

“ A versão definitiva de *A condição humana*, mais que uma resposta à pergunta sobre como e por que foi possível o totalitarismo, e mais que um exame da relação entre totalitarismo e tradição, converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da vida ativa – o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Arendt principia sua investigação com o exame da relação entre a condição humana e a *vita activa*, definida em contraposição à *vita contemplativa*, mas visa antes de tudo a transcender a caracterização tradicional das atividades e da relação entre elas com vistas a uma indagação sobre o significado das próprias atividades e das transformações em seu caráter na era moderna. ”

Trecho extraído da Apresentação desta obra



HANNAH ARENDT

a condição humana

HANNAH ARENDT

a condição humana

11ª edição revista

revisão e apresentação
ADRIANO CORREIA



maior, o reflorescimento religioso do seu tempo, as “novas ordens” que, por “salvar a religião de sua destruição por conta da 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”.⁸⁸

Escolhemos o exemplo reconhecidamente extremo de realizar boas obras – extremo porque essa atividade não encontra guarida nem mesmo no domínio da privatividade – para indicar que os juízos históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais atividades da *vita activa* deveriam ser admitidas em público e quais deveriam ser ocultadas na privatividade, podem corresponder à natureza dessas mesmas atividades. Ao levantar a questão, não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas articulações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a considerou basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político.

⁸⁸ *Discursos*, Livro III, Capítulo I.

CAPÍTULO III

TRABALHO

No capítulo seguinte, Karl Marx será criticado. Isso é lamentável em uma época em que tantos escritores que outrora ganharam a vida pela apropriação, tácita ou explícita, da grande riqueza das ideias e intuições marxianas, decidiram tornar-se antimarxistas profissionais; no decurso de tal processo, um deles até descobriu que o próprio Karl Marx era incapaz de se sustentar [*to make a living*], esquecendo-se por um instante das gerações de autores que ele “sustentou” [*supported*]. Ante tal dificuldade, posso evocar a declaração feita por Benjamin Constant, quando se sentiu compelido a atacar Rousseau: “*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.*” (“Certamente, evitarei a companhia dos detratores de um grande homem. Quando o acaso faz com que aparentemente eu esteja de acordo com eles sobre um único ponto, começo a suspeitar de mim próprio; e para consolar-me de parecer por um instante defender sua opinião (...) preciso repudiar e conservar distante de mim, tanto quanto eu puder, esses pretensos auxiliares.”)¹

¹ Cf. “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” (1819), reeditado em *Cours de politique constitutionnelle* (1872), II, 549.

“O trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”²

A distinção que proponho entre trabalho e obra é inusitada. A evidência fenomênica a seu favor é demasiado impressionante para ser ignorada, e, não obstante, é historicamente um fato que, com exceção de umas poucas considerações esparsas, as quais por sinal nunca chegaram a ser desenvolvidas mesmo 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 escassez de provas históricas, porém, há um testemunho muito articulado e obstinado, isto é, o simples fato de que todas as línguas europeias, antigas e modernas, possuem duas palavras etimologicamente independentes para designar o que viemos a considerar como a mesma atividade, e conservam ambas, a despeito de serem repetidamente usadas como sinônimas.³

Assim, a distinção de Locke entre as mãos que operam [*working*] e o corpo que trabalha é, de certa forma, reminiscente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnēs*, o artífice, ao

²J. Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, seção 26.

³Assim, a língua grega distingue entre *ponein* 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 esses casos, apenas os equivalentes de “trabalho” têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura (cf. Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854 ss., e Lucien Fèbre, “Travail: évolution d’un mot et d’une idée”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. XLI, n. 1, 1948).

qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como “escravos e animais domésticos, atendem com seus corpos às necessidades da vida”⁴ – ou, em grego, *tō sōmati ergazesthai*, operam com seus corpos (embora mesmo aqui o trabalho e a obra já sejam tratados como idênticos, uma vez que a palavra empregada não é *ponein* [trabalho], mas *ergazesthai* [obra]). Somente em um ponto – que, porém, é linguisticamente o mais importante de todos – o emprego antigo e o emprego moderno das duas palavras como sinônimas fracassou inteiramente, a saber, na formação do substantivo correspondente. Mais uma vez, encontramos aqui completa unanimidade: a palavra “trabalho”, compreendida como um substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar, mas permanece como um substantivo verbal classificado com o gerúndio, enquanto o nome do próprio produto é invariavelmente derivado da palavra para obra, mesmo nos casos em que o uso corrente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra “obra” se tornou um tanto antiquada.⁵

O motivo pelo qual essa distinção permaneceu ignorada e sua significação permaneceu inexplorada nos tempos antigos parece-nos bastante óbvio. O desprezo pela atividade do trabalho, originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade e de uma impaciência não menos apaixonada com todo esforço que não deixasse vestígio, monumento ou

⁴Aristóteles, *Política*, 1254b25.

⁵É o caso do francês *ouvrer* e do alemão *werken*. Em ambas as línguas, diferentemente do uso corrente do inglês *labor*, as palavras *travailler* e *arbeiten* quase perderam seu significado original de dor e atribulação; Grimm (*Wörterbuch*) já notara essa mudança em meados do século XIX: “Während in älterer Sprache die Bedeutung von *molestia und schwerer Arbeit vorher*schte, die von *opus, opera, zurücktrat, tritt umgekehrt in der heutigen diese vor und jene erscheint seltener.*” É interessante também o fato de que os substantivos *work, oeuvre, Werk* apresentam uma tendência crescente de serem usados em relação a obras de arte nas três línguas.

grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida das crescentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida na *pólis* e de sua insistência na abstenção (*skholē*) de toda 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 (*dmōes* 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 *dēmiourgoi*, os operários do povo em geral, que tinham liberdade de movimento fora do domínio privado e dentro do domínio público.⁶ 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 a praça pública. Somente a partir de fins do século V a *pólis* 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 mais”. Embora ele se recusasse a conceder cidadania aos *banausoi*, teria aceitado pastores e pintores, mas não camponeses nem escultores.⁷

⁶Cf. J-P. Vernant, “Travail et nature dans la Grèce ancienne”. *Journal de psychologie normale et pathologique*, LII, n. 1, jan./mar. 1955: “Le terme (dēmiourgoi), 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, dēmos: les artisans – charpentiers et forgerons – mais non moins qu’eux les devins, les héraults, les aèdes.”

⁷*Política*, 1258b35 ss. Quanto à discussão de Aristóteles acerca da admissão dos *banausoi* à cidadania, cf. *Política*, iii. 5. A teoria de Aristóteles corresponde muito de perto à realidade: estima-se que até 80% da mão-de-obra livre, a obra e o comércio consistiam em não-cidadãos: eram “estrangeiros”

Veremos adiante que, à parte seu desprezo pelo trabalho, os gregos tinham 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 valorações das atividades humanas, inclusive as que, como a de

(*katoikountes* e *metoikoi*) ou escravos emancipados que haviam galgado essas posições (cf. Fritz Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums* [1938], I, 398 ss.). Jacob Burckhardt, que, em sua *Griechische Kulturgeschichte* (v. II, Seções 6 e 8), menciona 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 tantos relatos acerca do grande sentimento de superioridade e até da arrogância de famosos pintores, dos quais não existem correspondentes quando se trata de escultores. Essa valoração dos **pintores** e dos **escultores** sobreviveu muitos séculos. Encontramo-la ainda na Renascença, quando a escultura era classificada entre as artes servis, enquanto a pintura tinha uma posição intermediária entre as artes liberais e as servis (veja-se Otto Neurath, “Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XLI, n. 2 [1915]).

O fato de que a opinião pública grega nas cidades-Estados julgava as ocupações segundo o esforço necessário e o tempo consumido é confirmado por uma observação de Aristóteles quanto à vida dos pastores: “Há grandes diferenças nos modos de vida humanos. Os mais preguiçosos são os pastores, pois conseguem alimento sem trabalho (*ponos*) a partir de animais domésticos, e gozam de tempo livre (*skholazousin*)” (*Política*, 1256a30 ss.). É interessante notar que Aristóteles, provavelmente seguindo a opinião corrente, mencione aqui a **preguiça** (*aergia*) juntamente com, e de algum modo como condição para, a *skholē*, a abstenção de certas atividades, que é a condição para a vida política. O leitor moderno em geral tem de estar ciente de que *aergia* e *skholē* não são a mesma coisa. A preguiça tinha as mesmas conotações que tem para nós, e uma vida de *skholē* não era considerada uma vida indolente. Não obstante, o equacionamento de *skholē* com a inatividade é característico de uma evolução ocorrida dentro da *pólis*. Assim, Xenofonte nos conta que Sócrates fora acusado de haver citado um verso de Hesíodo: “A obra não é uma desgraça, mas sim a preguiça (*aergia*).” A acusação era que Sócrates havia instilado em seus discípulos um espírito escravo (*Memo-*

Hesíodo, supostamente enaltecem o trabalho,⁸ repousam na convicção de que o trabalho do nosso corpo, exigido pelas necessidades deste último, é servil. Consequentemente, as ocupações que não consistiam em trabalhar, mas fossem empreendidas não por si próprias, e sim com a finalidade de atender às necessidades da vida, foram assimiladas ao *status* do trabalho, e isso explica as mudanças e as variações na valoração e classificação delas em diferentes épocas e em diferentes lugares. A opinião de que o trabalho e a obra eram desdenhados na Antiguidade pelo fato de que somente escravos os exerciam é um precon-

rabilia i. 2. 56). Historicamente, é importante ter em mente a diferença entre o desprezo com que, nas cidades-Estados gregas, eram vistas todas as ocupações não políticas, resultante da enorme demanda de tempo e de energia dos cidadãos, e o desprezo anterior, mais original e mais geral, pelas atividades que serviam apenas para sustentar a vida – *ad vitae sustentatione*, como são definidas as *opera servilia* ainda no século XVIII. No mundo de Homero, Páris e Odisseu ajudam na construção de suas casas e a própria Nausicaa lava as roupas dos irmãos etc. Tudo isso faz parte da autossuficiência do herói homérico, de sua independência e da supremacia autônoma de sua pessoa. Nenhuma obra é sórdida quando significar maior independência; a mesma atividade pode ser sinal de servilismo 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 diferente estima de Homero pelo artesanato é, naturalmente, muito conhecida. Mas o seu verdadeiro significado foi belamente exposto em um ensaio recente de Richard Harder, *Eigenart der Griechen* (1949).

⁸O trabalho e a obra (*ponos* e *ergon*) são diferenciados em Hesíodo; só a obra é devido a Eris, a deusa da boa disputa (*Os trabalhos e os dias*, 20-26), mas o trabalho, como todos os outros males, provém da caixa de Pandora (90 ss.) e é uma punição imposta por Zeus porque Prometeu, “o astuto, o traiu”. Desde então, “os deuses esconderam dos homens a vida” (42 ss.), e sua maldição atinge “os homens comedores de pão” (82). Além disso, Hesíodo aceita como natural que o trabalho, em uma 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-cavalheiro, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado tanto das aventuras do mar e quanto dos assuntos públicos da *ágora* (29 ss.), cuidando apenas de sua vida.

ceito dos historiadores modernos. Os antigos raciocinavam de modo contrário: achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que fornecessem o necessário para a manutenção da vida.⁹ Era precisamente com base nisso que a instituição da escravidão era defendida e justificada. Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. A degradação do escravo era um golpe do destino e um destino pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico.¹⁰ Em vista disso, qualquer alteração na condição do escravo, como a alforria ou uma mudança na circunstância política geral que elevasse certas ocupações a um nível de relevância pública, acarretava automaticamente uma mudança na “natureza” do escravo.¹¹

⁹Aristóteles 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”. Ser um senhor de escravos é a forma humana de assenhorear-se da necessidade e, portanto, não é *para physin*, contra a natureza; a própria vida o exige. Portanto, os camponeses, que suprem as coisas necessárias à vida, são classificados, tanto por Platão como por Aristóteles, na mesma categoria que os escravos (cf. Robert Schlaifer, “Greek theories of slavery from Homer to Aristotle”, *Harvard Studies in Classical Philology*, v. XLVII [1936]).

¹⁰É nesse sentido que Eurípedes chama todos os escravos de “maus”: eles veem tudo do ponto de vista do estômago (*Supplementum Euripideum*, Ed. Arnim, frag. 49, n. 2).

¹¹Assim, Aristóteles recomendava que os escravos incumbidos de “ocupações livres” (*ta eleuthera tōn ergōn*) 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.

A instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão-de-obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem. Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano. (Essa era também, por sinal, a razão da teoria grega, tão mal interpretada, da natureza inumana do escravo. Aristóteles, que sustentou tão explicitamente essa teoria e depois, no leito de morte, alforriou seus escravos, talvez não fosse tão inconsistente como tendem a pensar os modernos. Ele negava não a capacidade dos escravos para serem humanos, mas somente o emprego da palavra “homens” para designar membros da espécie humana enquanto estivessem totalmente sujeitos à necessidade.)¹² E a verdade é que o emprego da palavra “animal” no conceito de *animal laborans*, ao contrário do uso muito discutível da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida.

Não é surpreendente que a distinção entre trabalho e obra tenha sido ignorada na Antiguidade Clássica. A diferenciação entre a casa privada e o domínio político público, entre o doméstico que era um escravo e o chefe da casa que era um cidadão, entre as atividades que deviam ser ocultadas na privatidade e aquelas que eram dignas de serem vistas, ouvidas e lembradas, obscureceu e predeterminou todas as outras distinções, até restar somente um critério: é em privado ou em público que se gas-

¹²As 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 a de prever e escolher (*proairesis*). Isto é, naturalmente, apenas um modo mais explícito de dizer que o escravo é sujeito à necessidade.

ta a maior parte do tempo e do esforço? A *ocupação* é motivada por *cura privati negotii* ou *cura rei publicae*, pelo *cuidado com os negócios privados* ou com as *coisas públicas*?¹³ Com o advento da teoria política, os filósofos aboliram até essas distinções – que, ao menos, haviam estabelecido uma diferença entre as atividades –, ao opor a *contemplanção* indistintamente a todo tipo de atividade. Com eles, mesmo a *atividade política* foi rebaixada à posição da necessidade, que, doravante, passou a ser o denominador comum de todas as articulações da *vita activa*. Também não podemos esperar razoavelmente qualquer 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 somente a uns poucos, deu-lhe validade geral, obrigatória 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 contemplanção como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua *glorificação* do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* – não tenha engendrado uma única teoria que distinguisse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos”. Ao invés disso, encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, e, um pouco mais tarde, a diferenciação entre obra qualificada e não qualificada, e, finalmente, sobrepondo-se a ambas, por ser aparentemente de significação 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 nesse campo, Adam Smith e Karl Marx, basea-

¹³Cícero, *De re publica*, v. 2.

ram nela toda a estrutura da sua argumentação. O motivo da promoção do 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, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e consistente de algo com que toda a era moderna concordava.¹⁴

Ademais, tanto Smith quanto Marx estavam de acordo com a opinião pública moderna quando menosprezavam o trabalho improdutivo, por considerá-lo parasitário, realmente uma espé-

¹⁴“A criação do homem por meio do trabalho humano” foi uma das mais persistentes ideias de Marx desde sua juventude. Essa ideia pode ser encontrada em variantes diversas no *Jugendchriften*, em que, na “Kritik der Hegelschen Dialektik”, ele a atribui a Hegel (cf. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte I, v. 5 (Berlim, 1932), p. 156 e 167). Fica claro no contexto que Marx realmente pretendia substituir a tradicional definição do homem como *animal rationale* ao defini-lo como um *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 nos “Manuscritos econômico-filosóficos” (*ibid.*, p. 125) e na “Sagrada Família” (*ibid.*, p. 189). Engels empregou formulações semelhantes muitas vezes; por exemplo, no Prefácio de 1884 a *Origem da família* e no artigo de jornal de 1876, “Labour in the transition from ape to man” (cf. Marx, K. & Engels, F. *Selective works* (Londres, 1950), v. 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, esse 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, nesse contexto, notar com que cuidado Hume insistia repetidamente que nem o pensamento nem o raciocínio distinguem o homem do animal, e que o comportamento das bestas demonstra que eles são capazes de ambos.

cie de perversão do trabalho, como se fosse indigna desse nome toda atividade que não enriquecesse o mundo. Marx certamente compartilhava do desprezo de Smith pelos “criados domésticos”, que, como “hóspedes preguiçosos (...), nada deixam atrás de si em troca do que consomem”.¹⁵ No entanto, todas as eras anteriores à era moderna, ao identificarem a condição do trabalhador com a escravidão, tinham em mente precisamente esses criados domésticos, esses habitantes do lar, *oiketai* ou *familiares*, que trabalhavam em vista da mera subsistência e 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 obra e trabalho.¹⁶ Realmente, é típico de todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua inutilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida

¹⁵ *A riqueza das nações* (Ed. Everyman), II, 302.

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 carências 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 obra estéril e produtiva comparando-a à diferença entre cortar uma pedra e produzi-la (cf. Jean Dautry, “La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier”. *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. LII, n. 1, jan./mar. 1955).

depende dele. A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a considerar **todo trabalho** como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que faltasse apenas um passo para eliminar totalmente o **trabalho e a necessidade**.¹⁷

Sem dúvida, a evolução histórica que tirou o trabalho de sua ocultação e o guindou ao domínio público, onde pôde ser organizado e “dividido”,¹⁸ constituiu poderoso argumento no desenvolvimento dessas teorias. Contudo, um fato ainda mais significativo nesse particular, já pressentido pelos economistas clássicos e claramente descoberto e enunciado por Karl Marx, é que a própria **atividade do trabalho**, independentemente de circunstâncias históricas e de sua localização no domínio privado ou no domínio público, possui realmente uma “produtividade” própria, por mais fúteis ou não duráveis que sejam os seus produtos. Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na “força” humana, cujo vigor 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 própria “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 desse termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema.¹⁹ Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução; além disso, como a sua força não se extingue quando sua reprodução já está assegurada, ela pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida”.²⁰ Mediante violenta opressão em uma sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade capitalista da época de Marx, essa produtividade pode ser canalizada de tal forma que o trabalho de alguns é bastante para a vida de todos.

Desse ponto de vista puramente social, que é o ponto de vista de toda a era moderna, mas que recebeu sua mais coerente e grandiosa expressão na obra de Marx, todo trabalho é “produtivo”, de modo que 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 leva em conta apenas o processo vital do gênero humano; e, dentro de seu sistema de referência, todas as coisas tornam-se objetos de consumo. Em uma sociedade completamente “socializada”, cuja única finalidade fosse a sustentação do **processo vital** – e é esse o ideal infelizmente nada utó-

¹⁷Essa 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, v. 3, p. 185) e, muitas décadas depois, no terceiro volume de *Das Kapital*, Capítulo 48: “*Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten (...) aufhört*” (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Parte II [Zurique, 1933], p. 873).

¹⁸Em sua introdução ao segundo livro de *A riqueza das nações* (Ed. Everyman, I, p. 241 ss.), Adam Smith destaca que a produtividade se deve antes à divisão do trabalho que ao próprio trabalho.

¹⁹Cf. a Introdução de Engels ao “Wage, labour and capital”, de Marx (em Marx & Engels, *Selected works*, Londres, 1950, I, 384), no qual Marx introduzira o novo termo com certa ênfase.

²⁰Marx sempre ressaltou, especialmente em sua juventude, que a principal função do trabalho era a “produção da vida” e, portanto, considerava o trabalho em conjunto com a procriação (cf. *Deutsche Ideologie*, p. 19, e “Wage, labour and capital”, p. 77).

pico que orienta as teorias de Marx²¹ –, a distinção entre trabalho e obra desapareceria completamente; toda obra se tornaria trabalho, uma vez que todas as coisas seriam concebidas não em sua qualidade objetiva, mundana, mas como resultados da força viva do trabalho e como funções de processo vital.²²

É interessante notar que as distinções entre obra qualificada e não qualificada e entre obra 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

²¹ As expressões *vergesellschafteter Mensch* ou *gesellschaftliche Menschheit* eram frequentemente usadas por Marx para indicar o objetivo do socialismo (conferir, por exemplo, o terceiro volume de *Das Kapital*, p. 873, e a décima das “Teses sobre 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 frequentemente essa natureza social de *Gattungswesen* do homem, sua qualidade de membro da espécie, e a famosa “autoalienação” marxiana é, antes de tudo, a alienação do homem em relação à sua *Gattungswesen* (*ibid.*, p. 89: “*Eine unmittelbare Konsequenz davon, dass der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebentätigkeit, 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 o favo de mel; 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 O ataque original de Marx contra a sociedade capitalista não se devia à sua transformação de todos os objetos em mercadorias, mas sim a que “o trabalhador se comporta em relação ao produto do seu trabalho como se este lhe fosse um objeto estranho” (“*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, “estranhas” a ela.

exige certo grau de qualificação, tanto as atividades de limpar e de cozinhar como a de escrever um livro ou construir uma casa. A distinção não se refere a atividades diferentes, mas apenas assinala certos estágios e qualidades em cada uma delas. Ela adquiriu certa importância com a moderna divisão do trabalho, na qual tarefas originalmente confiadas aos jovens e aos inexperientes congelaram-se como ocupações vitalícias. Mas essa consequência da **divisão do trabalho**, na qual uma atividade é dividida em tantas partes minúsculas que cada executante 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”, da qual todo ser humano deve possuir aproximadamente a mesma quantidade. Além disto, como a obra não qualificada é uma contradição, a distinção é válida somente para a atividade do trabalho; e a tentativa de utilizá-la como principal sistema de referência já indica que a **distinção entre trabalho e obra** foi abandonada em favor do trabalho.

Bem diferente é o caso da categoria, mais popular, da obra manual e intelectual. Aqui, a conexão subjacente entre o que trabalha com a mão e o que trabalha com a cabeça é, mais uma vez, o processo de trabalho – no último caso, realizado pela cabeça, e no primeiro, por outra parte do corpo. Contudo, o pensamento, que se presume ser a atividade da cabeça, é ainda menos “produtivo” que o trabalho, embora de certa forma se assemelhe a este último, uma vez que é também um processo que provavelmente cessa apenas junto com a vida. Se o trabalho não deixa atrás de si vestígio permanente, o pensamento não deixa absolutamente coisa alguma de tangível. Por si mesmo, o pensamento jamais se materializa em objetos. Sempre que o obrador [*worker*] intelectual deseja manifestar seus pensamentos, tem de usar as mãos e adquirir qualificação manual como qualquer outro que realiza uma obra. Em outras palavras, o pensamento e a obra são duas atividades

diferentes que nunca coincidem completamente: o pensador que deseja dar a conhecer ao mundo o “conteúdo” de seus pensamentos deve, antes de tudo, parar de pensar e lembrar-se de 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 da obra e, como o exame que o artesão faz do modelo que lhe guiará a obra, o seu estágio mais imaterial. A obra sempre requer, em seguida, algum material sobre o qual possa ser realizada e que, mediante a fabricação, a atividade do *homo faber* seja transformada em um objeto mundano. A qualidade específica de obra da obra intelectual deve-se à “obra de nossas mãos” tanto quanto a de qualquer outro tipo de obra.

Parece plausível, e realmente é muito comum, conectar e justificar 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” opera com o cérebro enquanto o “sórdido negociante” opera [*works*] com suas 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*),²³ como a arquitetura, a medicina e a agricultura,²⁴ são liberais. Todos os ofícios, tanto o ofício do escriba

²³Por 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 §§ 151 e 155. (A tradução de *prudentia*, por Walter Miller, na edição da Loeb Classical Library, como “um grau mais elevado de inteligência”, parece-me enganosa.)

²⁴A classificação da agricultura entre as artes liberais é, naturalmente, especificamente romana. Não se deve a alguma “utilidade” especial da lavoura, como suporíamos, mas antes tem a ver com a ideia romana de *patria*, segundo a qual o *ager Romanus*, e não só a cidade de Roma, é o lugar ocupado pelo domínio público.

como o do carpinteiro, são “sórdidos”, indignos de um cidadão completo; e os piores são aqueles que consideraríamos os mais úteis, como os dos “vendedores de peixe, açougueiros, cozinheiros, negociantes de aves domésticas e pescadores”.²⁵ Mas nem mesmo essas atividades são necessariamente puro trabalho. Há ainda uma terceira categoria na qual a labuta e o esforço (a *operae* em contraposição ao *opus*, a mera atividade em contraposição à obra) são pagos, e em tais casos “o próprio salário é sinal de escravidão”.²⁶

Embora sua origem possa ser remontada à Idade Média,²⁷ a distinção entre a obra manual e a obra intelectual é moderna e tem duas causas bastante diferentes, ambas, não obstante, 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 operária. Ao mesmo tempo, porém, e em contradição apenas aparente com esse desdobramento, a necessidade e a estima da sociedade em relação a certas realizações “intelectuais” aumen-

²⁵É essa utilidade para o mero viver que Cícero chama de *mediocris utilitas* (§ 151) e elimina das artes liberais. Novamente a tradução parece-me falha: não se trata de “profissões (...) das quais advém considerável benefício à sociedade”, mas de ocupações que, em nítido contraste com as citadas anteriormente, transcendem a utilidade vulgar dos bens de consumo.

²⁶Os romanos consideravam tão decisiva a 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 feita por escravos (cf. Edgar Loening, *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [1890], I, 742 ss.).

²⁷A *opera liberalia* era identificada com a obra intelectual ou, antes, espiritual na Idade Média (cf. Otto Neurath, “Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XLI [1915], n. 2).

taram em uma medida sem precedentes em nossa história, com a exceção dos séculos de declínio do Império Romano. Pode servir lembrar, nesse contexto, que, em toda a história antiga, os serviços "intelectuais" dos escribas, quer atendessem a necessidades do domínio público quer a do domínio privado, eram realizados por escravos e classificados consoante a condição deles. Somente a burocratização do Império Romano e a concomitante ascensão política e social dos imperadores levaram a uma reavaliação dos serviços "intelectuais".²⁸ Como o intelectual realmente não é um "operário" – que, como todos os outros operários, desde o mais humilde artesão até o maior dos artistas, esteja empenhado em acrescentar mais uma coisa, se possível durável, ao artifício humano –, ele se assemelha mais ao "criado doméstico" de Adam Smith que a qualquer outro, ainda que a sua função seja menos manter intacto o processo da vida e proporcionar sua regeneração que cuidar da manutenção das várias máquinas burocráticas gigantescas, cujos processos consomem os seus serviços e devoram os seus produtos tão rápida e impiedosamente quanto o processo biológico da vida.²⁹

²⁸H. Wallon descreve esse 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 dos vigias de edifícios públicos ou mesmo daqueles que conduziam os gladiadores à arena (ibid., p. 171). Parece-nos digno de nota o fato de que o enaltecimento dos "intelectuais" tenha coincido com o estabelecimento de uma burocracia.

²⁹"O trabalho de algumas das mais respeitáveis categorias da sociedade não produz, como no caso dos criados domésticos, valor algum", diz Adam Smith, incluindo entre elas "todo o exército e a marinha", "os funcionários

O caráter-de-coisa do mundo

O desprezo pelo trabalho na teoria antiga e sua glorificação na teoria moderna baseavam-se ambos na atitude subjetiva ou na atividade do trabalhador – um desconfiando de seu doloroso esforço, outra louvando sua produtividade. A subjetividade dessa 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, necessariamente estabelece uma espécie de pedra de toque em tais discussões –, a produtividade do trabalho é medida e aferida em relação às exigências do processo vital para fins da própria reprodução; reside no excedente potencial inerente à força de trabalho humana, e não na qualidade ou no caráter das coisas que ele produz. Similarmente, a opinião grega, para a qual os pintores eram superiores aos escultores, certamente não tinha por base algum respeito maior pela pintura.³⁰ Parece que a distinção entre trabalho e obra, que os nossos teóricos tão obstinadamente negligenciaram e nossas línguas tão aferradamente conservam, torna-se realmente apenas uma diferença de grau

públicos" e as profissões liberais, tais como as dos "clérigos, advogados, médicos, homens de letras de toda espécie". A obra dessas pessoas, "como a declamação dos atores, a arenga do orador ou a canção do músico (...) perece no próprio instante de sua produção" (*A riqueza das nações*, Livro I, p. 295-296, Ed. Everyman). É óbvio que Smith não encontraria dificuldade alguma para classificar os nossos "funcionários de escritório".

³⁰Pelo contrário, é duvidoso 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.

quando não se leva em conta o caráter mundano da coisa produzida – sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo. A distinção entre um pão, cuja “expectativa de vida” no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de homens, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padre e um carpinteiro.

A curiosa discrepância entre a linguagem e a teoria que observamos no início resulta então em uma discrepância entre a linguagem “objetiva” que falamos, orientada para o mundo [*world-oriented*], e as teorias subjetivas, orientadas para o homem, que usamos em nossas tentativas de compreender. É a linguagem e são as experiências humanas fundamentais subjacentes a ela, 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 da obra – e não os produtos do trabalho – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível. É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida 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 humano. É destes que os bens de consumo derivam o seu caráter-de-coisa [*thing-character*]; e a linguagem, que não permite que a atividade do trabalho produza algo tão sólido e não verbal como um substantivo, sugere a forte probabilidade de que nem mesmo sa-

beríamos o que uma coisa é se não tivéssemos diante de nós “a obra de nossas mãos”.

Diferentes tanto dos bens de consumo quanto dos objetos de uso há, finalmente, os “produtos” da ação e do discurso que constituem juntos a textura das relações e dos assuntos humanos. Por si mesmos, são não apenas destituídos da tangibilidade das outras coisas, mas são 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, atestar sua existência. 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, vista, usada ou consumida para ser real: a atividade de pensar.

Vistos, porém, em sua mundanidade, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com a obra ou o trabalho. Por si próprios, não “produzem” nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos ou ideias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e então transformados em coisas, reificados, por assim dizer – em recital de poesia, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua 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 de algum modo 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 fugaz, existiu como “espírito vivo”. Têm de pagar esse preço porque são de natureza inteiramente não mundana, e, portanto, requerem o auxílio de uma atividade de natureza completamente diferente; dependem, para sua realidade e materialização, da mesma manufatura [*workmanship*] 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 por meio da qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que as vidas de seus autores. A vida humana, na medida em que é edificadora-de-mundo [*world-building*], está empenhada em um 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 no mundo.

– 13 –

Trabalho e vida

Das coisas tangíveis, as menos duráveis são aquelas necessárias ao processo da vida. Seu consumo mal sobrevive ao ato de sua produção; nas palavras 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 – se deteriorarão e perecerão por si mesmas”.³¹ Após uma breve permanência no mundo, re-

³¹J. Locke, *Segundo tratado sobre o governo civil*, Seção 46.

tornam ao processo natural que as produziu, seja por meio da absorção no processo vital do animal humano, seja por meio da deterioração; e, sob a forma que lhes dá o homem, por meio da qual adquirem seu lugar efêmero no mundo de coisas feitas pelo homem, desaparecem mais rapidamente que qualquer outra parte 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 sempre-recorrente movimento cíclico da natureza. Cíclico, também, é o movimento do organismo vivo, incluindo o corpo humano, enquanto ele pode suportar o processo que permeia sua existência e o torna vivo. A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição.

A natureza e o movimento cíclico que ela impõe 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 simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, 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; um mundo que existia antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá à sua partida final. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais. Uma filosofia da vida que não chegue, como Nietzsche, à afirmação do “eterno retorno” (*eiwige Wiederkehr*) como o princípio supremo de todo ente simplesmente não sabe do que está falando.

que eles devem sofrer para que de algum modo 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 fugaz, existiu como "espírito vivo". Têm de pagar esse preço porque são de natureza inteiramente não mundana, e, portanto, requerem o auxílio de uma atividade de natureza completamente diferente; dependem, para sua realidade e materialização, da mesma manufatura [*workmanship*] 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 por meio da qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que as vidas de seus autores. A vida humana, na medida em que é edificadora-de-mundo [*world-building*], está empenhada em um 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 no mundo.

de, deslumbrada pela 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 assunto algum que seja permanente, que continue a existir depois de terminado [seu] trabalho”.⁸⁸

CAPÍTULO IV

OBRA

– 18 –

A durabilidade do mundo

A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho do nosso corpo – o *homo faber*, que produz e literalmente “opera em”,¹ distintamente do *animal laborans*, que trabalha e “se mistura com” –, 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**, dotadas da **durabilidade** de que Locke necessitava para o estabelecimento da **propriedade** e do “**valor**” de que Adam Smith precisava para o mercado de trocas, e dão testemunho da **produtividade** que Marx acreditava ser o teste da natureza humana. O uso adequado delas não causa seu desaparecimento; elas dão ao artifício humano a **estabilidade e a solidez** sem as quais não se poderia contar com ele para **abrigar a criatura mortal e instável** que é o homem.

¹ A palavra latina *faber*, que provavelmente se relaciona com *facere* (“fazer alguma coisa”, no sentido de produção), designava originariamente o **fabricante e artista que operava sobre materiais duros**, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tektôn*, 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*, v. LI, n. 3 [mar. 1950]) sugere que foi Bergson quem “lançou o conceito de *homo faber* na circulação das ideias”.

⁸⁸ Adam Smith, *A riqueza das nações*, I, 295.

A durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consumamos, o desgasta. O processo vital que permeia todo o nosso ser também o invade; e se não usarmos as coisas do mundo elas finalmente também perecerão e retornarão ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas. Se abandonada à própria sorte ou descartada do mundo humano, a cadeira se converterá novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo, de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material no qual operar e com o qual construir. Mas, embora esse possa ser o fim inevitável de cada coisa 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 a mudança das gerações que chegam e habitam o mundo construído pelo homem e que se vão. Além disso, embora o uso esteja vinculado à deterioração desses objetos, a deterioração 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 essa durabilidade que confere às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, sua “objetividade”, que as faz resistir, “se opor” [*stand against*]² e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vozes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos. Desse 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 entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua cons-

²Isso está implicado no verbo latino *obicere*, do qual nossa palavra “objeto” é uma derivação tardia, e na palavra alemã *Gegenstand*, objeto. “Objeto” significa literalmente “algo lançado” ou “posto contra”.

tância [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja esmagadora força elementar os forçaria, ao contrário, a voltar inexoravelmente no círculo do seu próprio movimento biológico, que se harmoniza estreitamente com o movimento cíclico global do reino da natureza. Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para assim nos proteger dele, podemos observar a natureza como algo “objetivo”. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade.

Embora o uso e o consumo, como a obra e o trabalho, não sejam a mesma coisa, aparentemente se justapõem em certas áreas importantes, a ponto de parecer justificar bem o acordo unânime com que a opinião pública e a opinião dos eruditos têm tornado idênticos esses dois tópicos diferentes. O uso contém, realmente, certo elemento de consumo, na medida em que o processo de desgaste [*wearing-out process*] ocorre por meio do contato do objeto de uso com o organismo consumidor vivo, e quanto mais estreito for o contato entre o corpo e a coisa usada, mais plausível parecerá o equacionamento dos dois. Se, por exemplo, concebermos a natureza dos objetos de uso em termos das roupas que vestimos, seremos tentados a concluir que o uso é apenas um consumo em passo mais lento. Contra isso há o argumento, já mencionado, de que a destruição, embora inevitável, é incidental com relação ao uso, mas inerente ao consumo. O que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que ele não se estragará se não for usado, o fato de que tem certa independência própria, ainda que modesta, que lhes permite sobreviver, até por um tempo considerável, aos estados de ânimo cambiantes de seu proprietário. 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 da obra com o trabalho. O trabalho humano mais necessário e elementar – o cultivo do solo – parece perfeito exemplo de trabalho que, por assim dizer, se transforma em obra no decorrer do processo. Isso assim parece porque o cultivo do solo, a despeito de sua íntima relação com o ciclo biológico e de sua completa dependência do ciclo mais amplo da natureza, deixa atrás de si algum produto que sobrevive à própria atividade e constitui uma adição durável ao artifício humano: a mesma tarefa, executada ano após ano, terminará por transformar o solo inculto em terra cultivada. Exatamente por esse motivo, tal exemplo figura com destaque em todas as teorias antigas e modernas do trabalho. No entanto, a despeito da inegável similaridade – e embora, sem dúvida, a consagrada dignidade da agricultura se deva ao fato de que o cultivo do solo não só provê os meios de subsistência, 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 ele precisa 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 de algum modo como parte do mundo humano.

Reificação

A fabricação, a obra do *homo faber*, consiste em reificação. A solidez, inerente a todas as coisas, mesmo à mais frágil, resulta do material sobre o qual se operou; 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 com isso alterar o lar 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 de 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. Esse elemento de violação e de violência está presente em toda 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 o senhor de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda o 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, estava fadada a resultar em uma revolta prometeica, pois só pode construir um mundo feito pelo homem após destruir parte da natureza criada por Deus.³

³Essa 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 Antigo Testamento, o homem é o senhor de todas as criaturas vivas (Gn 1), que foram criadas para ajudá-lo (2:19).

A experiência dessa violência é a mais elementar experiência da força humana e, portanto, o exato oposto do esforço doloroso e exaustivo experimentado no simples trabalho. Pode produzir a satisfação e a autoconfiança, e até tornar-se uma fonte de autoconfiança durante toda a vida – coisas estas todas bem diferentes da bem-aventurança que pode acompanhar uma existência dedicada ao trabalho e à labuta, ou do próprio prazer de trabalhar, passageiro, mas intenso, que surge quando o esforço é coordenado e ordenado ritmicamente, e é essencialmente o mesmo que o prazer sentido em outros movimentos rítmicos do corpo. A maioria das descrições das “alegrias do trabalho”, quando não são tardios reflexos do contentamento bíblico com a vida e a morte, não confunde simplesmente o orgulho de haver cumprido uma tarefa com a “alegria” de realizá-la – têm a ver com a exultação sentida no violento empenho de uma força com a qual o homem se mede com as forças esmagadoras dos elementos e que, por meio da astuciosa invenção das ferramentas, sabe multiplicar muito além de sua medida natural.⁴ A solidez

Mas em passagem alguma ele é tornado 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 da obra e do trabalho humanos todo e qualquer elemento de produção e fabricação. O trabalho humano, segundo ele, apenas “encontra” os tesouros que Deus colocou na Terra. Seguindo o Antigo Testamento, ele ressalta a completa dependência do homem em relação à Terra, não o domínio dela: “*Sage an, wer legt das Silber und Gold in die Berge, dass man es findet? Wer legt 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).

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

resulta dessa 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 presença eterna da natureza, embora fosse impossível sem o material arrancado da natureza. A solidez já é um produto das mãos do homem.

➤ A verdadeira obra de fabricação [*work of fabrication*] é executada sob a orientação de um modelo segundo o qual se constrói o objeto. Esse modelo pode ser uma imagem vista pelos olhos da mente ou um esboço, no qual a imagem já passou por um ensaio de materialização por meio da obra. Em cada caso, o que orienta a obra da fabricação está fora do fabricante e precede o efetivo processo da obra, quase do mesmo modo que as urgências do processo vital no trabalhador precedem o efetivo de processo de trabalho. (Essa descrição está em flagrante contradição com as descobertas da psicologia moderna, que nos dizem quase unanimemente que as imagens mentais estão tão seguramente localizadas em nossas cabeças quanto as dores da fome em nosso estômago. Essa subjetivização da ciência moderna, que é apenas um reflexo da subjetivização ainda mais radical do mundo moderno, encontra justificação, nesse caso, no fato de que, realmente, a maior parte da obra no mundo moderno é realizada sob forma de trabalho, de sorte que, mesmo que o desejasse, o operário não poderia “trabalhar para sua obra antes que para si mesmo”.⁵ muitas vezes contribuindo para a produção de objetos de cujo aspecto final ele não

⁵Yves Simon, *Trois leçons sur le travail* (Paris, n.d.). Esse tipo de idealização é frequente no pensamento católico liberal ou esquerdista da França (cf. especialmente Jean Lacroix, “La notion du travail”, *La vie intellectuelle* [jun. 1952] e o dominicano M. D. Chenu, “Pour une théologie du travail”, *Esprit* [1952 e 1955]: “*Le travailler travaille pour son oeuvre plutôt que pour lui-même: loi de générosité métaphysique, qui définit l’activité laborieuse*”).

tem a menor noção.⁶ Essas circunstâncias, embora de grande importância histórica, são irrelevantes para uma descrição das articulações 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 verbalizadas, menos ainda representadas no mundo exterior, e, portanto, completamente impassíveis de reificação –, das imagens mentais que se prestam tão fácil e naturalmente à reificação que não podemos conceber a produção de uma cama sem ter antes alguma imagem, alguma “ideia” de uma cama ante nosso olhar interior, nem podemos imaginar uma cama sem recorrer a alguma experiência visual de uma coisa real.

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 cujo aspecto orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminado o produto; sobrevive-lhe intacto, pronto, por assim dizer, para prestar-se a uma infinita continuação da fabricação. Essa multiplicação potencial, inerente à obra, difere em princípio da repetição que caracteriza o trabalho. Esta é exigida pelo ciclo biológico e permanece sujeita a ele; as necessidades e carências do corpo humano vêm e vão, e, embora reapareçam sempre de novo em intervalos regulares, jamais perduram muito tempo. A multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui uma existência relativamente estável e permanente no mundo. Essa qualidade da 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

⁶Georges Friedmann (*Problèmes humains du machinisme industriel* [1946], p. 211) mostra como é frequente que os operários das grandes fábricas ignorem inclusive o nome ou a função exata da peça produzida por sua máquina.

possíveis objetos de uso que continua ajudando fazer existir, exerceu uma forte influência na doutrina das ideias eternas de Platão. Na medida em que os seus ensinamentos foram inspirados pela palavra *idea* ou *eidos* (“aspecto” ou “forma”), que ele foi o primeiro a usar em um contexto filosófico, eles baseavam-se em experiências de *poiësis*, de fabricação [*fabrication*], e embora Platão empregasse a sua teoria para exprimir experiências muito diferentes e talvez muito mais “filosóficas”, nunca deixou de buscar seus exemplos no campo da produção [*making*] quando desejava demonstrar a plausibilidade do que dizia.⁷ A ideia eterna única que preside uma multidão de coisas

⁷O 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 Gerard F. Else, “The terminology of ideas”. *Harvard studies in classical philology*, v. XLVII (1936). Corretamente, Else insiste em que “não podemos saber, pelos diálogos, o que era a doutrina das Ideias em sua forma final e completa”. Iguamente incerta para nós é a origem da doutrina; nesse 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 *eidos* e *idea* referem-se, sem dúvida, a formas e aspectos 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], p. 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, que não podem ser percebidas pelos sentidos, bem como pitagórica, uma vez que a doutrina da existência (*chorismos*) das ideias eternas e separadas de todas as coisas percebíveis implica “a existência separada de uma alma consciente e conhecedora, à parte do corpo e dos sentidos”, parece-me muito convincente. Minha apresentação, porém, deixa em suspenso todos esses pressupostos. Ela se refere 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 ideia [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 ele queria que ela sugerisse “o artífice que faz uma cama ou uma

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 fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim. 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 disse Marx) e de que é apenas um meio de produzir esse fim. É verdade que o trabalho também produz para o fim do consumo, mas, como esse fim, a coisa a ser consumida, não tem a permanência mundana de uma peça da obra, o fim do processo não é determinado pelo produto final, e sim pela exaustão da força de trabalho. enquanto, por outro lado, os próprios produtos imediatamente tornam-se meios novamente, meios de subsistência e de reprodução da força de trabalho. No processo de fabricação, ao contrário, o fim é indubitável: ocorre quando uma coisa inteiramente nova, com suficiente durabilidade para permanecer no mundo como um ente independente, é acrescentada ao artifício humano. No tocante à coisa, ao produto final da fabricação, o processo não precisa repetir-se. O impulso para a repetição decorre da necessidade que tem o artífice de ganhar os seus meios de subsistência, caso em que sua obra coincide com seu trabalho; ou resulta de uma demanda de multiplicação no mercado, caso em que o artífice que cuida de satisfazer essa demanda acrescentou a seu ofício a arte de ganhar dinheiro, como diria Platão. O importante é que em cada caso o processo é repetido por motivos externos a ele mesmo, distintamente da repetição

mesa não olhando (...) outra cama ou outra mesa, mas olhando a ideia de cama” (Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens* [1950], p. 34-35). Não é preciso dizer que nenhuma dessas explicações vai ao fundo da questão, que é a experiência especificamente filosófica subjacente ao conceito de ideia, por um lado, e, por outro, sua mais surpreendente qualidade – seu poder esclarecedor, o fato de que é *to phanotaton* ou *ekphanestaton*.

compulsória inerente ao trabalho, no qual o homem tem de comer para trabalhar e trabalhar para comer.

A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e essa característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O trabalho, preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. A ação, como veremos adiante, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível. Essa grande confiabilidade da obra reflete-se no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: cada coisa produzida por mãos humanas pode ser destruída por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não possa arcar com sua destruição e sobreviver a ela. O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se estabeleceu como senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isso não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua própria vida, nem ao homem de ação, que depende de seus semelhantes. A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e também a sós, diante da obra de suas mãos, é livre para destruir.

– 20 –

A instrumentalidade e o *animal laborans*

Do ponto de vista do *homo faber*, inteiramente confiante nos utensílios primordiais que são as suas mãos, o homem é, como disse Benjamin Franklin, um “fabricante de instrumentos” [*tool-maker*]. Os mesmos utensílios, que apenas mecanizam e aliviam o fardo do trabalho do *animal laborans*, são pro-

jetados e inventados pelo *homo faber* para a edificação de um mundo feito de coisas, e sua conveniência e precisão são ditadas pelos propósitos “objetivos” que ele deseja inventar, mais que por necessidades ou carências subjetivas. Ferramentas e instrumentos são objetos tão intensamente mundanos que podemos classificar civilizações inteiras empregando-os como critério. Contudo, em parte alguma seu caráter mundano é mais manifesto que quando são usados nos processos do trabalho, nos quais constituem realmente as únicas coisas tangíveis que sobrevivem tanto ao trabalho quanto 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 representadas antes de tudo pelos instrumentos e ferramentas que ele utiliza, e, em uma sociedade de trabalhadores, as ferramentas assumem muito provavelmente um caráter ou função mais que meramente instrumental.

As frequentes queixas que ouvimos quanto à perversão de meios e fins na sociedade moderna, acerca de homens que se tornam servos das máquinas que eles mesmos inventaram e são “adaptados” às suas exigências, ao invés de usá-las como instrumentos para a satisfação das necessidades e carências humanas, têm suas raízes na situação factual do trabalho. Nessa situação, na qual a produção consiste antes de tudo no preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, tão característica das atividades do *homo faber*, simplesmente não faz sentido, e, portanto, os instrumentos que o *homo faber* inventou e com os quais veio em auxílio do trabalho do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental assim que são usados por este último. Dentro do próprio processo vital, do qual o trabalho permanece como parte integrante e ao qual jamais transcende, é ocioso fazer perguntas que pressuponham a categoria dos meios e do fim, como, por exemplo, se os homens vivem e consomem para ter força para trabalhar ou se trabalham para ter os meios de consumo.

Se considerarmos em termos de comportamento humano essa 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 trabalhador com seus utensílios, na qual o próprio movimento do trabalho age como força unificadora. O trabalho, mas não a obra, requer, para obter melhores resultados, uma execução ritmicamente ordenada e, na medida em que muitos operários se aglomeram, exige uma coordenação rítmica de todos os movimentos individuais.⁸ Nesse movimento, as

⁸A conhecida compilação feita por Karl Bücher, em 1897, de canções rítmicas de trabalho (*Arbeit und Rhythmus* [6. ed.; 1924]), foi seguida de volumosa literatura de caráter mais científico. Um dos melhores desses estudos (Joseph Schopp, *Das deutsche Arbeitslied* [1935]) ressalta o fato de que não existem canções da obra, mas somente canções de trabalho. As canções dos artesãos são sociais e cantadas após o trabalho. O fato é, naturalmente, que não existe ritmo “natural” algum para a obra. Nota-se às vezes a surpreendente semelhança entre o ritmo “natural” inerente a toda operação de trabalho e o ritmo das máquinas, sem contar as repetidas queixas de que as máquinas impõem ao trabalhador um ritmo “artificial”. É típico que essas queixas sejam relativamente raras entre os próprios trabalhadores, que, ao contrário, parecem encontrar o mesmo prazer na obra mecânica repetitiva que em outros trabalhos repetitivos (cf., por exemplo, Georges Friedmann, *Où va le travail humain?* [2. ed.; 1953], p. 233, e Hendrik de Man, *Der Kampf um die Arbeitsfreude*, p. 213). Isso confirma observações já feitas no começo deste século nas fábricas da Ford. Karl Bücher, que acreditava que o “trabalho rítmico é um trabalho altamente espiritual” (*vergeistigt*), já dizia: “*Aufreibend werden nur solchen einförmigen Arbeiten, die sich nicht rhythmisch gestalten lassen*” (*Arbeit und Rhythmus*, p. 443). Pois, embora a velocidade da máquina seja sem dúvida muito maior e mais repetitiva que a do trabalho “natural” espontâneo, a própria execução rítmica faz com que o trabalho mecânico e o trabalho pré-industrial tenham mais traços em comum entre si do que cada um deles tem com a obra. Hendrik de Man, por exemplo, percebe muito bem que “*diese von Bücher (...) gepriesene Welt weniger die des (...) handwerkmäßig schöpferischen Gewerbes als die der einfachen, schieren (...) Arbeitsfron [ist]*” (*Der Kampf um die Arbeitsfreude*, p. 244).

182

ferramentas perdem seu caráter instrumental, e a clara distinção entre o homem e seus utensílios é toldada. O que preside o processo de trabalho e todos os processos da obra executados à maneira do trabalho não são o esforço propositado do homem nem o produto que ele possa desejar, mas o próprio movimento do processo e o ritmo que este impõe aos trabalhadores. Os utensílios do trabalho são tragados por esse ritmo até que o corpo e a ferramenta volteiem no mesmo movimento repetitivo, isto é, até que, no uso das máquinas – que, dentre todos os utensílios, melhor se ajustam à execução do *animal laborans* –, já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que compele os movimentos do corpo. O fato é que nada pode ser mais facilmente e menos artificialmente mecanizado que o ritmo do processo do trabalho, que, por sua vez, corresponde ao ritmo repetitivo do processo vital, igualmente automático, e ao seu metabolismo com a natureza. Precisamente por não utilizar instrumentos e ferramentas para construir um mundo, mas para facilitar os trabalhos de seu próprio processo vital, o *animal laborans* sempre viveu literalmente em um mundo de máquinas desde que a Revolução Industrial e a eman-

Todas essas teorias parecem-me altamente discutíveis em vista do fato de que os próprios operários 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 operários berlinenses. Cf. Thielicke e Pentzlin, *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung* [1954], p. 35 ss., que também relatam que, segundo uma investigação do *Max Planck Institut für Arbeitspsychologie*, cerca de 90% dos operários preferem tarefas monótonas.) Essa explicação é bastante digna de nota, uma vez que coincide com as muito antigas recomendações cristãs quanto aos méritos do trabalho manual, que, por exigir menor atenção, tende a interferir menos na contemplação que as outras ocupações e profissões (cf. Étienne Delaruelle, “Le travail dans les règles monastiques occidentales du 4^e au 9^e siècle”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. XLI, n. 1 [1948]).

cipação do trabalho substituíram quase todas as ferramentas manuais por máquinas que, de uma forma ou de outra, suplantaram a força de trabalho [*labor power*] humana com a força [*power*] superior das forças [*forces*] naturais.

A diferença decisiva entre ferramentas e máquinas talvez seja mais bem exemplificada com a discussão, aparentemente infundável, de se o homem deve ser “ajustado” à máquina ou se as máquinas devem ser ajustadas à “natureza” do homem. No primeiro capítulo mencionamos o motivo principal pelo qual tal discussão é necessariamente estéril: se a condição humana consiste no fato de que o homem é um ser condicionado para quem 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 concebeu. 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 antes 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 da manufatura, que em cada momento dado no processo da obra permanecem servas da mão, as máquinas exigem que o trabalhador as sirva, que ajuste o ritmo natural do seu corpo ao movimento mecânico delas. Certamente isso não implica que os homens, enquanto tais, se ajustem ou se tornem servos de suas máquinas; mas significa que, enquanto dura a obra nas máquinas, o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano. Mesmo a mais sofisticada ferramenta permanece como serva, incapaz de guiar ou de substituir a mão. Mesmo a mais primitiva máquina guia o trabalho do nosso corpo até finalmente substituí-lo por completo.

Como tão frequentemente ocorre com os desdobramentos históricos, parece que as verdadeiras implicações da tecnologia, isto é, da substituição de ferramentas e utensílios pela maquinaria, só vieram à luz em seu derradeiro estágio, com o advento da automação. Para nossos propósitos talvez seja útil lembrar, mesmo brevemente, os principais estágios do desenvolvimento da moderna 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 para alimentá-la.⁹ As ferramentas-máquina [*machine tools*] desse primeiro estágio refletem essa imitação de processos conhecidos naturalmente; elas também imitam e intensificam o vigor das atividades naturais da mão humana. Mas hoje nos é dito que “a maior armadilha a evitar é a suposição de que a finalidade do desenho seja reproduzir os movimentos da mão do operador [*operator*] ou trabalhador”.¹⁰

O próximo estágio é caracterizado principalmente pelo uso da eletricidade, e realmente a eletricidade continua a determinar

⁹Uma das importantes condições materiais da Revolução Industrial foi a extinção das florestas e a descoberta do carvão mineral como substituto de 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 repentinamente de fazer o progresso que era de se esperar”, é bem interessante e bastante convincente nesse particular. Ele sustenta 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 provisão abundante de carvão mineral à disposição” (p. 123).

¹⁰John Diebold, *Automation: the advent of the automatic factory* (1952), p. 67.

o estágio atual de desenvolvimento técnico. Esse estágio já não pode ser descrito em termos de uma gigantesca ampliação e continuação dos 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 o material como a natureza nos fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os. Em todos esses 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, permanecem como duas entidades nitidamente separadas. Hoje, passamos a “criar”, por assim dizer, isto é, a desencadear por nossa própria iniciativa processos naturais que jamais teriam ocorrido sem nós; e, ao invés de envolver cuidadosamente o artifício humano com defesas contra as forças elementares da natureza, mantendo-as tão distante quanto possível do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo. Isso resultou em uma 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 esteira transportadora ou da linha de montagem.¹¹

A automação representa o estágio mais recente desse desenvolvimento, e realmente “ilumina toda a história do maquinismo [*machinism*]”.¹² Sem dúvida, permanecerá o ponto culminante

¹¹*Ibid.*, p. 69.

¹²Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, p. 168. Esta é realmente a mais óbvia conclusão a ser tirada do livro de Diebold: a linha de montagem é o resultado “do conceito da manufatura como um processo contínuo”, e se poderia acrescentar que a automação é o resultado da maquinização [*machinization*] da linha de montagem. À liberação da força de trabalho humana nos primeiros estágios da industrialização a automação acrescenta a liberação da força do cérebro humano, uma vez que “as tarefas de fiscalização e controle atualmente realizadas por seres humanos serão feitas por má-

do desenvolvimento moderno, ainda que a era atômica e uma tecnologia baseada em descobertas nucleares ponham um fim um tanto rápido nela. Os primeiros instrumentos da tecnologia nuclear – os vários tipos de bombas atômicas que, se deflagradas em quantidades suficientes, que não precisam ser muito grandes, poderiam destruir toda a vida orgânica da Terra – apresentam uma evidência suficiente da enorme escala em que tal mudança poderia ocorrer. Nesse caso, já não se trataria de desencadear e liberar processos naturais elementares, mas de manejar na Terra e na vida cotidiana energias e forças que só ocorrem fora da Terra, no universo – o que já é feito, mas somente nos laboratórios de pes-

quinas” (*Automation: the advent of the automatic factory*, p. 140). Tanto uma como outra libera trabalho, não obra. O operário ou “artífice dotado de respeito 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 operários [*workers*] fabris sempre foram trabalhadores [*laborers*], e embora seu respeito próprio possa ter excelentes fundamentos, certamente não decorre da obra que executam. A única coisa que podemos esperar é que eles próprios se recusem a aceitar os substitutos sociais da satisfação e do respeito próprio que lhes são oferecidos pelos teóricos do trabalho, que entretantes realmente acreditam que o interesse na obra e a satisfação do artesanato podem ser substituídos por “relações humanas” e pelo respeito que os operários “granjeiam entre seus companheiros operários” (p. 164). Afinal, a automação deveria ter pelo menos a vantagem de demonstrar os absurdos de todos os “humanismos do trabalho”; caso se leve em consideração o significado verbal e histórico da palavra “humanismo”, a própria expressão “humanismo do trabalho” se revela uma contradição nos termos. (Para uma excelente crítica do modismo das “relações humanas”, cf. Daniel Bell, *Work and its discontents* [1956], cap. 5, e R. P. Genelli, “Facteur humain ou facteur social du travail”, *Revue française du travail*, v. VII, n. 1-3 [jan./mar. 1952], em que se encontra também uma firme denúncia da “terrível ilusão” da “alegria do trabalho”.)

quisas dos físicos nucleares.¹³ 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 lar da natureza, tal como o conhecemos desde o começo de nosso mundo, na mesma medida ou ainda mais do que a atual tecnologia alterou a mundanidade do artifício humano.

A canalização de forças naturais para o mundo humano estilhaçou o próprio caráter propositado do mundo, 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 surgirem sem o auxílio do homem e de que as coisas naturais não são “produzidas”, mas vêm a ser por si mesmas aquilo em que se tornam. (É esse também o significado autêntico de nossa palavra “natureza”, quer a derivemos da raiz latina *nasci*, nascer, quer a remetamos à sua origem grega, *physis*, que vem de *phyein*, surgir de, aparecer por si mesmo.) Ao contrário dos produtos de mãos humanas, que têm de 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 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 observarmos esses processos contra o pano de fundo dos propósitos humanos, que têm um começo voluntário e um fim definido,

¹³Günther Anders, em um interessante ensaio sobre a bomba atômica (*Die Antiquiertheit des Menschen* [1956]), sustenta, de modo convincente, que a palavra “experimento” já não se aplica aos experimentos nucleares envolvendo explosões das novas bombas. Pois era característico dos experimentos o fato de que o espaço no qual ocorriam era estritamente limitado e isolado do meio ambiente. Os efeitos das bombas são tão gigantescos que “seu laboratório tornou-se coextensivo com o globo” (p. 260).

eles assumem um caráter de automatismo. Chamamos de automático todo movimento autopropulsado 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 para produzir o fim) perdem seu sentido e tornam-se obsoletas.¹⁴ As categorias do *homo faber* e do seu mundo não se aplicam aqui, como jamais poderiam aplicar-se à natureza e ao universo natural. Por sinal, é por isso que os modernos defensores da automação geralmente se opõem tão firmemente à noção mecanicística da natureza e ao utilitarismo prático do século XVIII, tão eminentemente característicos do modo unilateral e determinado da orientação do *homo faber* para a obra.

A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem sendo estranhamente desencaminhada por uma concentração demasiado exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. A premissa é de que toda ferramenta e todo utensílio destinam-se basicamente a tornar mais fácil a vida do homem e menos doloroso o trabalho humano. Sua instrumentalidade é concebida exclusivamente nesse sentido antropocêntrico. Mas a instrumentalidade das ferramentas e dos utensílios relaciona-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 ferramentas, inventou as ferramentas e utensílios para construir um mundo, e não – pelo menos não principalmente – 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 coi-

sas do mundo ou se, pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas.

Uma coisa é certa: o contínuo processo automático da manufatura eliminou não apenas a “premissa injustificada” de que “mãos humanas guiadas por cérebros humanos constituem a eficiência ótima”,¹⁵ mas também a outra premissa, muito mais importante, de que as coisas do mundo que nos rodeiam devem depender do projeto humano e ser construídas segundo padrões humanos de utilidade ou de beleza. Em lugar de utilidade e beleza, que são padrões do mundo, passamos a projetar produtos que ainda exercem certas “funções básicas”, mas 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 próprio produto, porém – e não apenas suas variantes, mas inclusive a “mudança total para novo produto” –, dependerá inteiramente da capacidade das máquinas.¹⁶

Projetar objetos para a capacidade operacional das máquinas, ao invés de projetar máquinas para produzir certos objetos, equivaleria, de fato, a inverter completamente a categoria de meios e fim, se essa categoria ainda tivesse algum sentido. Mas mesmo o fim mais geral, a liberação de força humana [*manpower*], geralmente atribuído às máquinas, é tido agora como secundário e obsoleto, inadequado e uma potencial limitação para um “espantoso aumento de eficiência”.¹⁷ Nas condições atuais, tornou-se 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 produzir uma árvore ou a árvore para produzir a semente. Por isso mesmo é bastante provável

¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶ *Ibid.*, p. 38-45.

¹⁷ *Ibid.*, p. 110 e 157.

¹⁴ Diebold, *Automation: the advent of the automatic factory*, p. 59-60.

que o contínuo processo que busca canalizar para o mundo humano 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 confiabilidade e amplitude com que a própria natureza o fez, antes que *os homens construíssem na Terra o seu lar artificial* e erguessem uma *barreira entre a natureza e eles mesmos*.

Para uma *sociedade de trabalhadores*, o mundo de máquinas tornou-se um substituto para o mundo real, embora este pseudo-mundo seja incapaz de realizar a mais importante tarefa do artifício humano, que é a de oferecer aos mortais uma morada mais permanente e estável que eles mesmos. Em seu contínuo processo de operação, este *mundo de máquinas* está perdendo inclusive aquele caráter mundano independente que as ferramentas e utensílios e a primeira maquinaria da era moderna possuíam em tão alto grau. Os *processos naturais* de que se alimenta o relacionam cada vez mais com o próprio processo biológico, de sorte que os *aparelhos*, que outrora manejávamos livremente, começam a mostrar-se como se fossem “carapaças integrantes do corpo humano tanto quanto a carapaça é parte integrante do corpo da tartaruga”. Do ponto de vista desses desdobramentos, *a tecnologia* realmente já não parece ser “produto de um esforço humano consciente no sentido de ampliar a força material, mas sim um desdobramento biológico da humanidade no qual as *estruturas inatas do organismo humano são transplantadas*, em uma medida sempre crescente, *para o ambiente do homem*”.¹⁸

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

A instrumentalidade e o *homo faber*

Os *utensílios e ferramentas* do *homo faber*, dos quais provém a experiência mais fundamental da *instrumentalidade*, determinam toda obra e toda fabricação [*work and fabrication*]. Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, *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 o mesmo *produto final* organiza o próprio processo da obra, decide sobre os especialistas necessários, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares etc. Durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia [*usefulness*] em relação ao *fim desejado*, e a nada mais.

Os mesmos *critérios de meios e fim* aplicam-se ao próprio produto. Embora este seja um *fim* em relação aos *meios* pelos quais foi produzido e seja o fim do *processo de fabricação*, nunca se converte, por assim dizer, em um fim em si mesmo, pelo menos não enquanto permanece um *objeto de uso*. A cadeira, que é o *fim* da carpintaria, só pode demonstrar sua utilidade ao tornar-se novamente um *meio* – seja como uma coisa cuja durabilidade permite seu uso como meio para uma vida mais confortável, seja como um meio de troca. O problema do *critério de utilidade* inerente à própria atividade de fabricação é que a relação entre meios e fim na qual se fia é muito semelhante a uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em algum outro contexto. Em outras palavras, *em um mundo estritamente utilitário*, todos os fins são estrangidos a serem de

certa duração e a transformarem-se em meios para alcançar outros fins.

Essa perplexidade, intrínseca a todo **utilitarismo sistemático**, que é por excelência a **filosofia do homo faber**, pode ser diagnosticada teoricamente como uma capacidade mata de compreender a diferença entre **utilidade** e **significância**, que expressamos linguisticamente ao distinguirmos entre "a fim de" [*in order to*] e "em razão de" [*for the sake of*]. Assim, o **ideal de utilidade**, que permite uma **sociedade de artifices** – como o **ideal de conforto** em uma sociedade de trabalhadores ou o **ideal de aquisição** que preside as sociedades comerciais –, já não é, realmente, uma questão de utilidade, mas de **significado**. É "em razão da" **utilidade** em geral que o **homo faber** julga e faz tudo em termos de "a fim de". O **ideal de utilidade**, como os ideais de outras sociedades, já não pode ser concebido como algo necessário a fim de se obter alguma outra coisa, esse ideal simplesmente impugna o questionamento sobre seu próprio uso. É óbvio que não há resposta a pergunta que Lessing, certa vez, dirigiu aos filósofos utilitaristas do seu tempo: "É para que serve o uso?" A perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fim, isto é, a categoria da própria utilidade. O "a fim de" torna-se o conteúdo do "em razão de"; em outras palavras, **a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado**.

Dentro da categoria de meios e fim, e entre as experiências da instrumentalidade que governam todo o mundo dos objetos de uso e a utilidade, não há como pôr termo à cadeia de meios e fins e evitar que todos os fins voltem afinal a ser usados como meios, a não ser declarar que determinada coisa é "um fim em si

¹⁰ Quanto à interminabilidade da cadeia de meios e fins (*Zweck-progressus in infinitum*) e à destruição do significado que lhe é inerente, comparemos com Nietzsche, *Além do bem e do mal*, em *Wille zur Macht*.

mesma". No mundo do **homo faber**, onde tudo deve ter seu uso, isto é, servir como instrumento para a obtenção de outra coisa, o próprio significado pode mostrar-se apenas como um fim, como "um fim em si mesmo", que é realmente ou uma tautologia aplicável a todos os fins ou uma contradição nos termos. Pois um fim, assim que é atingido, 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 então um objeto entre objetos, ou seja, foi 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**, quer ele seja alcançado ou, antes, encontrado pelo homem, quer o homem fracasse e o perca. O **homo faber**, na medida em que é apenas um **fabricante de coisas** e em que pensa somente em termos dos **meios e fins** que decorrem diretamente de sua atividade da obra, é tão incapaz de compreender o significado como o **animal laborans** e incapaz de compreender a instrumentalidade. É 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 a **significação desse mundo**, que realmente está fora do alcance do **homo faber**, torna-se para ele o paradoxal "fim em si mesmo".

A única saída do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e recuarmos para a **subjetividade** do próprio uso. Só em um mundo estritamente antropocêntrico, onde o usuário, isto é, o próprio homem, torna-se o fim último que põe termo à cadeia infundável de meios e fins, pode a utilidade como tal adquirir a dignidade da significação. A **tragédia**, porém, é que, no instante em que o **homo faber** parece ter se realizado nos termos de sua própria atividade, ele 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 como usuário é o mais alto de todos os fins, "a medida de todas as coisas", então não somente a natureza,

tratada pelo *homo faber* como o “material quase sem valor” sobre o qual ele opera, mas as próprias coisas “valiosas” tornam-se simples meios e, com isso, perdem o seu próprio “valor” intrínseco.

O utilitarismo antropocêntrico do *homo faber* encontrou sua mais alta expressão na fórmula de Kant: nenhum homem pode jamais tornar-se um meio para um fim, todo ser humano é um fim em si mesmo. Embora encontremos antes de Kant uma percepção das funestas consequências que um desobstruído e desorientado pensamento em termos de meios e fins invariavelmente tem para o domínio político (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), é somente em Kant que a filosofia das primeiras fases da era moderna liberta-se inteiramente das trivialidades do bom senso, encontradas sempre onde o *homo faber* dita os padrões da sociedade. Naturalmente, o motivo disso é que Kant não pretendia formular ou conceitualizar os princípios do utilitarismo do seu tempo, mas, ao contrário, desejava antes de tudo pôr em seu devido lugar a categoria de meios-e-fim e evitar que fosse empregada no campo da ação política. Não obstante, sua fórmula não pode renegar sua origem no pensamento utilitário, como é o caso de sua outra famosa e também inerentemente paradoxal interpretação da atitude do homem em relação aos únicos objetos que não são “para o uso”, a saber, as obras de arte, com as quais ele disse que experimentamos um “prazer sem qualquer interesse”.²⁰ Pois a mesma operação que faz do homem o “fim supremo” permite-lhe “sujeitar, se puder, toda a natureza a esse fim”,²¹ isto é, degradar a natureza e o mundo a simples meios, privando-os de sua dignidade independente.

²⁰A expressão de Kant é “*ein Wohlgefallen ohne alles Interesse*” (*Kritik der Urteilskraft* [Ed. Cassirer], V, 272).

²¹*Ibid.*, p. 515.

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 essa perplexidade reside no fato de que, embora somente a fabricação, com sua instrumentalidade, seja capaz de construir um mundo, esse mesmo mundo torna-se tão sem valor quanto o material empregado, simples meios para outros fins, quando se permite que os padrões que presidiram o seu surgimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido.

Na medida em que é *homo faber*, o homem instrumentaliza, e sua instrumentalização implica a degradação de todas as coisas a meios, a perda do seu valor intrínseco e independente, de tal modo que finalmente não apenas os objetos da fabricação, mas também “a Terra em geral e todas as forças da natureza” – que claramente vêm a ser sem o auxílio do homem e possuem uma existência independente do mundo humano –, perdem seu “valor porque não apresentam a reificação resultante da obra”.²² Não foi por outro motivo senão essa atitude do *homo faber* em relação ao mundo que os gregos, em seu período clássico, declararam que todo o campo das artes e ofícios, no qual os homens operavam com instrumentos e faziam algo não pela satisfação de fazê-lo, mas para produzir outra coisa, era *banáusicos*, palavra talvez mais bem traduzida como “filisteu”, conotando a vulgaridade de pensar e agir em termos de conveniência. A veemência desse desprezo não deixará de nos espantar se constataremos que os grandes mestres da escultura e da arquitetura gregas de modo algum escapavam a esse veredicto.

O que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a

²²“*Der Wasserfall, wie die Erde überhaupt, wie alle Naturkraft hat keinen Wert, weil er keine in ihm vegegenständlichte Arbeit darstellt*” (*Das Kapital*, III [Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. II, Zuriq, 1933], 698).

generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. Essa generalização é inerente à atividade do *homo faber* porque a experiência dos meios e do fim, como está presente na fabricação, não desaparece com o produto acabado, mas 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, essa ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo fim é transformado em um meio e que só pode ser interrompido quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não provém 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 fabrica principalmente objetos de uso 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 limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe.

É bastante óbvio que os gregos temiam essa desvalorização do mundo e da natureza, assim como seu inerente antropocentrismo – a opinião “absurda” de que o homem é o ente mais elevado e de que tudo o mais está sujeito às exigências da vida humana (Aristóteles) –, da mesma forma como viam com desprezo a pura vulgaridade de todo utilitarismo consistente. Talvez o melhor exemplo do quanto eles estavam conscientes das consequências de se considerar o *homo faber* como a mais elevada possibilidade humana seja o famoso argumento de Platão contra Protágoras e sua declaração aparentemente autoevidente de que “o homem é a medida de todas as coisas de uso (*chrēmata*), da existência das que existem e da inexistência das que não

existem”.²³ (Evidentemente, Protágoras não disse que “o homem é a medida de todas as coisas”, como a tradição e as traduções consagradas o fizeram dizer.) O que importa nesse assunto é que Platão percebeu imediatamente que, quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso, é ao homem como usuário e instrumentalizador a quem se relaciona o mundo, e não ao homem como orador, homem de ação ou pensador. E como é da natureza do homem como usuário e instrumentalizador considerar tudo como um meio para um fim – considerar cada árvore como madeira em potencial –, isso tem de significar afinal que o homem se torna a medida não só das coisas cuja existência depende dele, mas de literalmente tudo o que existe.

Nessa interpretação platônica, Protágoras se afigura, realmente, como o primeiro precursor de Kant, pois se o homem é a medida de todas as coisas, então o homem é a única coisa que escapa à relação de meios-e-fim, o único fim em si mesmo, capaz de usar tudo o mais como meio. Platão sabia perfeitamente que as possibilidades de produzir objetos de uso e de tratar todas as coisas da natureza como potenciais objetos de uso são tão ilimitadas quanto as necessidades e os talentos do ser humano. Se se permitir que os critérios do *homo faber* governem o mundo depois de construído, como devem necessariamente presidir o nascimento desse mundo, então o *homo faber* finalmente se servirá de tudo e considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição. Julgará cada coisa como se ela pertencesse à

²³ *Teeteto*, 152, e *Crátilo*, 385E. Nesses casos, como em outras citações antigas do dito famoso, Protágoras é sempre citado nos seguintes termos: *pantôn chrēmātōn metron estin anthrōpos* (cf. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. ed., 1922], frag. B1). A palavra *chrēmata* não significa, de forma alguma, “todas as coisas”, mas especificamente aquelas coisas que os homens usam, possuem ou de que necessitam. O suposto dito de Protágoras – “o homem é a medida de todas as coisas” – seria, em grego, *anthrōpos metron pantōn*, correspondendo, por exemplo, à frase de Heráclito: *polemos patēr pantōn* (“o conflito é o pai de todas as coisas”).

categoria de *chrēmata* ou de objetos de uso, de sorte que, seguindo o exemplo de Platão, o vento deixará de ser concebido como força natural, existente por si mesmo, para ser considerado exclusivamente consoante as necessidades humanas de calor e refrigério – e isso, naturalmente, significaria que o vento, como algo objetivamente dado, seria eliminado da experiência humana. Por conta de tais consequências, 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 talentos, quer usar tudo e, portanto, termina por privar todas as coisas de seu valor intrínseco –, mas “o deus é a medida [mesmo] dos simples objetos de uso”.²⁴

²⁴*Leis*, 716D, cita textualmente o dito pitagórico, exceto pelo fato de a palavra “homem” (*anthrōpos*) ser substituída por “o deus” (*ho theos*).

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