utensílios por máquinas, só vieram à luz em seu derradeiro estágio, com o advento da automação. Para os fins do nosso estudo talvez seja útil lembrar, mesmo brevemente, os principais estágios do desenvolvimento da tecnologia desde o início da era moderna. O primeiro estágio, a invenção da máquina a

vapor, que levou à revolução industrial, era ainda caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso de forças naturais para finalidades humanas que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. A novidade não era o princípio da máquina a vapor, mas sim a descoberta e o uso das minas de carvão que deveriam alimentá-la.<sup>9</sup> Os utensílios mecânicos desta fase inicial refletem essa imitação de processos naturais conhecidos; eles, também, imitam e imprimem maior vigor às atividades naturais da mão humana. Já hoje nos dizem que «o maior perigo a evitar é a suposição de que a finalidade da construção (dessas máquinas) seja reproduzir os movimentos da mão do operador ou operário».<sup>10</sup>

O segundo estágio foi caracterizado principalmente pelo uso da eletricidade — e realmente a eletricidade continua a determinar a fase atual de desenvolvimento técnico. Esta fase já não pode ser descrita em termos de gigantesca ampliação e continuação de antigos ofícios e artes; e é somente a este mundo que as categorias do *homo faber*, para quem todo instrumento é um meio de atingir um fim prescrito, já não se aplicam. Pois agora já não usamos material tal como a natureza o fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os. Em todos estes casos, alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, passam a ser duas entidades nitidamente separadas. Hoje, passamos a «criar», por assim dizer, isto é, a desencadear processos naturais nossos que jamais teriam ocorrido sem nós; e, ao invés de defender cuidadosamente o artifício humano contra as forças elementares da natureza, mantendo-as o mais possível à parte do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo. Isto re-

9. Uma das importantes condições materiais da revolução industrial foi a extinção das florestas e a descoberta do carvão mineral como substituto da madeira. A solução proposta por R. H. Barrow (em seu livro *Slavery in the Roman Empire* (1928)) ao «conhecido enigma, no estudo da história econômica do mundo antigo, de que a indústria se desenvolveu até certo ponto, mas deixou de fazer o progresso que era de se esperar», é bem interessante e convincente neste particular. Diz ele que o único fator que «impediu a aplicação das máquinas à indústria (foi) ... a inexistência de combustível bom e barato, ... uma vez que não havia fontes abundantes de carvão de pedra de fácil acesso» (p.123).

10. John Diebold, *Automation: The Advent of the Automatic Factory* (1952), p.67.

sultou em verdadeira revolução no conceito de fabricação: a manufatura, que sempre havia sido «uma série de passos separados», tornou-se «um processo contínuo», o processo da correia transportadora ou da linha de montagem.<sup>11</sup>

A automação representa o estágio mais recente desta evolução, e realmente «ilumina toda a história da mecanização».<sup>12</sup> Sem dúvi-

11. *Ibid.*, p.69.

12. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, p.168. Esta é, aliás, a mais óbvia conclusão a ser tirada do livro de Diebold: a linha de montagem é o resultado «do conceito da fabricação como processo contínuo»; e poder-se-ia acrescentar que a automação é o resultado da mecanização da linha de montagem. À liberação do «labor power» humano nos primeiros estágios da industrialização, a automação acrescenta a liberação do «brain power» humano, uma vez que «as tarefas de fiscalização e controle atualmente realizadas por seres humanos serão feitas por máquinas» (*op.cit.*, p.140). Tanto uma como outra libera labor, e não trabalho. Em ambos os casos, o trabalhador ou o «artífice dotado de amor próprio», cujos «valores humanos e psicológicos» (p.164) quase todos os que escrevem sobre o assunto procuram desesperadamente salvar — certas vezes, com uma pitada de ironia involuntária, como quando Diebold e outros acreditam sinceramente que o trabalho de concertos, que talvez jamais venha a ser inteiramente automatizado, pode trazer a mesma satisfação que a fabricação e a produção de um objeto novo — está fora de cogitação, pelo simples fato de ter sido eliminado das fábricas muito antes de se ouvir falar em automação. Os trabalhadores fabris sempre foram operários (*laborers*); e, embora seu amor próprio tenha excelentes fundamentos, certamente não decorre do trabalho que executam. A única coisa que podemos fazer é esperar que eles próprios se recusem a aceitar os substitutos sociais da satisfação e do amor próprio que lhes propõem os teóricos do trabalho, os quais, a esta altura, realmente acreditam que o interesse no trabalho e a satisfação do artesanato podem ser substituídos por «relações humanas» e pelo respeito que os trabalhadores «granjiam entre seus companheiros» (p.164). Afinal, a automação devia ter pelo menos a vantagem de mostrar os absurdos de todos os «humanismos do trabalho» («humanisms of labor»); basta atentar para o significado verbal e histórico da palavra «humanismo» para que se verifique que a expressão «humanism of labor» implica uma contradição nos termos. (Veja-se excelente crítica do modismo das «relações humanas» em Daniel Bell, *Work and Its Discontents* (1956), cap.5, e R. P. Genelli, «Facteur humain ou facteur social du travail», *Revue française du travail*, Vol.VII, Nos. 1-3 (janeiro-março de 1952), onde há também firme denúncia da «terrível ilusão» da «alegria do trabalho».)

da, ficará sendo o ponto culminante do desenvolvimento moderno, ainda que a era atômica e uma tecnologia baseada em descobertas nucleares logo dêem cabo dela. Os primeiros instrumentos da tecnologia nuclear — os vários tipos de bomba atômica que, se deflagrados em quantidades suficientes (que não precisam ser muito grandes), poderiam destruir toda a vida orgânica da Terra — constituem prova bastante da enormidade da escala a que a mudança poderia ocorrer. Neste caso, já não se trataria de desencadear e liberar processos elementares naturais, mas de manusear na Terra e na vida de todos os dias energias e forças que só ocorrem fora da Terra, no universo — o que já é feito, mas somente nos laboratórios de pesquisas dos físicos nucleares.<sup>13</sup> Se a atual tecnologia consiste em canalizar forças naturais para o mundo do artifício humano, a tecnologia do futuro pode vir a consistir em canalizar forças universais do cosmo que nos rodeia para a natureza da Terra. Resta ver se essas técnicas futuras transformarão o reino da natureza, tal como o conhecemos desde o começo de nosso mundo, na mesma medida — ou mais — que a atual tecnologia alterou a própria mundanidade do artifício humano.

A canalização de forças naturais para o mundo humano destruiu a própria finalidade do mundo, ou seja, o fato de que os objetos são os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados. É característico de todos os processos naturais o fato de existirem sem o auxílio do homem, e de que as coisas naturais não são «feitas», mas vêm a ser por si mesmas o que são. (É este também o significado autêntico de nossa palavra «natureza», quer a derivemos da raiz latina *nasci*, nascer, ou formos buscá-la em sua origem grega, *physis*, que vem de *phyein*, surgir de alguma coisa, aparecer por si mesmo.) Ao contrário dos produtos de mãos humanas, que devem ser feitos passo a passo e para os quais o processo de fabricação é inteiramente distinto da existência da coisa fabricada, a existência da coisa natural não é separada mas, de certa forma, idêntica ao processo através do qual ela passa a existir: a semente

13. Günther Anders, num interessante ensaio sobre a bomba atômica (*Die Antiquiertheit des Menschen* (1956)) sustenta, de modo convincente, que a palavra «experiência» já não se aplica às experiências nucleares que acarretam explosões das novas bombas. Pois era característico da experimentação que o espaço no qual esta se realizava era estritamente limitado e isolado do meio ambiente. Os efeitos das bombas são tão grandes que «o laboratório (em seu caso) tem a mesma dimensão do globo» (p.260).

contém e, em certo sentido, já é a árvore, e a árvore deixa de viver se o processo de crescimento através do qual passou a existir for interrompido. Se os olharmos contra o pano de fundo das finalidades humanas, que têm um começo determinado pela vontade e um fim definido, estes processos assumem caráter de automatismo. Chamamos de automático todo movimento autopropelido e, portanto, fora do alcance da interferência voluntária ou intencional. Na modalidade de produção introduzida pela automação, a diferença entre a operação e o produto, bem como a precedência do produto sobre a operação (que é apenas o meio de produzi-lo), perdem seu sentido e tornam-se obsoletas.<sup>14</sup> As categorias do *homo faber* e do seu mundo não se aplicam a este caso, como jamais poderiam aplicar-se à natureza e ao universo natural. Por sinal, é por isto que os modernos defensores da automação geralmente se opõem tão firmemente à noção mecanística da natureza e ao utilitarismo prático do século XVIII, tão eminentemente característicos do modo como o *homo faber* encara o trabalho, somente por uma faceta e com um só propósito.

A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem estranhamente enveredando por uma concentração demasiado exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. A premissa é que toda ferramenta e todo utensílio destina-se basicamente a tornar mais fácil a vida do homem e menos doloroso o labor humano. Sua qualidade de instrumento é concebida exclusivamente neste sentido antropocêntrico. Mas a qualidade de instrumento que possuem as ferramentas e os utensílios relacionam-se muito mais intimamente com o objeto que eles se destinam a produzir, e o seu mero «valor humano» limita-se ao uso que deles faz o *animal laborans*. Em outras palavras, o *homo faber*, o fazedor de instrumentos, inventou os utensílios e ferramentas para construir um mundo, e não — pelo menos não originalmente — para servir ao processo vital humano. Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas.

Um ponto é certo: em nossos dias, o contínuo processo automático da manufatura já eliminou não apenas a «premissa injustifi-

14. Diebold, *op.cit.*, pp.59-60.

cada» de que «mãos humanas guiadas por cérebros humanos constituem a eficiência ótima»,<sup>15</sup> mas também a outra premissa, muito mais importante, de que as coisas do mundo que nos rodeiam devem depender de desígnios humanos e ser construídas segundo padrões humanos de utilidade e beleza. Em lugar de utilidade e beleza, que são critérios mundanos, passamos a produzir coisas que, embora ainda exerçam certas «funções básicas», têm sua forma determinada primordialmente pela operação da máquina. As «funções básicas» são, naturalmente, as funções do processo vital do animal humano, visto que nenhuma outra função é basicamente necessária; o produto em si, porém — e não apenas suas variantes, mas até mesmo a «mudança total para novo produto» — passa a depender inteiramente da capacidade das máquinas.<sup>16</sup>

Projetar objetos para a capacidade operacional das máquinas, ao invés de projetar máquinas para produzir certos objetos seria, de fato, inverter completamente a categoria de meios e fins, se esta categoria ainda tivesse algum sentido. Mas até mesmo o fim mais geral — a liberação de mão-de-obra — geralmente atribuído às máquinas, é tido agora como secundário e obsoleto, inadequado e capaz de limitar um «aumento de eficiência» potencialmente enorme.<sup>17</sup> Nas condições atuais, é tão insensato descrever este mundo de máquinas em termos de meios e fins como sempre o foi indagar da natureza se ela produziu a semente para fazer a árvore ou se fez a árvore para produzir a semente. Por outro lado, a contínua operação de canalizar para o mundo dos homens os processos infundáveis da natureza, embora possa perfeitamente destruir o mundo *qua* mundo como artifício humano, provavelmente será capaz de atender às necessidades vitais da espécie humana com a mesma abundância e confiabilidade com que a própria natureza sempre o fez, antes que os homens construíssem na terra o seu lar artificial e erguessem uma barreira entre si mesmos e a natureza.

Para a sociedade de operários, o mundo das máquinas substitui hoje o mundo real, embora este pseudomundo seja incapaz de realizar a mais importante tarefa do artifício humano, que é a de oferecer aos mortais um abrigo mais permanente e estável que eles

15. *Ibid.*, p.67.

16. *Ibid.*, pp.38-45.

17. *Ibid.*, pp.110 e 157.

mesmos. Em seu contínuo processo de operação, este mundo de máquinas começa a perder até mesmo aquele caráter humano independente que os instrumentos e utensílios e as primeiras máquinas da era moderna possuíam em tão alto grau. Os processos naturais de que se alimenta emprestam-lhe uma afinidade cada vez maior com o próprio processo biológico, de sorte que os aparelhos, que antes manejávamos tão livremente, começam a parecer «carapaças, partes tão integrantes do nosso corpo como a carapaça é parte integrante do corpo da tartaruga». Do ponto de vista destes acontecimentos, a tecnologia realmente já não parece ser «produto de um esforço humano consciente no sentido de multiplicar a força material, mas sim uma evolução biológica da humanidade na qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, de maneira crescente, para o ambiente do homem». <sup>18</sup>

— 21 —

## Os Instrumentos e o *Homo Faber*

Os utensílios e instrumentos do *homo faber*, dos quais advém a experiência fundamental da noção de «instrumentalidade», determinam todo trabalho e toda fabricação. Sob este aspecto, é realmente verdadeiro que o fim justifica os meios; mais que isto, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados, e é o produto final que organiza o próprio processo de trabalho, determina a necessidade de especialistas, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares, etc. Durante o processo de trabalho, tudo é julgado em termos de adequação e serventia em relação ao fim desejado, e nada mais.

Os mesmos critérios de meios e fins aplicam-se ao próprio produto. Embora este seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido, nunca chega a ser um fim em si mesmo, pelo menos

não enquanto permaneça como objeto de uso. A cadeira, que é o fim do processo de carpintaria, só pode demonstrar sua serventia se voltar a ser um meio — seja meio de troca, seja como objeto cuja durabilidade permite que se o use como meio de tornar a vida mais confortável. O problema do critério de utilidade inerente à própria atividade de fabricação é que a relação entre meios e fins na qual se fundamenta lembra muito uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em outro contexto. Em outras palavras: num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins. <sup>19</sup>

Esta perplexidade, intrínseca a todo utilitarismo sistemático, que é a filosofia *par excellence* do *homo faber*, pode ser diagnosticada teoricamente como a capacidade inata de perceber a diferença entre utilidade e significância, expressa na linguagem pela diferença entre «para que» e «em nome de quê». Assim, o ideal de serventia, que orienta a sociedade de artifices — como o ideal de conforto numa sociedade de operários ou o ideal de aquisição que governa as sociedades comerciais —, já não é, realmente, uma questão de utilidade, mas de significância. É «em nome da» serventia em geral que o *homo faber* julga e faz tudo em termos de «para quê». O ideal de serventia, em si, como os ideais de outras sociedades, já não pode ser concebido como algo de que se necessita para que se obtenha outra coisa; sua serventia não admite discussão. É óbvio que não há resposta à pergunta que Lessing, certa vez, dirigiu aos filósofos utilitários do seu tempo: «E para que serve a serventia?» A perplexidade do utilitarismo é que se perde na cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade. O «para que» torna-se o conteúdo do «em nome de quê»; em outras palavras, a utilidade, quando promovida a significância, gera a ausência de significado.

Dentro da categoria de meios e fins, e entre as experiências do conceito de instrumento que governa todo o mundo dos objetos de uso e da utilidade, não há como pôr termo à cadeia de meios e fins e de evitar que todos os fins, mais cedo ou mais tarde, voltem a ser usados como meios, a não ser declarar que determinada coisa é «um fim em si mesma». No mundo do *homo faber*, onde tudo deve

19. Quanto à interminabilidade da cadeia de meios e fins (o «*Zweckprogressus in infinitum*») e a destruição do significado que lhe é inerente, veja-se Nietzsche, Af.666 em *Wille zu Macht*.

18. Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (1955), pp.14-15.

ter seu uso, isto é, servir como instrumento para a obtenção de outra coisa, o próprio significado não pode parecer senão um fim, «um fim em si mesmo» — e isto ou é uma tautologia aplicável a todos os fins ou uma proposição contraditória. Pois, assim que é atingido, todo fim deixa de ser um fim e perde sua capacidade de orientar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los. Passa a ser um objeto entre objetos, ou seja, é acrescentado ao enorme arsenal de coisas dadas do qual o *homo faber* seleciona livremente os meios de atingir seus fins. O significado, ao contrário, deve ser permanente e nada perder de seu caráter, seja ele alcançado ou, antes, encontrado pelo homem, ou fora do alcance do homem e inatingido por ele. O *homo faber*, por não passar de um fabricante de coisas e por pensar somente em termos dos meios e fins que decorrem diretamente de sua atividade de trabalho, é tão incapaz de compreender o significado como o *animal laborans* é incapaz de compreender o conceito de instrumento. E tal como os utensílios e instrumentos que o *homo faber* usa para construir o mundo tornam-se o próprio mundo para o *animal laborans*, também o significado deste mundo, que realmente está fora do alcance do *homo faber*, torna-se para ele um paradoxal «fim em si mesmo».

A única solução do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e voltar nossa atenção para a subjetividade da própria utilidade. Só em um mundo estritamente antropocêntrico, onde o usuário, isto é, o próprio homem, é o fim último que põe termo à cadeia infundável de meios e fins, pode a utilidade como tal adquirir a dignidade de significação. A tragédia, porém, é que, no instante em que o *homo faber* parece realizar-se, em termos da atividade que lhe é própria, passa a degradar o mundo das coisas, que é o fim e o produto final de sua mente e de suas mãos. Se o homem-usuário é o mais alto de todos os fins, «a medida de todas as coisas», então não somente a natureza, que o *homo faber* vê como material quase «sem valor» sobre o qual ele trabalha, mas até mesmo as coisas «valiosas» tornam-se simples meios e, com isto, perdem o seu próprio «valor» intrínseco.

O utilitarismo antropocêntrico do *homo faber* encontrou sua mais alta expressão na fórmula de Kant: nenhum homem deve jamais tornar-se um meio para um fim; todo ser humano é um fim em si mesmo. Antes de Kant — por exemplo, na insistência de Locke em que não se deve permitir que um homem seja dono do corpo de outro ou use a força do seu corpo — encontramos certa percepção

das funestas conseqüências que o raciocínio em termos de meios e fins, sem peias e sem orientação, invariavelmente tem na esfera política; mas é somente em Kant que a filosofia das primeiras fases da era moderna liberta-se inteiramente das trivialidades do bom senso, encontradas sempre que o *homo faber* dita os critérios da sociedade. Naturalmente, o motivo disto é que Kant não pretendia formular ou conceitualizar os princípios do utilitarismo do seu tempo, mas, ao contrário, desejava antes de mais nada pôr em seu devido lugar a categoria de meios e fins e evitar que fosse empregada no campo da ação política. Não obstante, é inegável que sua fórmula tem origem no pensamento utilitário — como é o caso, também, de sua outra famosa e igualmente paradoxal interpretação da atitude do homem em relação aos únicos objetos que não se destinam ao «uso», ou seja, as obras de arte, das quais ele disse que nos proporcionam «prazer destituído de interesse». <sup>20</sup> Pois a mesma operação que faz do homem o «fim supremo» permite-lhe «submeter, se puder, toda a natureza a esse fim», <sup>21</sup> isto é, reduzir a natureza e o mundo a simples meios, privando-os de sua dignidade independente. Nem mesmo Kant foi capaz de resolver o dilema ou iluminar a cegueira do *homo faber* no tocante ao problema do significado sem voltar ao paradoxal «fim em si mesmo»; e este dilema reside no fato de que, embora somente a fabricação, com o seu conceito de instrumento, seja capaz de construir um mundo, esse mesmo mundo torna-se tão sem valor quanto o material empregado — simples meio para outros fins — quando se permite que os critérios que presidiram o seu nascimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido.

Na medida em que é *homo faber*, o homem «instrumentaliza»; e este emprego das coisas como instrumentos implica em rebaixar todas as coisas à categoria de meios e acarreta a perda do seu valor intrínseco e independente; e chega um ponto em que não somente os objetos da fabricação, mas também «a terra em geral e todas as forças da natureza» — que evidentemente foram criadas sem o auxílio do homem e possuem uma existência independente do mundo humano — perdem seu «valor por não serem dotadas de reificação

20. A expressão de Kant é «ein Wohlgefallen ohne alles Interesse» (*Kritik der Urteilskraft* (ed. Cassirer), V, 272).

21. *Ibid.*, p.515.

resultante do trabalho».<sup>22</sup> Não foi por outro motivo senão esta atitude do *homo faber* em relação ao mundo que os gregos, em seu período clássico, diziam que todo o campo das artes e ofícios, nos quais os homens trabalhavam com instrumentos e faziam algo não pela satisfação de fazê-lo, mas para produzir outra coisa, era *banausikos*, palavra talvez melhor traduzida como «filisteu», conotando a vulgaridade de pensar e agir em termos de utilitarismo. A veemência de tal desdém é tão mais surpreendente quanto vemos que nem mesmo os grandes mestres da escultura e da arquitetura gregas escapavam a este veredicto.

O que está em jogo não é, naturalmente, o conceito de instrumento em si, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a utilidade e a serventia são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. Esta generalização é inerente à atividade do *homo faber* porque a experiência de meios e fins, tal como existe na fabricação, não desaparece com o produto acabado: prolonga-se até o destino final deste último, que é o de servir como objeto de uso. A «instrumentalização» de todo o mundo e de toda a terra, esta ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, este processo de crescente ausência de significado no qual todo fim se torna um meio e que só pode terminar quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não decorre diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria, tal como o homem é um fim em si mesmo na filosofia política de Kant. Somente na medida em que a fabricação se concentra em produzir objetos de uso é que o produto acabado novamente se torna um meio; e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a «instrumentalidade» da fabricação, limitada e produtiva, se transforma na «instrumentalização» ilimitada de tudo o que existe.

Parece-nos óbvio que os gregos temiam esta desvalorização do mundo e seu inseparável antropocentrismo — a opinião «absurda» de que o homem é o mais alto de todos os seres vivos e de que tudo o mais está sujeito às exigências da vida humana (Aristóteles)

22. «Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vergegenständlichte Arbeit darstellt» (*Das Kapital*, III (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Abt. II, Zúrique, 1933), 698).

— da mesma forma como viam com desprezo a pura vulgaridade de todo utilitarismo sistemático. O famoso argumento de Platão contra o dito de Protágoras, aparentemente axiomático, de que «o homem é a medida de todas as coisas de uso (*chremata*), da existência das que existem e da inexistência das que não existem»,<sup>23</sup> talvez seja o melhor exemplo de que já se anteviam as conseqüências de considerar-se o *homo faber* como a mais alta possibilidade humana. (Evidentemente, Protágoras não disse que «o homem é a medida de todas as coisas», como nos fazem crer a tradição e as traduções consagradas.) O que importa é que Platão percebeu desde logo que, quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso, está-se correlacionando o mundo com o homem-usuário e fazedor de instrumentos, e não com o homem-orador, pensador ou o homem de ação. E como é da natureza do homem-usuário e fabricante de instrumentos ver em tudo um meio para um fim — ver em cada árvore determinado potencial de madeira —, isto fatalmente significaria fazer do homem não só a medida de todas as coisas cuja existência dele depende, mas de literalmente tudo o que existe.

Na interpretação platônica, Protágoras se afigura, realmente, como o primeiro precursor de Kant; pois, se o homem é a medida de todas as coisas, então só o homem escapa à relação de meios e fins; só ele é um fim em si mesmo, capaz de usar tudo o mais como meios. Platão sabia perfeitamente que as possibilidades de produzir objetos de uso e de tratar todas as coisas da natureza como objetos de uso são tão ilimitadas quanto as necessidades e os talentos do ser humano. Se os critérios do *homo faber* passarem a governar o mundo depois de construído, como devem necessariamente presidir o nascimento desse mundo, então o *homo faber*, mais cedo ou mais tarde, servir-se-á de tudo e considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição. Julgará tudo como se todas as coisas pertencessem à categoria de *chremata* ou objetos de uso, de

23. *Theaetetus* 152 e *Cratylus* 385E. Nestes casos, como em outras citações antigas do dito famoso, Protágoras é sempre citado nos seguintes termos: *panton chrematon metron estin anthropos* (veja-se Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* (4a. ed.; 1922), frag. B1). A palavra *chremata* não significa, de forma alguma, «todas as coisas», mas somente aquelas coisas que os homens usam, necessitam ou possuem. O suposto dito de Protágoras — «o homem é a medida de todas as coisas» — seria, em grego, *antropos metron panton*, parafraseando, por exemplo, a frase de Heráclito: *polemos pater panton* («o conflito é o pai de todas as coisas»).

sorte que, para adotar o exemplo de Platão, o vento deixará de ser concebido como força natural, existente por si mesmo, para ser considerado exclusivamente do ponto de vista das necessidades humanas de calor e refrigério — e isto, naturalmente, significaria que o vento, como algo objetivamente dado, seria eliminado da experiência humana. Prevendo tais conseqüências, Platão — que no fim da vida lembra mais uma vez nas *Leis* o dito de Protágoras — responde com uma fórmula quase paradoxal: não o homem — que, em virtude de suas necessidades e astúcia quer usar tudo, e portanto termina por despojar todas as coisas de sua valia intrínseca — mas «o deus é a medida (até mesmo) dos simples objetos de uso».<sup>24</sup>

— 22 —

## O Mercado de Trocas

Num dos apartes que revelam o seu eminente senso histórico, Marx observou certa vez que a definição do homem por Benjamin Franklin como fazedor de instrumentos é tão típica da «ianquidade», isto é, da era moderna, quanto a definição do homem como animal político o era da antiguidade.<sup>25</sup> O acerto desta observação reside no fato de que a era moderna estava tão decidida a excluir de sua esfera pública o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a antiguidade estava interessada em excluir o *homo faber*. Em ambos os casos, a exclusão não era tão lógica e natural quanto a exclusão dos operários e das classes destituídas de propriedade até sua emancipação no século XIX. A era moderna sabia, naturalmente, que a esfera política nem sempre era, como não devia necessariamente ser, mera função da «sociedade», destinada a proteger o lado produtivo e social da natureza humana mediante a administração do governo; mas via como «palavras ocas» e «vã-glória» tudo o que não fosse a simples manutenção da lei e da ordem. A capacidade humana sobre a qual a era moderna baseava a chamada produtividade inata e natural da sociedade era a inques-

24. *Leis* 716D cita textualmente o dito pitagórico, exceto que a palavra «homem» (*anthropos*) é substituída por «o deus» (*ho theos*).

25. *Capital* (ed. Modern Library), p.358, n.3.

tionável produtividade do *homo faber*. A antiguidade, ao contrário, conhecia perfeitamente certos tipos de comunidade humana nos quais não era o cidadão da *polis* nem a *res publica* em si que estabelecia e determinava o conteúdo da esfera pública; nessas comunidades a vida pública do homem comum era limitada a «trabalhar em benefício do povo» em geral, isto é, o homem comum era um *demiourgos*, um homem que trabalha para o povo, em contraposição ao *oiketes*, que era um trabalhador doméstico e, portanto, escravo.<sup>26</sup> A característica dessas comunidades apolíticas era que o logradouro público, a *agora*, não constituía lugar de encontro para os cidadãos, e sim mercado no qual os artífices podiam exibir e trocar produtos. Além disto, na Grécia, os tiranos nutriam a ambição, sempre frustrada, de persuadir os cidadãos a não se imiscuírem em assuntos públicos, a deixar de desperdiçar o tempo em *agoreuein* e *politeuesthai*, e de transformar a *agora* num conjunto de lojas semelhantes aos bazares do despotismo oriental. O que caracterizava estes mercados e, mais tarde, caracterizou os bairros comerciais e artesanais das cidades da Idade Média, era que a exibição de mercadorias para venda era seguida da exibição da produção. Na verdade, a «produção ostensiva» (para parafrasear a expressão de Veblen) é tão típica da sociedade de produtores quanto o «consumo ostensivo» é característico de uma sociedade de operários.

Ao contrário do *animal laborans*, cuja vida é gregária e alheia ao mundo e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar uma esfera pública e mundana, o *homo faber* é perfeitamente capaz de

26. A história dos primeiros tempos da Idade Média, e principalmente a história das associações de artesãos, constitui exemplo adequado da verdade inerente à antiga concepção dos operários como trabalhadores caseiros, em contraposição aos artífices, que eram vistos como trabalhadores do povo em geral. Pois o «surgimento (das guildas) assinala o segundo estágio da história da indústria, a transição do sistema familiar para o sistema do artesão ou da guilda. No primeiro caso, não havia uma classe de artesãos propriamente dita ... porque todas as necessidades de uma família ou de outros grupos domésticos ... eram satisfeitas pelo trabalho dos membros do próprio grupo» (W.J. Ashley, *An Introduction to English Economic History and Theory* (1931), p. 76).

No alemão medieval, a palavra *Störer* equivale exatamente à palavra grega *demiourgos*. «Der griechische *demiourgos* heisst 'Störer', er geht beim Volk arbeiten, er geht auf die Stör. *Stör* significa *demos* («povo»). (Veja-se Jost Trier, «Arbeit und Gemeinschaft», *Studium Generale*, Vol. III, N.º 11 (novembro de 1950).)

ter a sua própria esfera pública, embora não uma esfera política propriamente dita. A esfera pública do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece. Esta inclinação para a exibição pública tem muito a ver com a «propensão de negociar, permutar e trocar uma coisa por outra» que, segundo Adam Smith, distingue os homens dos animais — e decerto não é menos arraigada que ela.<sup>27</sup> O fato é que o *homo faber*, construtor do mundo e fabricante de coisas, só consegue relacionar-se devidamente com as pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele os produz. A privatividade exigida nos primórdios da era moderna como direito supremo de cada membro da sociedade era nada mais nada menos que a garantia de isolamento, pois sem isolamento nenhum trabalho pode ser produzido. Os espectadores e curiosos dos mercados medievais, onde o artista era exposto em seu isolamento aos olhos do público, não chegava a ameaçar esse isolamento; o que realmente constituiu uma ameaça ao «esplêndido isolamento» do trabalhador foi o surgimento da esfera pública, onde os outros não se contentam com olhar, julgar e admirar, mas querem ser admitidos na companhia dos artífices e com eles participar como iguais no processo de trabalho, abalando com isso as próprias noções de competência e excelência. Este isolamento em relação aos outros é a condição de vida necessária a todo mestrado, que consiste em estar a sós com a «idéia», a imagem mental da coisa que irá existir. Diferentemente das formas políticas de domínio, o mestrado é basicamente o domínio de coisas e materiais, e não de pessoas. Aliás, este último tipo de domínio é bem secundário para a atividade do artífice, e as palavras «trabalhador» e «mestre» — *ouvrier* e *maître* — eram originalmente empregadas como sinônimos.<sup>28</sup>

27. E ele acrescenta, com ênfase: «Ninguém jamais viu um cão trocar um osso com outro cão honesta e propositalmente» (*Wealth of Nations* (ed. Everyman's), I, 12).

28. E. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* (1900): «Les mots maître et ouvrier étaient encore pris comme synonymes au 14e. siècle» (p.564, n.2), ao passo que «au 15e. siècle ... la maîtrise est devenue un titre auquel il n'est permis à tous d'aspirer» (p.572). Originariamente, «le mot ouvrier s'appliquait d'ordinaire à quinconque ouvrait, faisait ouvrage, maître ou valet» (p.309). Nas próprias oficinas e na vida social não havia grande distinção entre o mestre

Se algum contato humano resulta diretamente da atividade do trabalho, decorre unicamente do fato de que o mestre necessita de ajudantes ou deseja treinar aprendizes em seu ofício. Contudo, a diferença entre o mestre qualificado e seus ajudantes não-qualificados é temporária, como a diferença entre adultos e crianças. Dificilmente algo pode ser mais alheio ao artesanato, ou mais destrutivo, que o trabalho em equipe; este, na verdade, não passa de uma variante da divisão do trabalho, pressupondo a «subdivisão das operações nos movimentos simples que as constituem».<sup>29</sup> A equipe, autora multicéfala de toda produção executada segundo o princípio da divisão do trabalho, possui o mesmo tipo de coesão que as partes constituintes do todo, e qualquer tentativa de isolamento por parte de seus membros seria fatal à produção. Mas não é somente esta coesão que falta ao mestre e ao trabalhador quando ativamente engajados na produção; as formas especificamente políticas de aliar-se a outras pessoas, de agir em concerto e falar com elas, estão completamente fora do alcance de sua produtividade. Somente quando pára de trabalhar e quando o produto está terminado é que o mestre ou o trabalhador pode sair de seu isolamento.

Historicamente, a última esfera pública, o último lugar de reunião que de alguma forma se relaciona com a atividade do *homo faber*, é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos. A sociedade comercial, típica dos primeiros estágios da era moderna ou do início do capitalismo manufatureiro, resultou dessa «produção ostensiva», com o seu concomitante apetite de possibilidades universais de barganha e troca; e o seu fim chegou com o enaltecimento do labor e com a sociedade de operários, que substituíram a produção ostensiva e respectivo orgulho pelo «consumo ostensivo» e respectiva vaidade.

É verdade que as pessoas que se encontravam umas com as outras no mercado de trocas já não eram os próprios fabricantes; e não se encontravam como pessoas, mas como donos de mercado-

ou proprietário da oficina e os trabalhadores (p.313). (Veja-se também Pierre Brizon, *Histoire du travail et des travailleurs* (4a. ed.; 1926), pp.39 ff.)

29. Charles R. Walter e Robert H. Guest, *The Man on the Assembly Line* (1952), p.10. A famosa descrição que Adam Smith faz deste princípio na fabricação de alfinetes (*op.cit.*, I, 4 ff.) mostra claramente como o trabalho mecânico foi precedido pela divisão do trabalho e dela deriva em princípio.

rias e valores de troca, como foi abundantemente demonstrado por Marx. Numa sociedade na qual a troca de produtos é a principal atividade política, até mesmo os operários, cotejados com «o dinheiro ou (com) proprietários de mercadorias», tornam-se proprietários, «donos de sua força de trabalho». É somente neste ponto que surge a famosa auto-alienação de Marx, quando os homens são rebaixados a mercadorias; e esta degradação é característica da situação do trabalho numa sociedade manufatureira, que julga os homens não como pessoas, mas como produtores, segundo a qualidade de seus produtos. Uma sociedade de operários, ao contrário, julga os homens segundo as funções que eles exercem no processo de trabalho; se, aos olhos do *homo faber*, a força de trabalho é apenas o meio de produzir um fim necessariamente superior, isto é, um objeto de uso ou de troca, a sociedade de operários confere à força de trabalho o mesmo valor superior que atribui à máquina. Em outras palavras, só aparentemente esta sociedade é mais «humana», se bem que, nas condições que nela prevalecem, o preço do trabalho humano sobe a tal ponto que parece mais estimado e mais valioso que qualquer material dado. Na verdade, porém, ela apenas prefigura algo ainda mais «valioso», ou seja, o funcionamento mais eficaz da máquina, cuja tremenda força de processamento primeiro uniformiza, para depois desvalorizar todas as coisas, transformando-as em bens de consumo.

A sociedade comercial — ou o capitalismo em seus primeiros estágios, quando ainda possuía espírito ardentemente competitivo e aquisitivo — é ainda regulada pelos critérios do *homo faber*. Quando o *homo faber* deixa o isolamento, surge como mercador ou negociante, e como tal estabelece o mercado de trocas. Este mercado deve existir antes do surgimento de uma classe manufatureira que, então, produz exclusivamente para o mercado, isto é, produz objetos de troca e não coisas para o uso. Neste processo, a partir do artesanato isolado para a manufatura destinada ao mercado de trocas, a qualidade do produto final muda um pouco, embora não inteiramente. A durabilidade, único critério que determina se algo pode existir como coisa e perdurar no mundo como entidade distinta, continua a ser o critério supremo, apesar de já não se produzirem coisas adequadas ao uso, e sim adequadas a ser «armazenadas de antemão» para troca futura.<sup>30</sup>

Esta mudança de qualidade reflete-se na atual distinção entre uso e valor de troca, pela qual o segundo tem com o primeiro a

30. Adam Smith, *op.cit.*, II, 241.

mesma relação que o mercador-negociante tem com o fabricante-manufaturador. Na medida em que o *homo faber* fabrica objetos de uso, não apenas os produz na privatividade do isolamento, mas também para a privatividade do uso, da qual os produtos emergem para adentrar a esfera pública como mercadorias no mercado de trocas. Já se disse muitas vezes — e infelizmente já se esqueceu outras tantas vezes — que o valor, sendo como é «uma idéia da proporção entre a posse de uma coisa e a posse de outra no conceito do homem»,<sup>31</sup> «significa sempre valor de troca». <sup>32</sup> Pois é somente no mercado de trocas, onde todas as coisas podem ser trocadas por outras, que todas elas se tornam «valores», quer sejam produtos do labor ou do trabalho, quer sejam objetos de uso ou de consumo, necessários à vida do corpo, ao conforto da existência ou à vida mental. Este valor consiste unicamente na estima da esfera pública na qual as coisas surgem como mercadorias; e o que confere esse valor a um objeto não é o labor nem o trabalho, não é o capital nem o lucro nem o material, mas única e exclusivamente a esfera pública, na qual o objeto surge para ser estimado, exigido ou desdenhado. O valor é aquela qualidade que nenhuma coisa pode ter na privatividade, mas que todas adquirem automaticamente assim que surgem em público. Esse «valor negociável», como disse Locke claramente, nada tem a ver com «a valia intrínseca e natural de qualquer coisa»,<sup>33</sup> esta valia é uma qualidade objetiva da própria coisa, «independente da vontade do comprador ou vendedor individual; algo ligado à própria coisa, existente quer ele queira ou não, e que ele deve reconhecer». <sup>34</sup> A valia intrínseca de uma coisa só pode

31. Esta definição foi dada pelo economista italiano Abbey Galiani. Cito Hannah R. Sewall, *The Theory of Value before Adam Smith* (1901) («Publications of the American Economic Association», 3a. sér., Vol. II, Nº 3), p.92.

32. Alfred Marshall, *Principles of Economics* (1920), I, 8.

33. «Considerations upon the Lowering of Interest and Raising the Value of Money», *Collected Works* (1801), II, 21.

34. W. J. Ashley (*op.cit.*, p.140) observa que «a diferença fundamental entre os pontos de vista medieval e moderno ... é que, para nós, o valor é algo inteiramente subjetivo; é o que cada indivíduo está disposto a pagar por alguma coisa. Com Tomás de Aquino, era algo objetivo». Isto só é verdadeiro até certo ponto, pois «a primeira coisa sobre a qual insistem os professores medievais é que o valor não é determinado pela exce-

mudar se mudar a própria coisa — como uma pessoa pode destruir a valia de uma mesa retirando-lhe uma das pernas —, ao passo que o «valor negociável» de uma mercadoria flutua com a «mudança de alguma proporção entre essa mercadoria e outra coisa qualquer».<sup>35</sup>

Em outras palavras, ao contrário das coisas, dos atos ou das idéias, os valores nunca são produtos de uma atividade humana específica, mas passam a existir sempre que os objetos são trazidos para a relatividade da troca, em constante mutação, entre os membros da sociedade. Ninguém, como insistia Marx, visto «em seu isolamento produz valores»; e poderia ter acrescentado: ninguém, em seu isolamento, se preocupa com eles. As coisas, as idéias ou os ideais morais «só se tornam valores em sua relação social».<sup>36</sup>

A confusão reinante na economia clássica<sup>37</sup> e a confusão maior que resultou do uso do termo «valor» (*value*) na filosofia foram originalmente causadas pelo fato de que a palavra mais antiga, «valia» (*worth*), que ainda encontramos em Locke, foi suplantada pela expressão «valor de uso» (*use value*), aparentemente mais científica. Marx também aceitou esta terminologia; e, fiel à sua repugnância em relação à esfera pública, viu sistematicamente o pecado original do capitalismo na mudança de valor de uso para valor de troca. No entanto, contra tal pecado de uma sociedade comercial, onde real-

---

lência intrínseca à própria coisa; pois, se fosse assim, uma mosca seria mais valiosa que uma pérola, uma vez que é intrinsecamente mais excelente» (George O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching* (1920), p. 109). O problema é resolvido quando se introduz a distinção que Locke fazia entre «valia» e «valor», chamando a primeira de *valor naturalis* e o segundo de *pretium* e, também, *valor*. A diferenciação existe, naturalmente, em todas as sociedades mais primitivas, mas na era moderna a primeira cede cada vez mais o lugar ao segundo. (Quanto aos ensinamentos medievais, veja-se também Slater, «Value in Theology and Political Economy», *Irish Ecclesiastical Record* (setembro de 1901).)

35. Locke, *Second Treatise of Civil Government*, seção 22.

36. *Das Kapital*, III, 689 (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte II (Zurique, 1933)).

37. O exemplo mais claro dessa confusão é a teoria de valor de Ricardo, especialmente sua crença desesperada num valor absoluto. (São excelentes as interpretações de Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory* (1953), pp. 66 ff., e de Walter A. Weiskopf, *The Psychology of Economics* (1955), cap. 3.)

mente o mercado de trocas é o lugar público mais importante e onde, conseqüentemente, tudo se torna valor cambiável, ou seja, mercadoria, Marx não invocou a valia objetiva «intrínseca» à própria coisa. Em seu lugar, colocou a função que as coisas exercem no processo vital consumidor, que tanto desconhece valia objetiva e intrínseca quanto valor subjetivo e determinado pela sociedade. Na distribuição equânime e socialista de todos os bens a todos os que trabalham, todas as coisas dissolvem-se em meras funções do processo restaurador da vida e da força de trabalho.

Esta confusão verbal, porém, é somente parte da história. O motivo pelo qual Marx reteve teimosamente a expressão «valor de uso», bem como a razão das inúmeras e vãs tentativas de encontrar alguma fonte objetiva — como o trabalho, a terra ou o lucro — para o surgimento dos valores, foram que ninguém achava fácil aceitar o simples fato de não existirem «valores absolutos» no mercado de trocas, que é a esfera própria dos valores, e de que procurar um valor absoluto equivalia a tentar a quadratura do círculo. A tão pranteada desvalorização de todas as coisas, isto é, a perda de toda valia intrínseca, começa com a sua transformação em valores ou mercadorias, uma vez que, desse momento em diante, elas passam a existir somente em relação a alguma outra coisa que pode ser adquirida em seu lugar. A relatividade universal — o fato de que uma coisa só existe em relação a outras — e a perda da valia intrínseca — o fato de que tudo deixa de possuir valor «objetivo», independente da avaliação mutável da oferta e da procura — são inerentes ao próprio conceito de valor.<sup>38</sup> O motivo pelo qual estes eventos, que parecem inevitáveis numa sociedade comercial, deram azo a

---

38. A verdade da observação de Ashley que citamos acima (n. 34) reside no fato de que a Idade Média não conheceu o mercado de trocas propriamente dito. Para os mestres medievais, o valor de uma coisa era determinado por sua valia ou pelas necessidades objetivas dos homens — como, por exemplo, em Buridan: *valor rerum aestimatur secundum humanam indigentiam* —, e o «preço justo» resultava normalmente da avaliação comum, exceto que, «devido aos desejos variados e corruptos dos homens, convém que a média seja fixada segundo o julgamento de alguns homens criteriosos» (Gerson, *De contractibus* i. 9, citado por O'Brien, *op. cit.*, pp. 104 ff.). Na falta de um mercado de trocas, era inconcebível que o valor de uma coisa devesse consistir unicamente em sua relação ou proporção a uma outra coisa. A questão, por conseguinte, não é tanto se o valor é objetivo ou subjetivo, mas se pode ser absoluto ou indica somente uma relação entre coisas.

tão profunda inquietação e chegaram a constituir o principal problema da nova ciência da economia, não foi nem mesmo a relatividade em si, mas antes o fato de que o *homo faber*, cujas atividades são aferidas pelo uso constante de régua, normas e padrões, não podia suportar a perda de medidas e padrões «absolutos». Pois o dinheiro, que obviamente serve de denominador comum a todo tipo de coisa, de sorte que uma possa ser trocada por outra, não possui, de modo algum, a existência independente e objetiva, capaz de transcender todo uso e sobreviver a toda manipulação, que a régua ou qualquer outro instrumento de medição possui em relação à coisa que deve medir e aos homens que a manuseiam.

É esta perda de padrões e normas universais, sem os quais o homem jamais poderia ter construído um mundo, que Platão já pressentia na proposta protagórica de estabelecer o homem, fabricante de coisas, e o uso que delas ele faz, como a suprema medida destas últimas. Isto mostra o quanto a relatividade do mercado de trocas tem a ver com o conceito de instrumento que resulta do mundo do artífice e da experiência da fabricação. Na verdade, a primeira advém, sistematicamente e sem quebra de continuidade, do segundo. Mas a resposta de Platão — de que não o homem, mas um «deus é a medida de todas as coisas» — seria uma oca tentativa de moralização se realmente fosse verdadeiro que, como presumia a era moderna, a «instrumentalidade», disfarçada em utilidade, governa o mundo, depois de construído, com a mesma exclusividade com que governa a atividade através da qual o mundo e todas as coisas nele contidas passaram a existir.

— 23 —

## A Permanência do Mundo e a Obra de Arte

Entre as coisas que emprestam ao artífice humano a estabilidade de sem a qual ele jamais poderia ser um lugar seguro para os homens, há uma quantidade de objetos estritamente sem utilidade e que, ademais, por serem únicos, não são intercambiáveis, e portanto não são passíveis de igualação através de um denominador comum como o dinheiro; se expostos no mercado de trocas, só podem ser apreçados arbitrariamente. Além disso, o devido relacionamento do homem com uma obra de arte não é «usá-la»; pelo con-

trário, ela deve ser cuidadosamente isolada de todo o contexto dos objetos de uso comuns para que possa galgar o seu lugar devido no mundo. Da mesma forma, deve ser isolada das exigências e necessidades da vida diária, com as quais tem menos contato que qualquer outra coisa. Ao argumento, não interessa se esta inutilidade dos objetos de arte sempre existiu ou se, antigamente, a arte servia às chamadas necessidades religiosas do homem, tal como os objetos de uso comuns servem a necessidades mais comuns. Ainda que a origem histórica da arte tivesse caráter exclusivamente religioso ou mitológico, o fato é que a arte sobreviveu magnificamente à sua separação da religião, da magia e do mito.

Dada a sua suma permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase isenta ao efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas — uso que, na verdade, longe de materializar sua finalidade inerente (como a finalidade de uma cadeira é realizada quando alguém se senta nela), só pode destruí-la. Assim, a durabilidade das obras de arte é superior àquela de que todas as coisas precisam para existir; e, através do tempo, pode atingir a permanência. Nesta permanência, a estabilidade do artífice humano, que jamais pode ser absoluta por ser o mundo habitado e usado por mortais, adquire representação própria. Nada como a obra de arte demonstra com tamanha clareza e pureza a simples durabilidade deste mundo de coisas; nada revela de forma tão espetacular que este mundo feito de coisas é o lar não-mortal de seres mortais. É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade — não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais — adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido.

A fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar, da mesma forma como a «propensão para a troca e o comércio» é a fonte dos objetos de uso. Trata-se de capacidades do homem, e não de meros atributos do animal humano, como sentimentos, desejos e necessidades, aos quais estão ligados e que muitas vezes constituem o seu conteúdo. Esses atributos humanos são tão alheios ao mundo que o homem cria como seu lugar na terra quanto os atributos correspondentes de outras espécies animais; se tivessem que constituir um ambiente fabricado pelo homem para o animal humano, esse ambiente seria um não-mundo, resultado de emanação e não de criação. A capacidade de pensar relaciona-se

com o sentimento, transformando a sua dor muda e inarticulada, do mesmo modo como a troca transforma a ganância crua do desejo e o uso transforma o anseio desesperado da necessidade — até que todos se tornem dignos de adentrar o mundo transformados em coisas, reificados. Em cada caso, uma capacidade humana que, por sua própria natureza, é comunicativa e voltada para o mundo, transcende e transfere para o mundo algo muito intenso e veemente que estava aprisionado no ser.

No caso das obras de arte, a reificação é algo mais que mera transformação; é transfiguração, verdadeira metamorfose, como se o curso da natureza, que requer que tudo queime até virar cinzas, fosse invertido de modo que até as cinzas pudessem irromper em chamas.<sup>39</sup> As obras de arte são frutos do pensamento, mas nem por isto deixam de ser coisas. O processo de pensar, em si, não é capaz de produzir e fabricar coisas tangíveis como livros, pinturas, esculturas ou partituras musicais, da mesma forma como o uso, em si, é incapaz de produzir e fabricar uma casa ou uma cadeira. Naturalmente, a reificação que ocorre quando se escreve algo, quando se pinta uma imagem ou se modela uma figura ou se compõe uma melodia tem a ver com o pensamento que a precede; mas o que realmente transforma o pensamento em realidade e fabrica as coisas do pensamento é o mesmo artesanato que, com a ajuda do instrumento primordial — a mão do homem — constrói as coisas duráveis do artifício humano.

Dissemos acima que esta reificação, esta materialização, sem a qual nenhum pensamento pode tornar-se coisa tangível, ocorre sempre a um preço, e que o preço é a própria vida: é sempre na «letra morta» que o «espírito vivo» deve sobreviver, um amortecimento do qual ele só escapa quando a letra morta entra novamente em contato com uma vida disposta a ressuscitá-la, ainda que esta ressurreição tenha em comum com todas as coisas vivas o fato de que ela, também, tornará a morrer. Esse amortecimento, porém, embora esteja presente, de certa forma, em toda arte, como que in-

39. Refiro-me no texto a um poema de Rilke sobre a arte que, sob o título de «Mágica», descreve esta transfiguração. Diz o poema: «Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen / solche Gebilde —: Fühl! und glaub! / Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen, / doch, in der Kunst: zur Flamme wird der Staub. / Hier ist Magie. In das Bereich des Zaubers / scheint das gemeine Wort hinaufgestuft... / und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers, / der nach der unsichtbaren Taube ruft» (em *Aus Taschen-Büchern und Merk-Blättern* (1950)).

dicando a distância entre a fonte original do pensamento — no coração ou no cérebro do homem — e seu destino final no mundo, varia de uma arte para outra. Na música e na poesia, que são as menos «materialistas» das artes porque seu «material» consiste em sons e palavras, a reificação e o artesanato necessários são mínimos. O jovem poeta e o menino que é um gênio musical podem atingir a perfeição sem muito treino e experiência, fenômeno que dificilmente ocorre na pintura, na escultura ou na arquitetura.

A poesia, cujo material é a linguagem, é talvez a mais humana e a menos mundana das artes, aquela cujo produto final permanece mais próximo do pensamento que o inspirou. A durabilidade de um poema resulta da condensação, de modo que é como se a linguagem falada com extrema densidade fosse poética por si mesma. Na poesia, a recordação, *Mnemosyne*, mãe de todas as musas, é diretamente transformada em memória; o poeta consegue essa transformação através do ritmo, com o qual o poema fixa-se na memória quase que por si mesmo. É esta intimidade com a memória viva que permite que o poema perdure, retenha sua durabilidade fora da página escrita ou impressa; e, embora a «qualidade» de um poema seja medida por vários padrões diferentes, sua «memorabilidade» inevitavelmente determinará sua durabilidade, isto é, a possibilidade de ficar permanentemente fixado na lembrança da humanidade. De todas as coisas do pensamento, a poesia é a que mais se assemelha a este último; e, entre todas as obras de arte, a que menos se assemelha a uma coisa é um poema. No entanto, até mesmo um poema, não importa quanto tempo tenha existido como palavra viva e falada na memória do bardo e dos que o escutaram, terá, mais cedo ou mais tarde, que ser «feito», isto é, escrito e transformado em coisa tangível para habitar entre coisas; pois a memória e o dom de lembrar, dos quais provém todo desejo de imperecibilidade, necessitam de coisas que os façam recordar, para que eles próprios não venham a perecer.<sup>40</sup>

40. A expressão idiomática «fazer um poema» ou *faire des vers*, indicando a atividade do poeta, já se prende a essa reificação. O mesmo se aplica ao alemão *dichten*, que provavelmente deriva do latim *dictare*: «das ausgesonnene geistig Geschaffene niederschreiben oder zum Niederschreiben vorsagen» (Grimm, *Wörterbuch*); e também se aplicaria se a palavra derivasse, como sugere agora o *Etymologisches Wörterbuch* (1951) de Kluge/Götze, de *nichen*, antiga palavra que significa *schaffen*, talvez relacionada com o latim *ingere*. Neste caso, a atividade poética que produz o poema antes de que ele seja escrito é também concebida como um processo de «fabricação». Assim é que Demócrito louvava o

processo vital ou, como dizia Hume, mera «escrava das paixões». É óbvio que essa força intelectual e os irresistíveis processos de lógica que dela resultam não são capazes de construir um mundo; são tão alheios ao mundo quanto os igualmente irresistíveis processos da vida, do labor e do consumo.

Uma das mais surpreendentes discrepâncias da economia clássica é que os mesmos teóricos que se orgulhavam de ter uma perspectiva utilitária freqüentemente viam com muita reserva a mera utilidade. De modo geral, sabiam muito bem que a produtividade específica do trabalho reside menos em sua utilidade que em sua capacidade de produzir durabilidade. Com esta discrepância, admitiam tacitamente o irrealismo de sua própria filosofia utilitária. Pois, embora a durabilidade das coisas comuns seja apenas um débil reflexo da permanência de que são capazes as mais mundanas das coisas, as obras de arte, algo desta qualidade — que, para Platão, era divina por assemelhar-se à imortalidade — é inerente a todas as coisas como coisas, e é precisamente esta qualidade ou sua ausência que transparece em sua forma e as torna belas ou feias. É verdade que um objeto de uso comum não é nem deve ser destinado a ser belo; no entanto, tudo o que possui alguma forma e é visto não pode deixar de ser belo ou feio, ou algo entre belo e feio. Tudo o que existe aparece necessariamente, e nada pode aparecer sem ter forma própria; portanto, não existe de fato coisa alguma que, de certo modo, não transcenda o seu uso funcional; e esta transcendência, sua beleza ou feiúra, corresponde ao seu aparecimento público e ao fato de ser vista. Pelo mesmo motivo, isto é, em sua mera existência mundana, todas as coisas também transcendem a esfera da pura «instrumentalidade» assim que são produzidas. O critério segundo o qual a excelência de uma coisa é julgada nunca é a simples utilidade, pois uma mesa feia nunca exerce a mesma função que uma mesa bonita, e sim sua adequação ou inadequação no tocante à *aparência* que ela deveria ter; e isto, na linguagem de Platão, é nada mais nada menos que a sua adequação ou inadequação ao *eidos* ou à *idea*, à imagem mental ou, antes, à imagem vista pelos olhos da mente, que precedeu ao seu nascimento e sobreviverá à sua possível destruição. Em outras palavras, nem mesmo os objetos de uso são julgados somente segundo as necessidades objetivas do homem, mas segundo critérios objetivos do mundo onde encontrarão o seu lugar, para durar e para serem vistos e usados.

O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, só se torna uma morada para os homens mortais, um lar cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento continuamente mutável de suas vidas e ações, na medida em

que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. A vida em seu sentido não-biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte do homem, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida o fato de serem essencialmente fúteis. A «realização de grandes feitos e o dizer de grandes palavras» não deixarão qualquer vestígio, qualquer produto que possa perdurar depois que passa o momento da ação e da palavra falada. Se o *animal laborans* precisa do auxílio do *homo faber* para atenuar seu labor e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam do seu auxílio para construir um lar na terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver. Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser — uma morada para os homens durante sua vida na terra — o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, a atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferente das várias atividades da fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nela existem. Não é necessário que escolhamos aqui entre Platão e Protágoras, nem decidamos se o homem ou um deus deva ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não precisa ser nem a compulsiva necessidade da vida biológica e do labor, nem o «instrumentalismo» utilitário da fabricação e do uso.