

A CRÍTICA **MARXISTA** AO CONCEITO DE TRABALHO EM **HANNAH ARENDT**¹

LA CRÍTICA MARXISTA AL CONCEPTO DE TRABAJO EN HANNAH ARENDT

WESLEY **SOUSA**

JÉSSICA **LIMA**²

RESUMO: A filósofa Hannah Arendt elaborou uma crítica frente à interpretação que Marx realizou a respeito da sociedade contemporânea. Incluindo diretamente sobre a questão do trabalho. De certo modo, pensamos que a autora deixa em aberto uma clara forma pela qual paira uma posição historiográfica conservadora. Desse modo, mas não só por isso, passa longe de ser alguém compatível com qualquer auspício ligado a uma posição efetivamente crítica e, portanto, “progressista”. É nesse âmbito que, na análise, identifica-se a categoria de “trabalho” na autora alemã. Assim, o intento se concentrará em avaliar o valor substancial desta crítica tendo por base a categoria “trabalho” sob o ponto de vista marxista. Arendt teve uma filosofia de boa influência, por dar substrato a uma forma de práxis da esquerda “não-marxista” que nutre certa repulsa às revoluções anticoloniais que buscaram (e visam buscar) caminhos para a emancipação humana.

PALAVRAS-CHAVE: Marx; Marxismo; Trabalho; Ontologia; Arendt.

RESUMEN: La filósofa Hannah Arendt elaboró una crítica frente a la interpretación que Marx realizó acerca de la sociedad contemporánea. Incluyendo directamente sobre la cuestión del trabajo. En cierto modo, pensamos que la autora deja abierta una clara forma por la cual para una posición historiográfica conservadora. De ese modo, pero no sólo por eso, pasa lejos de ser alguien compatible con cualquier auspicio ligado a una posición efectivamente crítica y, por lo tanto, “progressista”. Es en este ámbito que, en el análisis, se identifica la categoría de “trabajo” en la autora alemana. Así, el intento se concentrará en evaluar el valor sustancial de esta crítica teniendo como base la categoría “trabajo” desde el punto de vista marxista. Arendt tuvo una filosofía de buena influencia, por dar sustrato a una forma de práxis de la izquierda “no-marxista” que nutre cierta repulsa a las revoluciones anticoloniales que buscaron (y buscan) caminos para la emancipación humana.

PALABRAS CLAVE: Marx; Marxismo; Trabajo; Ontología; Arendt.

INTRODUÇÃO

A filósofa alemã Hannah Arendt (1906 – 1975) foi uma pensadora política muito influente no séc. XX, tendo em sua grande expressão o livro “*Origens do Totalitarismo*”³, publicado em 1951, pelo qual seu grande feito foi ter colocado em pares semelhantes, em um aspecto ideológico, o nazismo e o bolchevismo como faces da mesma moeda, isto é, “regimes totalitários”. Só a partir daí já teríamos uma problemática existente em ser tratada. No entanto, o plano de fundo da pensadora foi, em última instância, um anti-marxismo, dado em período de Guerra Fria. Nesse contexto que, em 1958, é publicado *A Condição Humana*, livro pelo qual se encontra críticas mais direcionadas contra Marx. Nosso intento aqui se concentrará em avaliar o valor substancial desta crítica tendo por base a categoria “trabalho”.

Todavia, uma obra extensa e complexa como a de Arendt e de Marx exigem investigação sumária, longa e criteriosa. Neste breve artigo, porém, a exposição se dará, pois, em algo ainda distante das pretensões de esgotamento do conteúdo crítico, definitivo, na temática abordada. A literatura nesse assunto é bastante refinada e o intuito aqui é apenas fornecer alguma contribuição cautelara para a defesa de Marx e o marxismo, bem como sua potencialidade crítica da própria sociabilidade burguesa. No entanto, Arendt teve uma filosofia influente e relevante, ainda que contraditória, por dar substrato a uma forma de práxis da esquerda “não-marxista” que nutre certa repulsa às revoluções anticoloniais que buscaram (e visam buscar) caminhos para a emancipação humana.

Nesse âmbito, tentaremos abordar uma questão candente dentro da filosofia política: a questão do trabalho. Tal questão, como apontaremos, é de grande relevância para autores bastante lidos e muito discutidos seja dentro da filosofia política, essa sendo como disciplina filosófica, seja na orientação político-ideológica de seus leitores. Marx e Arendt são dois pontos (embora não convergentes) de pensar a nossa sociedade, mas só um deles – no caso, Marx – pode ir para a

ruptura desta. Arendt, por sua vez, trata as questões do cotidiano com categorias hermenêuticas e fenomenológicas com intuito de fazer análises conceituais, não tendo como pano de fundo necessariamente a transformação social.

Em síntese, a questão do trabalho em Marx, mesmo com a crítica de Arendt, se mostrou limitada, como é nosso intento no presente escrito demonstrá-lo. O problema é apontar como a autora teve suas considerações a respeito de Marx com relação ao conceito de trabalho, e a partir disso entender de fato o que Marx escreveu sobre. Por isso a ênfase será dada à medida que, ao expor a compreensão dela e seus problemas frente à Marx⁴, colocaremos, a fim e ao cabo, a real crítica marxiana e/ou marxista do trabalho na sociedade capitalista.

CONSERVADORISMO HISTÓRICO-POLÍTICO

Para Arendt, podemos afirmar que a liberdade é entendida e pensada como interioridade, para posteriormente, naqueles que não possuíam lugar no mundo para “serem livres”. Isso é fruto de uma visão *sui generis* em Santo Agostinho. Segundo Arendt, essa aproximação de liberdade e vontade pode equacionar poder e opressão; governo e governados. Foi na liberdade entre iguais que se baseou a *polis* grega. A liberdade como ação política torna-se paralela entre si, tendo em vista que a ação política só pode ser entendida como liberdade se ela não se confinar sob qualquer forma de funcionalização, instrumentalização, como o presente nas atividades do labor e trabalho. É nesse âmbito que ela afirma que apesar de agirmos não somos autores da história, porque o significado mesmo pode ser entendido como um “fim”, de maneira retrospectiva por quem se dispõe a narrá-la.

Todavia, iremos perceber no livro *Sobre a Revolução*⁵, que os acontecimentos históricos são mais amplamente secundarizados, com influências heideggerianas e fenomenológicas nitidamente postas, às construções puramente especulativas,

abstratas e desprovidas de historicidade concreta do mundo contemporâneo. Assim, é cristalino para nós que há o verniz conservador dos seus ideais políticos. Em uma passagem de seu livro supracitado, temos:

A questão social começou a desempenhar um papel revolucionário somente quando os homens, na era moderna e não antes, começaram a duvidar de que a distinção entre a minoria que, à força, pela fraude ou pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza e as massas trabalhadoras miseráveis fosse eterna e inevitável (ARENDR, 2011, p. 49).

Em sua visão, o que haveria alimentado o “impulso revolucionário” na Europa não havia sido a revolução americana, mas a “existência de condições sociais na América que lá tinham se implementado”, sendo que estas seriam muito conhecidas no continente europeu bem antes da Declaração da Independência (ARENDR, 2011, p. 51). Para a autora, o fenômeno da revolução, por ser essencialmente um acontecimento político, não teria por finalidade resolver problemas econômicos e sociais. Ele existe unicamente para fundar um novo corpo político em que o espírito seja a liberdade. No entanto, as revoluções históricas têm-nos demonstrado o contrário, como foi o caso das Revoluções Russa e Chinesa. Contudo, para ilustrar o viés conservador e bastante questionável da visão arendtiana acerca da História, vale trazer à tona passagens dos escritos do britânico Eric Hobsbawm:

(...) no que concerne aos estudos da Revolução francesa e da maioria das outras revoluções modernas, deve ser ou não /.../ O livro, portanto, sobrevive ou sucumbe não pelas descobertas da autora ou por sua percepção em relação a certos fenômenos históricos específicos, mas pelo interesse de suas ideias e interpretações gerais /.../ Haverá autores, sem dúvida, que acharão a obra de Hannah Arendt interessante e proveitosa, mas é improvável que entre eles se incluam os estudiosos das revoluções, sejam eles historiadores ou sociólogos (HOBSBAWM; 1985, p. 202-8).

Podemos identificar claramente, durante a leitura das passagens arendtianas, a distinção do pensamento dela com o de Marx: embora sejam dois “modelos” para se pensar a filosofia política, considerando tais distinções e repulsas, o relevante é compreender ambos os pensadores propiciados pela diferença de perspectiva histórica que os compõem.

A concepção revolucionária de Arendt, nas palavras de Hobsbawm, constitui uma “certa ausência de interesses dos simples fatos” (HOBSBAWM, 1985, p. 205), na medida em que ela enxerga a problemática do “político”. Conforme Ronaldo Gaspar explica:

[...] a questão social é o grande nó das revoluções moderna, na medida em que as massas populares invadiram um domínio antes reservado aos homens livres – “livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas” –, o domínio político (GASPAR, 2011, p. 314).

A noção de Arendt ao considerar as sociedades modernas degradadoras do sentido em fim, ela veria a filosofia marxista como uma parte integrante desta modernidade. Conforme Gaspar (2006), a autora levou esta degradação às últimas consequências e, assim, transformou a *história* em *teleologia*. Assim, para a Arendt, a teoria da história como “fabricação” não é exclusiva do pensamento marxista, mas constitui uma característica do pensamento político moderno. Dessa maneira explica:

[...] um dos fundamentos desta concepção reside na identificação, estabelecida no mundo moderno, entre *sentido* e *fim*. Por meio dela, o sentido, como termo que expressa o significado de um acontecimento – portanto, resultante de uma explicação *post factum* –, foi transformado em fim, de significado de acontecimentos passados passou a pré-idear situações futuras (GASPAR, 2006, 12).

Desse modo, no tópico presente, a ideia seria trazer uma visão histórica de mundo da autora, sem adentrar às minúcias do tema, apenas apon-

tar, ainda que de modo muito breve e limitado, o desembocar de um certo conservadorismo que tende, na maioria das vezes, a enveredar-se por uma postura estritamente filosófica igualmente conservadora para as análises conceituais pelas quais pretende-se discutir criticamente – aqui, na filosofia da própria Arendt.

Em suma, o central objetivo a partir disso é procurar compreender como Arendt assume a realidade dada e, para isso, desvia seu olhar para as próprias complexidades do processo capitalista, seja as forças sociais antagônicas que se opõem à ordem vigente, seja para considerar como esse conservadorismo fundamental torna pressuposto da crítica filosófica ao marxismo. Para tanto, o modo pelo qual se dão as análises dos autores torna-se central, dentro do propósito do artigo, para que possam servir de forma relevante, atentando a que seus pressupostos auxiliem-no para uma melhor compreensão da sociedade – quiçá sua própria ação efetiva diante dela – em que vivemos e seus próprios desdobramentos.

CONCEITOS ARENDTIANOS E SEUS PROBLEMAS

A filósofa alemã, no seu livro *A Condição Humana*, aponta para o erro cometido da tradição ocidental desde Platão até Karl Marx: o erro de ignorar a pluralidade como categoria central da ação humana. Ação em seu sentido político que é trabalhado pela autora no primeiro capítulo de seu livro, Arendt indica que a atividade da obra, que supõe isolamento como um pré-requisito, na qual estabelece vínculos, ao menos como um mundo tangível das coisas produzidas. Embora não capaz de estabelecer um domínio público autônomo dos homens, como aponta Adriano Correia na Apresentação à 11ª edição do ano de 2013, pela editora Forense Universitária. Esse elemento é significativo para a interpretação do autor na exposição do pensamento arendtiano. “A atividade do trabalho, compreendida como o metabolismo do homem com a natureza, visa à subsistência de cada indivíduo” (CORREIA apud. Arendt, 2013, p. XXV).

O apontamento de Adriano Correia (2013), acerca da atividade do trabalho, expõe que “tanto quanto seus produtos, não carece da exposição pública para adquirir alguma forma de existência. Antes o contrário: estreitamente vinculada à biológica, ela reclama para sua subsistência a proteção do ocultamento” (CORREIA, idem). Como prova disso, a distinção entre *trabalho* e *labor*, para Arendt, não teria sido discutida ou sequer percebida na antiguidade e nas teorias modernas do trabalho. Dessa maneira, ela apresentou o que entenderia por “trabalho” (e aqui usamos a edição de 2007 do então livro):

[...] atividade que corresponde ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo “artificial” de coisas nitidamente diferente de qualquer ambiente natural (ARENDR, 2007, p. 15).

No entendimento da autora, a condição do trabalho seria a mundaneidade, ou seja, o mundo das coisas artificiais criadas pelo homem. Como comenta Gaspar (2011), ao fazer uma análise das ideias arendtianas sobre a *vita activa*, pela qual corresponderia as três “esferas” da vida ativa dos seres humanos, o comentador brasileiro vê que um dos principais alvos seria Marx, ele busca fazer a seguinte consideração:

[...] o homem, como todo ser vivo, possui necessidades biológicas que precisam ser satisfeitas de modo recorrente e permanente; caso não as satisfaça, morre. E, no caso dos seres humanos, o trabalho é a atividade que produz os objetos que satisfazem as referidas necessidades (GASPAR, 2011, 255).

Dessa forma, Hannah Arendt tentou realizar a distinção entre as atividades do trabalho (*labor*), da obra ou fabricação (*work*) e da ação (*action*), utilizando-se para tanto de uma análise da durabilidade dessas diferentes atividades, bem como da correspondência das mesmas com distintas condições humanas. O pertencer-ao-mundo ou

mundaneidade e a “pluralidade” – e ela entende esta segunda como “a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de modo que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 2013a, p. 9-10).

Arendt tentaria resgatar o que seria um verdadeiro espaço público, plural e autônomo, em que consistiria a deliberação e a iniciativa. A condição humana da obra é o pertencer-ao-mundo (novamente, a edição de 2007 é citada abaixo). No pensamento de Arendt, pode-se notar que a própria insiste ao longo de boa parte de seu livro no fato de que tal distinção entre trabalho e obra foi eliminada ou em grande parte ignorada na era moderna, pela qual ela inclui citando nominalmente Marx⁶.

A subjetividade desta forma de abordagem talvez seja mais óbvia da distinção entre trabalho leve e pesado; mas já vimos que, pelo menos no caso de Marx [...], a produtividade do trabalho é medida e aferida em relação às necessidades do processo vital para fins da própria reprodução; reside no excedente potencial inerente à força de trabalho humana e não na qualidade ou caráter das coisas que produz (ARENDR, 2007, 105).

Com essas distinções conceituais realizadas, a intenção de Arendt seria de compreender a “distinção entre trabalho leve e pesado”. Mas, para a autora, o trabalho volta-se para a satisfação das necessidades vitais, segundo Arendt argumenta, não sendo durável na medida em que o produto é consumido imediatamente após o fim da atividade; a *obra* ou *fabricação* tem como fim a criação de objetos duráveis, a construção de um mundo artificial destinado a transcender até mesmo a vida dos produtores; a ação, por sua vez, é a única atividade que não está direcionada para a produção de objetos, sendo desenvolvida entre os homens. A autora de *Origens do Totalitarismo*, então, segue também com uma outra distinção, desta vez entre trabalho (esfera privada) e obra de arte/ação (esfera pública).

Há de se reconhecer, contudo, que na perspectiva de Arendt, as atividades humanas não

representam qualquer tipo de hierarquia distintiva necessariamente, porque não estariam submetidas entre si, mas conectadas por serem executadas pelo mesmo tipo de ente (o ser humano), conforme suas condições específicas. O que ela diz sobre a distinção das atividades humanas, é o seguinte:

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 grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida das crescentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida na *pólis* [...] (ARENDR, 2013a, p. 99-100 – grifo da autora).

Cabe lembrar, entretanto, que enquanto o trabalho e a fabricação são realizados na esfera privada, a ação só surge na esfera pública. Ela afirma: “[...] sua insistência na abstenção de toda atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço” (ARENDR, *idem*). Desse modo, a obra apesar de constituir um processo entre o fabricante e o produto, o que poderia significar uma semelhança com o trabalho e o processo metabólico (interação entre homem e natureza, no sentido marxiano dos termos), difere essencialmente do processo do trabalho por ter um fim e um objeto exterior.

Na análise sobre o tema, percebe-se que um dos principais alvos de Arendt é a tradição do pensamento político ocidental que, em síntese, consiste na busca de um princípio que justifique e determine o político e na confusão entre ação e fabricação. Posteriormente, vê Marx como tendo feito “confusão conceitual”, segundo argumenta a autora. Paralelamente, podemos identificar um problema ontológico⁷ de Arendt quando, por assim dizer, ao tentar atacar Marx, erra o alvo e atinge a si própria, porque a autora recorreria a uma construção anterior de sociedade que não seria a nossa, e dali derivaria suas premissas para concluir tais conceitos e atribuir suas pretensas críticas ao pensamento de Marx em particular.

Todavia, o autor marxista brasileiro Vitor Sartori (2010), nesse prisma, expressa sobre isso da seguinte maneira:

Hannah Arendt busca a experiência grega para se opor à experiência moderna, de maneira que ao mesmo tempo em que a autora dá, para que se use a linguagem de Heidegger, um “passo de volta” em direção à antiguidade, seus motivos são ligados à sua compreensão da modernidade (SARTORI, 2011, p. 78).

Essa abordagem arendtiana é bem problemática, como se pode ler nas palavras de Sartori. Pois, quando Arendt tenta exemplificar um tipo de organização civil baseada no escravagismo e direitos políticos deveras restritos (no caso grego antigo), ela visa a *polis* para sustentar esse viés especulativo acerca da sociedade moderna que, para ela, teve o *homem laborans* como “vencedor”⁸ em detrimento da vida *contemplativa* – o que não seria o caso da Grécia Antiga.

Analisando o pensamento de Arendt, parece que na ânsia de enxergar a experiência grega da *polis* como “parâmetro, o que temos como consequência o estabelecimento das categorias de que a autora irá partir como constructos, tipos, enquadramentos” na sociedade grega antiga (SARTORI, 2011, p. 80). Desse modo, Sartori escreve:

Os conceitos de Arendt são construtos que não correspondem à realidade histórica moderna; eles buscam uma experiência “autêntica” em que ainda não teria havido “desvio”; são apreendidos pela pensadora por meio de uma fenomenologia em que a linguagem é central; por fim, tais conceitos voltam-se à experiência mais originária (SARTORI, 2011, p. 88-89).

Devido à carência quase que total de provas históricas, ou seja, herdando da tradição fenomenológica alemã, Arendt assenta suas justificativas na própria etimologia destes termos, afirmando que em todas as línguas europeias, antigas e modernas, existem dois termos diferentes para designar o que comumente refere-se a uma só atividade, o trabalho. Por esta razão, a “concepção metodológica da autora é de grande importância

[...] aqui vale mencionar a oposição frontal de Arendt quanto a Marx também no que toca o ponto de partida” (SARTORI, 2011, p. 79).

O processo vital estabelece o seu domínio público na esfera do social e desencadeia, para Arendt, um crescimento artificial do natural – que estaria, no fim e ao cabo, vinculado ao processo produtivo, isto é, ao trabalho. É aí que a filosofia de Arendt adquire somente aspecto abstrato e conceitual, não sendo efetiva e realística. Essa argumentação encontra respaldo nas palavras de Magalhães (1985):

Arendt confunde assim o que Marx distingue o consumo individual (cujo produto é o próprio consumidor) e o consumo produtivo (cujo resultado é um produto distinto do consumidor) – e ela atribui a Marx uma definição do consumo produtivo que o se encontra nos textos de Marx aos quais se refere. Esta expressão do *consumo produtivo* não significa, pelo menos nos textos de Marx, um simples metabolismo entre o homem e a natureza: “Na medida em que seu meio e objeto mesmos já sejam produtos, o trabalho consome produtos para criar produtos ou gasta produtos como meios de produção de produtos” (MAGALHÃES, 1985, p. 167).

Os objetos fabricados pelo *homo faber*, afirma Arendt, são proporcionados pela obra. Esse *animal laborans*, conforme o entendimento conceitual que a autora nos dispõe, viveria em um mundo construído pelo ser humano. De acordo com isso, enquanto construtor de objetos para tal mundo, ela identificaria o homem como *homo faber*: “tal como emergiu da grande revolução da modernidade, embora tivesse para adquirir uma engenhosidade jamais sonhada na invenção” (ARENDR, 2013a, p. 384). No entanto, à obra, a pensadora alemã sustenta:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual,

embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundaneidade (ARENDR, 2013a, p.8).

Trabalho, obra e ação são atividades distintas que correspondem a diferentes condições humanas, “mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem” (ARENDR, 2013, p. 10). Portanto, o *homo faber* anunciaria o seu “fracasso” na medida em que “afirmar-se do que a rapidez com que o princípio da utilidade, a própria quintessência de sua concepção do mundo, foi declarado insuficiente e substituído pelo princípio da ‘maior felicidade do maior número’” (ARENDR, 2013a, p. 384).

Assim, percebe-se algo bem diferente do que Arendt concebe: distinções hermenêuticas e nem sempre concretas. Ela realizou uma série de conceitualizações que foram colocadas em *A condição Humana*. O homem (ser humano), na visão da autora, tem na modernidade a finalidade da produção, simplesmente produzir. Conforme Shênia Giarola (2017), “A filósofa as distinguiu, constatando, pois, que o trabalho, de forma alguma, pode ser confundido com a obra ou a ação (GIAROLA, 2017, 25). O princípio da produção, neste caso, deixa de ser a utilidade e passa a ser o da felicidade, pois, a atividade do *homo faber* cede espaço para a atividade do *animal laborans*. Por consequência, o centro deixa de ser o homem e passa a ser a vida. Mas Arendt pouco fala do trabalho alienado, pois, com isso, ela cai em armadilhas categoriais que, na ausência de historicidade, pouco se atém às condições reais da *divisão social do trabalho, fetichismo, consciência social*, etc. A autora afirmará acerca disso o seguinte aspecto:

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental e a falar do *animal laborans* em termos muito adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo a eliminar totalmente o labor e a necessidade. (ARENDR, 2007, p. 98 – grifos da autora).

Em linhas gerais, é possível inferir a partir das análises de Arendt que o trabalho é, então,

uma atividade repetitiva, pertencente ao ciclo vital, com uma dinâmica de consumo cíclica de objetos não duráveis. Ou seja, seria uma espécie de consumo imediato com a natureza visando o sustento do processo vital e a reposição dos objetos por ele produzidos de volta para a natureza. Analisaremos, pois, esse ponto mais de perto.

A CRÍTICA MARXISTA: DE MARX À LUKÁCS

Marx e o trabalho

Para a compreensão da “alienação” do trabalho em Marx, vale aqui fazer uma abordagem a partir da crítica da religião, de influência de um filósofo contemporâneo seu, Ludwig Feuerbach⁹. Marx escreve a sua *Introdução*, publicada posterior à *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, ainda em 1843. O pensamento de Marx caminharia para uma filosofia tentando fazer seus acertos de contas com a dialética hegeliana (sua grande influência).

Esse fator será decisivo, algo que permitirá que da “crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2013, p. 151 – grifos do autor). Por esta razão, enfatiza Marx que “a tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história” seria a de subverter a ideia, muito cara para a ideologia do liberalismo econômico/social que “o homem não é um ser abstrato acorrido fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (MARX, 2013, 151 – grifos do autor). Dessa maneira, as alienações que emergem a partir da religião passam também a ser a “supressão da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*” (MARX, idem).

Posteriormente, é clara a ideia em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844), que Marx supera a antinomia burguesa de “indivíduo vs. sociedade”. No entendimento do autor, os indiví-

duos estão subordinados não apenas ao processo produtivo, mas também dentro da mesma relação social que sua individualidade é forjada, tolhida, reconhecida, descaracterizada, etc. Para que fique mais claro, o Estado passa a se regular em relação à forma jurídica e política, objetivamente à ordem produtiva do capitalismo, apresentando-se como necessário para a reprodução da sociabilidade da mercadoria.

Por outro lado, entende-se que a visão filosófica de Arendt sobre o conceito de trabalho em Marx seria uma visão um tanto quanto rasteira, porque distinguindo-se da visão da autora citada, será Marx a perceber, em seus *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, a importância elementar da categoria de trabalho alienado como ponto de análise. Paralelamente, os meios de subsistência e de produção são imprescindíveis para a reprodução de toda e qualquer sociedade.

Em nossa sociedade capitalista, os produtos são produzidos com a finalidade de enriquecer a classe social dos ricos e detentores da grande indústria, banqueiros, latifundiários, donos dos setores de tecnologia, etc. (a chamada classe burguesa). Nas palavras de Marx, “a oposição entre *sem propriedade e propriedade* é ainda mais indiferente, não tomada em sua *relação ativa*, em sua relação *interna*, nem [tomada] como *contradição*, enquanto ela não for concebida como a oposição entre *trabalho e capital*” (MARX, 2010a, p. 103 – grifos do autor).

Nesse aspecto, a questão do trabalho alienado se faz importante à nossa compreensão, a partir da crítica à religião em Marx que desemboca os “interesses materiais” do autor. No momento que o trabalho alienado (objeto da crítica marxiana ao modo de produção capitalista) emerge-se como “o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções”. Em suas palavras, “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais sob o domínio de seu produto, do capital” (MARX, 2010a, p. 81).

A essência da alienação da sociedade capitalista, para Marx, estaria calcada no tratamento

do humano como mercadoria: a sua força de trabalho. Logo, com isso a desumanidade desse tratamento não poderia ser maior. Novamente em seus *Manuscritos*, sustenta que o trabalhador vê que “seu trabalho [no mundo capitalista] não é, portanto, voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele” (MARX, 2010a, p. 83 – grifos do autor).

O trabalho é, para Marx, o meio de vida, porque ele recebe um objeto: o objeto de sua criação que só pode se realizar através do trabalho; bem como os seus meios de subsistência. E aí que é possível para o próprio ser existir e agir como tal. Dessa forma, no mundo da sociedade de classes, a característica desse trabalho torna-se um meio para acumulação de riquezas privadas, por meio do trabalho socialmente realizado:

A divisão do trabalho é a expressão econômica do *caráter social do trabalho* no interior da alienação. Ou então, uma vez que o *trabalho* constitui apenas uma expressão da atividade humana no seio da alienação, da manifestação da vida como alienação da vida, a *divisão do trabalho* não passa de estabelecimento *alienado* da atividade humana como *uma atividade genérica real* ou como a *atividade do homem enquanto ser genérico* (MARX, 2011, p. 160 – grifos do autor).

Posteriormente, escreve Marx que é só no trabalho mediado pela condição da natureza sensível que emerge condições para a qual seu trabalho se efetiva, na realização e autorrealização de suas faculdades e necessidades humanas mais básicas até sua atividade de produção científica e artística. Na superação do trabalho alienado, ou seja, do capital como relação social existente, tem-se a superação dessa forma de trabalho: “o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador” (MARX, 2010a, p. 82).

O processo de trabalho entendido por Marx, caracteriza-se, pois, pela unidade do trabalho intelectual e corporal, do trabalho consciente e de sua realização material, unidade esta que o trabalho assalariado, ou seja, a divisão social do

trabalho, irá justamente separar. Por exemplo, na sua *Ideologia Alemã*, de 1846 (publicado só na década de 30 do século XX), Marx e Engels avançam na crítica:

As diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho significam outras tantas formas diferentes da propriedade; quer dizer, cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho (MARX; ENGELS, 2007, p. 89).

Consequentemente, uma vez que Marx na *Crítica ao Programa de Gotha* critica ferrenhamente a posição de Adam Smith perante o trabalho, pode-se, na acepção arendtiana, dizer que Marx tinha uma concepção do trabalho como categoria central em uma interpretação radical contra o próprio Smith. O trabalho, no entendimento de Marx, é uma atividade em que o ser humano transforma a natureza e, em contrapartida, muda conforme exerce essa atividade. Assim, o gênero humano tem o seu vir-a-ser a partir do seu processo produtivo. Para que citemos Marx de maneira direta e precisa encontramos, finalmente, na *Crítica ao Trabalho de Gotha*:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 33).

O que Marx realizou, exatamente, foi a crítica da divisão social do trabalho. Para o filósofo, o trabalho humano seria uma interação entre o ser

humano e a natureza, como analisado. O trabalho é meio para suprir as necessidades humanas, contribuindo para o seu desenvolvimento. Enquanto ser orgânico, o ser humano precisa suprir suas necessidades vitais, porém, essa não seria sua única necessidade, mas apenas a mais natural. É perceptível que Marx nunca conceituou o trabalho como atividade unicamente metabólica, mas também como formadora de um mundo, mas que nunca caiu sob uma contradição conceitual (ou “confusões conceituais”) ao analisá-lo, porque os objetos de trabalho possuem múltiplas possibilidades de uso. Por esta razão é que o advento do comunismo seria a eliminação da “subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual”. Algo que do horizonte de Arendt parece passar longe de quaisquer considerações efetivas.

Em suma, a crítica pretendida por Arendt como frontal em relação à Marx, se esvai muito por conta de suas influências fenomenológicas alemãs; ainda mais porque ao abrir mão da práxis de mundo – da qual ela se fez também crítica – o procedimento da autora é, assim, enviesado para a “ação política” de forma abstrata e, de certa forma, elitista. Em linhas gerais, a filósofa se viu no recurso de colocar as condições humanas como dadas aos homens juntamente com sua vida, independente da atividade que ele mesmo realiza.

Lukács e a questão do trabalho

Um grande expoente do pensamento marxista, contemporâneo de Arendt e politicamente seu adversário, foi Georg Lukács (1885 – 1971). Pensador húngaro essencialmente preocupado com o que denominou de “renascimento do marxismo”, aspecto que ele se faz tão atual quanto necessário para uma transformação real do mundo e pela libertação do julgo exploratório, assim como contra as filosofias reacionárias e/ou conservadoras.

O filósofo de Budapeste, ao herdar e prosseguir as *bases ontológicas* de Marx, conseguiu identificar que são três categorias elementares que constituem o “salto ontológico” realizado.

Explicando de maneira rápida e objetiva, temos: a primeira “esfera” ontológica é a inorgânica (como uma pedra que vira um mineral por alguma erosão). A segunda “esfera” é a orgânica – ou biológica – que consiste na reprodução de diversas espécies animais (como os humanos), bem como as dos vegetais. Já a terceira “esfera” – muito fundamental – é a do *ser social*. Aqui se tem a categoria de trabalho, pelo qual o ser humano realiza e efetiva suas ações, transformando a natureza orgânica e inorgânica, de tal maneira que há o caráter intermediário na inter-relação do ser com a natureza à produção de valores de uso. O caráter originário delas está indissolúvelmente vinculado umas às outras: porque sem a esfera inorgânica não se pode conceber a vida em nenhum lugar, a ausência de átomos é o *não-ser*, e sem a vida não há ser social, visto que somos seres biológicos e seres sociais.

Esse processo acaba por articular as três esferas do ser inorgânico, orgânico e social entre si, de modo que o ser inorgânico surge na vida terrena, e a partir disso jorra um ser meramente vital, mas muito mais complexo que a matéria atômica em seu primeiro estágio; e daí que emerge o ser social, como condição natural e duradoura independente das formações sociais existentes (capitalismo, comunismo, anarquismo, etc.) que incorpora o ser inorgânico e o biológico por via do trabalho realizado socialmente. Assim podemos sintetizar pelas próprias palavras do autor:

A mudança estrutural provocada pelo pôr teleológico no trabalho, pela relação-sujeito objeto ontologicamente nova que nesse se forma, que é chamada a vida, pelas suas consequências diretas às quais também pertence a linguagem como órgão de comunicação, recebe exatamente nesse totalidade, em sua abrangência objetiva das formas e conteúdos de todos os destinos individuais, nas inter-relações entre os processos de reprodução dos destinos e seu conjunto, a sua constituição como totalidade social, como fundamento objetivo de toda generalidade no nível do ser da sociabilidade (LUKÁCS, 2010, p. 90).

É através do trabalho que o ser social cria e reproduz o mundo. O ato de um *pôr teleológico*

exige uma consciência e um conhecimento da natureza. Assim, de modo efetivo e humanamente eficaz que se manuseia e se forja no mundo a realização do idealmente posto. Lukács, entretanto, identifica nesse processo a gênese da ciência (conhecimento e técnica). Nos seus *Prolegômenos*, Lukács irá também conceber para além do salto ontológico ente o mundo natural e o estabelecimento da vida tipicamente humana, que temos a conexão de categorias heterogêneas entre si: *causalidade* e *teleologia*. A *causalidade* é nada mais do que uma característica dos processos naturais (inorgânicos e orgânicos) que operam por si mesmos; *teleologia* é a categoria posta que implica uma consciência que põe e realiza a sua finalidade (LUKÁCS, 2010).

Por isso, o ponto central de Lukács no processo de transformação interna do ser humano consiste no domínio autenticamente consciente de si, suas afeições e necessidades. Extirpando, com toda certeza, a questão do trabalho alienado – sob julgo da sociedade capitalista e estratificada socialmente. Segundo Lessa, “sem o trabalho, as inúmeras e variadas formas de atividade humano-social não poderiam sequer existir” (LESSA, 2015, p. 22).

Lukács, então, identifica um elemento cognitivo, pois em sua visão a categoria de *alternativa* é a categoria mediadora dentro do trabalho, dando o reflexo da realidade tornada veículo da existência. A objetividade dos *valores de uso* que são produzidos através do trabalho humanamente feito (a partir também de suas técnicas elementares), se renova e se conserva no interior do processo social da ação realizada e no progresso da evolução social. Nesse sentido, podemos perceber que na *alternativa* temos a base elementar do valor, baseada nas necessidades sociais de determinada época, sob o processo do trabalho alienado.

O curso de vida de cada ser humano consiste numa cadeia de decisões heterogêneas, mas se refere contínua e espontaneamente ao sujeito da decisão. As inter-relações desses componentes como o ser humano, como unidade formam aquilo que costumamos chamar [...], o caráter, a personalidade, do ser humano singular. (LUKÁCS, 2010, p. 96).

É no interior da posição de um fim no processo de realização do trabalho (frisando: não alienado), executado a partir de decisões conscientemente postuladas, pois, que surge a categoria de *liberdade*. Dentro desses elementos novos colocados pelo autor de forma relevantemente concisa, o pensador sustenta uma compreensão ontológica ao trabalho dentro da sociedade capitalista. Veja-se com cautela que em Marx – e esse ponto é decisivo também para a explanação de Lukács – o trabalho é elemento significativo para a própria compreensão da sociabilidade capitalista. A centralidade do trabalho que a sociedade impõe, vale enfatizá-lo, é o ponto de crítica marxiana, não sua glorificação¹⁰ (como argumentava Arendt). O que Marx vai exatamente explicitar são duas coisas, segundo o entendimento de Sartori:

[...] uma que se apresenta imediatamente e que é ligada a uma forma de sociabilidade específica, a sociedade capitalista; e outra em que, tendo essa sociedade como ponto de partida (já que nela pode-se apreender o trabalho de maneira indiferenciada), pode-se perceber traços essenciais ao trabalho concreto ao se ter em conta a concretude das relações que se manifestam na sociedade capitalista como uma síntese, como unidade na diversidade (SARTORI, 2011, 67).

Nesse ínterim, é notável, pois, no entendimento marxiano, que o “trabalho aparece não só em sua forma fenomênica e imediata, mas em suas determinações mais essenciais [...]” (SARTORI, idem). Arendt, por sua vez, parece não entender o caráter concreto e universal do trabalho na sociedade capitalista, porque ela desvia esse caráter para algo voltado à etimologia, e para tal, desloca a atividade para fins imediatos e de consumo privado (“suprir as necessidades biológicas”). Esse “desvio”, no entanto, esbarra numa certa ingenuidade, ou até mesmo algum tipo de resignação da autora, que leva-a para a hermenêutica desses termos e atividades. Portanto, algo que passa a ser mistificador da realidade mesma da atividade em questão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O EQUÍVOCO DA CONCEPÇÃO ARENDTIANA

Durante a exposição, na tentativa feita nesses breves apontamentos para uma discussão necessária, haja vista que o pensamento de Arendt é fértil no campo dito “progressista”, identifica-se a “ação”, nas palavras da mesma, como “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem mediação das coisas ou da matéria [...]” (ARENDDT, 2007, p. 15). Entretanto, se para ela a condição humana do trabalho é a mundaneidade, logo temos de considerar concretamente que a visão marxiana do trabalho é absolutamente plausível, pois se os homens são construtores de sua própria história temos no trabalho a categoria marxiana que é, por excelência, mediadora das atividades humanas. A ação, para Arendt, seria a atividade em que só há a aparência e a interação entre os indivíduos, por isso não deixa resíduos, nem produz qualquer material físico ou tangível. No pensamento arendtiano, o trabalho não é identificado por seu aspecto social; ela sequer questiona e analisa esse processo¹¹.

Diante do que foi argumentado no artigo até aqui, fica a questão: qual a validade da crítica de Arendt à Marx visto que ela não leva em conta fatores reais pelos quais Marx desenvolveu? Em que medida, também, a autora fornece alguma crítica da gênese do capital ao invés de centrar-se nos termos e suas etimologias? Essas perguntas são cruciais para os problemas em questão e àqueles que abraçam uma perspectiva progressista, ou seja, mais à esquerda do espectro político.

Todavia, no que concerne ao núcleo de seu pensamento, “Ao invés de mostrar a possibilidade da transformação simultânea da natureza e do homem [...] a autora separa as necessidades vitais do homem do fato de ele poder produzir algo novo que não diga respeito somente a sua individualidade” (SARTORI, 2011, p 96), mas sim à própria generalidade (espécie) humana, que ultrapassaria a esfera do individual. Logo, para toda a humanidade em geral. Nesse ponto,

pode-se assegurar, a crítica pretensa de Arendt ao marxismo se torna bastante comprometida e até mesmo implausível quando se analisa o que de fato Marx pensou e escreveu. Vimos que, durante essa elaboração crítica do artigo, a intenção de Arendt era de colocar os termos em seus lugares, com uma certa nostalgia da sociedade antiga grega¹² que para ela era a pedra angular de suas “distinções conceituais”, dando o ponto de partida para suas reflexões críticas em Marx (mas, não somente ele, afirma-se).

Durante a exposição, identifica-se que Arendt em suas considerações entendeu que os produtos do trabalho dentro da perspectiva da teoria marxiana teria a qualidade exclusiva de objeto com valor de uso (utilidade) para o consumo vital, não abordando nela suas outras qualidades, e tais produtos poderem ter um valor de uso para o consumo produtivo. Ou seja, um valor social para além do consumo privado. Olhando de perto as premissas de Arendt, há uma certa negligência para com a filosofia marxiana e seus desdobramentos internos, bem como a ausência de uma abordagem dialética sobre o conceito de trabalho presente na filosofia do autor de *O Capital*. Conforme podemos observar, Arendt acabara por preterir a dinâmica conceitual da filosofia de Marx. No entanto, sendo confusa tal análise, seria melhor revelada caso os conceitos fossem fragmentados, o que não acontece em Marx.

Outrossim, as interpretações de Arendt se tornaram limitadas, como procuramos apontar. Na compreensão dessa abordagem realizada no presente artigo, a ideia foi elaborar apontamentos elementares, com algum grau de clareza e rigor,

em defesa marxista perante a filosofia política arendtiana. Sabe-se que a autora tem relevância significativa ao debate atual sobre nossa sociedade. Por outro lado, o pensamento marxista ainda mantém sua riqueza, a nosso ver¹³. Nesse sentido, é cada vez mais importante interpretar e se posicionar criticamente frente os debates filosóficos de nosso tempo. Para isso, o debate sobre o conceito de trabalho em Arendt e Marx fornece uma perspectiva de debate candente dentro da filosofia política.

Em suma, podemos chegar à conclusão que Arendt incorreu em um grande e consequente equívoco na tentativa de apontar uma contradição na teoria marxiana no que se refere à durabilidade e utilidade dos produtos do trabalho¹⁴. Portanto, com esse breve artigo tentamos apontar, como frisamos, dentro de seus limites e esforços, que esses elementos que Arendt buscou hermeneuticamente (dentro da tradição fenomenológica) compromete bastante suas pretensas críticas em relação a Marx. Porque, no nosso entender, tais críticas desenvolvem mais confusões que esclarecimentos, que resultam em várias lacunas essenciais (como a questão do trabalho ser vital para a própria condição exploratória do capitalismo que a autora não tocou) que deixa o pensamento da autora em situação de antinomia¹⁵. Isso é fruto, como dissemos, de um caráter especulativo que, ao concentrar suas forças em “distinções conceituais”, esqueceu-se do mundo real e concreto, composto por seres humanos em intensa atividade vital: produção e reprodução.



NOTAS

1. Pesquisa feita a partir de discussões extra-aulas sobre o tema, dentro do grupo de estudos sobre Marx e marxismo na UFSJ. O foco aqui é tentar trazer à luz um debate para que tanto marxistas quanto arendtianos possam discuti-lo. Nossa posição tomada é, portanto, crítica com relação à postura de Hannah Arendt frente ao pensamento de Marx.
2. Graduandos em Filosofia pela UFSJ. Wesley Sousa é atualmente bolsista PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência do curso de Filosofia) pela CAPES; Jéssica Lima é atualmente bolsista LAFIL (Laboratório de educação em Filosofia) pela UFSJ. E-mails para contato: wesleysousa666@outlook.com e lopesjessica06@hotmail.com.

3. Publicado em 1951, o livro é até hoje muito influente para uma esquerda de matrizes liberais. Livro publicado no auge da Guerra Fria, que serviu de forte fonte teórica de crítica às experiências socialistas no Leste europeu e na China maoísta. Considerado um clássico na filosofia política contemporânea.
4. Como enfatizado, o recorte temático passa pela compreensão da categoria/conceito de trabalho e a respectiva crítica marxista para um olhar mais crítico da sociabilidade capitalista como um todo.
5. Livro publicado em 1963. Em linhas gerais, o objetivo central deste livro consiste em analisar os elementos modernos presentes nas revoluções que são admiradas por Arendt e usados por ela que definem a revolução como um fenômeno político e não social.
6. A este respeito, vale consultar diretamente o argumento desenvolvido por Thereza Calvet de Magalhães no seu ótimo ensaio que citaremos adiante, intitulado: “A atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt”, de 1985.
7. Por ontologia, entende-se aqui o seguinte: “Para Lukács, portanto, existem três esferas ontológicas distintas: a inorgânica, cuja essência é o incessante tornar-se outro mineral; a esfera biológica, cuja essência é o repor o mesmo da reprodução da vida; e o ser social, que se particulariza pela incessante produção do novo, através da transformação do mundo que o cerca de maneira conscientemente orientada, teleologicamente posta” (LESSA, 2015, p. 16). E mais adiante: “[...] a unidade última do ser não é destruída pela gênese e pelo desenvolvimento das três esferas ontológicas. Pelo contrário, com a gênese e o desenvolvimento da vida e do ser social, a unidade é mantida num patamar mais elevado, ganha novos matizes e se torna mais rica e articulada. Essa unidade ontológica última se evidencia, por exemplo, tanto no fato de a reprodução social requerer uma permanente troca orgânica com o mundo natural, como pelo fato de que, sem natureza, não pode haver ser social” (LESSA, 2015, p. 17). Ao decorrer do artigo isso ficará mais claro com a abordagem mais específica ao tema.
8. Segundo Shênia Giarola (2017), “Tal vitória é de extrema importância para a nossa dissertação, que pretende analisar a correlação entre a sociedade de consumidores e a edificação do totalitarismo. Para tanto, continuemos a nossa exposição no que se refere à glorificação do trabalho. Vejamos, segundo o pensamento arendtiano, como houve a sua ascensão (GIAROLA, 2017, p. 66).
9. Ludwig Feuerbach (1804 – 1872), foi um importante filósofo hegeliano. Em sua obra principal, *A Essência do Cristianismo* (1841), Feuerbach mostra que o Cristianismo coloca no seu cume um deus pessoal, ilimitado, que cria através do “puro pensar” e do “querer” a natureza e o homem. Contudo, suas discordâncias acerca da religião com seu mestre teve um grau de originalidade que influenciou Marx. Para Feuerbach, o conhecimento do homem de deus é o saber do homem de si mesmo; não foi deus que criou o homem, mas o homem quem criou deus a sua imagem e semelhança.
10. Esse ponto é bem importante: para Thereza Calvet de Magalhães (1985), “Em nenhum momento Max define o homem como um animal laborans – seu ponto de partida é a produção dos homens determinada socialmente e, portanto, ele não propõe depois para esses homens (produzindo em sociedade) uma sociedade na qual o trabalho não seria mais necessário; ele propõe, isto sim, nesse trecho do Livro Terceiro de *O Capital*, já citado, uma sociedade na qual os homens estariam libertos do trabalho alienado (p. 173-174).
11. C.f. SARTORI, Vitor. Contribuição para uma crítica ontológica à ideologia de Hannah Arendt: natalidade, história e revolução. São Paulo. 549 p. Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP, 2011.
12. Novamente afirma Shênia Giarola, “Arendt entende que a ação, de forma alguma, pode ser confundida ou definida pela força, o que a faz recorrer à compreensão grega e latina do verbo agir para explicitar a sua origem” (GIAROLA, 2017, p. 32).
13. Aqui se enfatiza a perspectivas dos autores do artigo em questão, para fins de conclusão.
14. C.f. Arendt, H. *A condição humana*. 11ª edição. Tradução Roberto Raposo. Revisão Técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. Em especial os capítulos III e IV, cujos respectivos títulos são “LABOR” e “TRABALHO”.
15. Como demonstrado, a crítica de Arendt a Marx não levou em conta certos aspectos da própria construção marxiana. O que se percebe é que Arendt queria mesmo um projeto e uma metodologia oposta com a que Marx lidava. No início do artigo sustenta-se que ambos autores são dois “modelos” para pensar a sociedade contemporânea e seus desdobramentos.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, H. *Sobre a Revolução*. Tradução Denise Bottmann. Apresentação Jonathan Schell: São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *A condição humana*. 10ª edição. Tradução Roberto Raposo. Posfácio Calso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. *A condição humana*. 11ª edição. Tradução Roberto Raposo. Revisão Técnica e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.
- CORREIA, A. Nota à nova edição brasileira. In. ARENDT, H. *A Condição Humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão Técnica e apresentação Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- GASPAR, R. *Contribuições para uma crítica ao pensamento político de Hannah Arendt*. São Paulo. 396 p. Tese doutorado em Ciências Sociais: PUC-SP, 2011.
- _____. Antinomias do pensamento de Hannah Arendt: acerca das suas críticas a Karl Marx. *Verinotio - Revista On-line de Educação e Ciências Humanas*. Belo Horizonte. Nº 5, Ano III, Out. 2006.
- GIAROLA, Shênia Sousa. *O animal laborans como condição para o surgimento do totalitarismo segundo Hannah Arendt*. Belo Horizonte. 109 p. Dissertação de Mestrado em Filosofia (FAFICH), UFMG. Orientação Carlo Gabriel Ksan Pancera.
- HOBBSWIM, E. *Revolucionários*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra; 1985.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A Categoria de Trabalho [labor] em Hannah Arendt, *Revista Ensaio*, 14 (1985), p. 131-168. Disponível em: < http://www.ufrj.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf > Acesso em: 26/05/19.
- LESSA, Sérgio. *Para compreender a ontologia de Lukács*. 4ª edição. São Paulo: Instituto Lukács, 2015.
- LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Tradução: Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do Direito de Hegel*. 3ª edição. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Crítica do Programa de Gotha*. Seleção, tradução e notas Rubens Enderle: São Paulo; Boitempo, 2012.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. 2ª edição. Tradução Alex Marins: São Paulo-SP: Martin Claret, 2011.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010a.
- SARTORI, V. *Contribuição para uma crítica ontológica à ideologia de Hannah Arendt: natalidade, história e revolução*. São Paulo. 549 p. Dissertação de Mestrado em História, PUC-SP, 2011.