

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOÃO EDSON GONÇALVES CABRAL

A problemática do trabalho humano em Marx e em Arendt: de atividade
constituidora do humano ao resgate da dignidade da política

FORTALEZA
2013

JOÃO EDSON GONÇALVES CABRAL

A problemática do trabalho humano em Marx e em Arendt: de atividade
constituidora do humano ao resgate da dignidade da política

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de
Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

FORTALEZA
2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- C119p Cabral, João Edson Gonçalves.
A problemática do trabalho humano em Marx e em Arendt: de atividade constituidora do humano ao resgate da dignidade da política/ João Edson Gonçalves Cabral. – 2013.
137 f. , enc.; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2013.
Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.
1. Marx, Karl, 1818-1883. Manuscritos econômico-filosóficos – Crítica e interpretação. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975. A condição humana – Crítica e interpretação. 3. Trabalho. 4. Alienação. (Filosofia). 5. Ciência política – Filosofia. I. Título.

CDD 335.41

JOÃO EDSON GONÇALVES CABRAL

A problemática do trabalho humano em Marx e em Arendt: de atividade
constituidora do humano ao resgate da dignidade da política

Dissertação de Mestrado submetida ao Departamento de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em
Filosofia.

Aprovada em ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará – UFC

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. Luis Alexandre Dias do Carmo
Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA

Prof. Dr. Patricio Tierno
Universidade de São Paulo - USP

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à minha esposa, Dalila Miranda Menezes, pelo incentivo para que retomasse as leituras referentes ao desenvolvimento desta pesquisa, incentivo vivamente presente na sua conduta acadêmica interessada e disciplinada, atributos que me estimularam a reaver o gosto que já havia perdido pela investigação filosófica.

Gostaria de agradecer aos professores da UECE, os quais, já se vão alguns anos, me propiciaram os primeiros contatos com o pensamento filosófico, especialmente alguns que contribuíram mais intensamente para a maturação de algumas problemáticas filosóficas, e com os quais até hoje guardo admiração, respeito e carinho: José Expedito Passos, Itamar Azevedo e Cristiane Marinho. Também gostaria de agradecer à professora Theresa Calvet, a quem também guardo carinho e admiração, e quem, juntamente com o professor José Expedito, considero as maiores referências de rigor expositivo, qualidade analítica e retidão de caráter.

Gostaria de agradecer ao professor Odílio Alves Aguiar, por sua educada e respeitosa orientação, me permitindo maturar alguns aspectos fundamentais do pensamento arendtiano, e ao mesmo tempo acatando irrestritamente as diretrizes e impositões oriundas de minhas leituras marxianas. Foi realmente determinante a paciência e a forma polida das sugestões do professor Odílio, que me estimularam a reelaborar antigas convicções e me impulsionaram a reconhecer o estatuto da serenidade e da riqueza do pensamento de Hannah Arendt para compreensão de nossa temporalidade.

Gostaria de agradecer aos membros da banca, Luis Alexandre Dias do Carmo, Ivanhoé Albuquerque Leal e Patricio Tierno, por acatarem prontamente o convite de composição desta banca, e por suas intervenções e sugestões ao longo do processo de finalização desta pesquisa. Gostaria de agradecer em particular pelo estímulo e a amizade do professor Alexandre, me incentivando para que finalizasse esta etapa de meus estudos, e a atenciosa forma como o professor Ivanhoé se dispôs a participar dessa banca. A todos agradeço as contribuições e sugestões encaminhadas.

Finalmente gostaria de agradecer à minha mãe, Maria Iris Gonçalves Cabral, por todo o incentivo que proporcionou às minhas erráticas incursões acadêmicas, muitas vezes adquirindo livros e custeando gastos, dedicando amor e confiança sem exigir qualquer contrapartida, e ao meu amigo e primo João Evangelista de Oliveira Neto, interlocutor com quem tive o privilégio de compartilhar ao longo da vida sua visão atenta, íntegra e arguta.

“Suponhamos que o homem é homem e que é humana sua relação com o mundo. Então o amor só com o amor se poderá permutar, a confiança com a confiança, etc. Se queremos apreciar a arte temos de ser pessoas artisticamente cultivadas; se queremos influenciar outras pessoas importa que sejamos pessoas com efeito verdadeiramente estimulante e encorajador sobre os outros. Cada uma das nossas relações ao homem e à natureza deverá ser uma expressão específica, que corresponda ao objetivo de nossa vontade, de nossa vida real individual. Se amarmos sem despertar amor em retorno, isto é, se não formos capazes de, pela manifestação de nós próprios como pessoas afetuosas, nos tornarmos pessoas amadas, o nosso amor será então impotente e uma desventura.”

(Karl Marx, *Manuscritos-Econômico-Filosóficos*)

RESUMO

A presente pesquisa tem como proposta explicitar as concepções de Karl Marx (1818-1883) e Hannah Arendt (1905-1976) referentes à atividade humana do trabalho, considerando principalmente as articulações internas mais decisivas em relação a esta problemática, contidas em dois textos referenciais dos autores: os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, no caso de Marx, e *A Condição Humana*, no caso de Arendt. Na parte inicial da pesquisa buscaremos apresentar a compreensão de Marx sobre a temática do trabalho, investigando a universalidade do trabalho, ou seja, o modo como o trabalho assume o estatuto de constituidor da sociabilidade. Em seguida, na segunda parte finalizadora da pesquisa, buscaremos delinear a crítica de Hannah Arendt à concepção marxiana do trabalho, apresentando a categoria ação como aspecto nuclear e complementar da crítica arendtiana à Marx, culminando na necessidade de resgate da política em Arendt como forma de enfrentamento da vida banalizada da epocalidade em curso.

Palavras-chave: Trabalho, Trabalho Alienado, Ação, Política.

ABSTRACT

This research has as proposals explain the Karl Marx (1818-1883) and Hannah Arendt's (1905-1976) conceptions of labor, considering the internal articulations presents in *Manuscritos-Econômico-Filosóficos* (Marx), and *A Condição Humana* (Arendt). In the initial part of this research we will present the Marx's conception of labor analyzing the universal labor, such as, the way that the labor constitutes the sociability. In the sequence, the second and last part of this research, we will present the Hannah Arendt's critics of Marx's labor conception, showing the action's category as a nuclear and complementary aspect of Arendt's critics, what result in a necessary rescue of politics as a kind of face a serious human's contemporary crisis.

Key Words: Work, Alienated Work, Action, Politics.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo I – O trabalho como atividade constituidora do humano em Marx.....	19
1.1 O trabalho como atividade constituidora da sociabilidade.....	23
1.2 O trabalho como atividade constituidora da individualidade humana.....	33
1.3 Lukács e o trabalho como fundamento ontológico da sociabilidade	41
Capítulo II – O trabalho alienado como atividade destituidora do humano em Marx.....	55
2.1 A perda do objeto: o produto do trabalho não pertence ao trabalhado.....	56
2.2 A perda de si mesmo: o trabalho alienado é exterior ao trabalhador.....	61
2.3 A negação da genericidade humana e o espraiamento social da alienação.....	65
Capítulo III – A concepção arendtiana do trabalho.....	74
3.1 A atividade humana do trabalho como forma de reprodução da vida biológica.....	75
3.2 A chave para a compreensão da crítica da Arendt à Marx: o trabalho produtivo.....	80
3.3 A era moderna e o primado do trabalho como lógica constituidora da vida social.....	85
Capítulo IV – A concepção arendtiana de ação e o resgate da dignidade da política.....	94
4.1 A revelação do humano a partir da ação e do discurso.....	95
4.2 A teia de relações e as estórias encenadas: “estória real” <i>versus</i> “história ficcional”	103
4.3 A necessidade do resgate da dignidade da política.....	113
Conclusão.....	122
Referências Bibliográficas.....	133

INTRODUÇÃO

Antes de examinarmos os argumentos centrais delineadores da presente pesquisa, recorreremos à descrição de um fato histórico singular referido por Hannah Arendt (1906-1975), capaz de evidenciar a preocupante e paradoxal situação epocal onde nos encontramos, e, a partir deste fato, buscaremos extrair o solo de inquietantes questões filosóficas ali resguardadas, como também configurar o fio condutor de nossa investigação.

Ao apresentar as suas considerações iniciais no prólogo de *A condição Humana*, Arendt destaca o lançamento ao espaço do primeiro objeto construído pelo homem, permanecendo em órbita da terra segundo as mesmas leis da gravitação que mantém os astros confinados aos seus majestosos e imponentes movimentos celestes.

A ocasião ensejaria um amplo contentamento, nos revela a autora, não fossem as adversas e tensas componentes político-militares envolvidas na produção do artefato, o que obscureceu em parte a magnitude do feito, incomparável, em termos de conquista teórica e tecnológica, a todos os demais já experimentados pela humanidade, superando inclusive, na compreensão de Arendt, a fissão do átomo, até então resguardado como primado técnico-científico de nossa vanguarda civilizatória.

O fato extremamente significativo, extraído por Arendt na sua filtragem dos comentários referidos na imprensa mundial na época do lançamento, diz respeito à forma de reação do grande público, não por um desconhecimento do fato ou desprezo de sua significação marcante no horizonte dos desdobramentos futuros, mas simplesmente porque ali foi vislumbrada, pelo homem daquela época, uma alternativa concreta de construção de uma saída da prisão da Terra. As palavras de Arendt expressam a eloquência e o desespero contidos naquela reação:

O curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos homens que, agora, ao erguerem os olhos da Terra para os céus, podiam observar lá uma coisa produzida por eles, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade do poder e do domínio humanos. A reação imediata, expressa no calor da hora, foi o alívio ante o primeiro passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra.¹

¹ ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 1. Na seqüência do texto a autora complementa suas observações para que não restem dúvidas de que tal reação não se constituiu num caso isolado: “E essa estranha reação, longe de ter sido o lapso accidental de algum repórter norte-americano, refletia involuntariamente a extraordinária frase gravada há mais de 20 anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia: *A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra.*”

O que se torna mais impactante no testemunho de Arendt é perceber que diante de uma das maiores demonstrações de vigor e grandeza já produzidas pela humanidade, no tocante a nossa compreensão e domínio da natureza, portanto um marco significativo de novas possibilidades de aprimoramento revolucionário em várias frentes da ciência e da técnica, como de fato ocorreu (basta pensarmos os desdobramentos subseqüentes no âmbito dos telescópios espaciais orbitais como o Hubble, as sondas espaciais que varreram o sistema solar e algumas já próximas de ultrapassar a ação da gravidade do sol e varrer os confins de nossa galáxia, como também os avanços nas telecomunicações a partir do lançamento de inúmeros satélites, pesquisas espaciais de materiais, propulsores, combustíveis, alimentos, etc.), pois bem, a despeito de fatos desta magnitude o desejo coletivo era degustar o doce sabor da via inusitada de escape dos tormentos da vida na Terra. Por quais razões a vida na Terra representa um confinamento tão intenso para que nossas maiores expectativas se constituam no seu abandono? *O que estamos fazendo?*²

Arendt nos revela, ao longo do seu Prólogo, o pano de fundo que subjaz, como fio condutor, a tessitura vociferante de *A condição Humana*, pano de fundo a um só tempo oculto e explícito: *o que estamos fazendo* com nossa (ainda) ineliminável condição humana? Para onde nos dirigimos, enquanto humanos, diante das possibilidades de modificação de nossa própria condição humano-corpórea? Quais horizontes futuros nos aguardam? Que mundo é soerguido a passos largos diante dos nossos atônitos e pueris olhares?

A questão é decisiva, insiste a autora, se levarmos em conta a configuração que a vida humana vem assumindo desde meados do século XX, principalmente em relação às possibilidades concretamente abertas pelo desenvolvimento técnico-científico, e hoje plenamente potencializadas, por exemplo, nas manipulações genéticas que já vislumbram a escolha de certos traços específicos como características constituidoras das novas proles (inteligência, cor, sexo, aumento de imunidade a certas doenças congênitas, longevidade, etc.), bem como na possibilidade de uma das mais agudas conseqüências decorrentes dos desenvolvimentos da automação e deste furor tecnológico, que lançarão, segundo os

² Ainda nos situando no prólogo de *A condição Humana*, Arendt nos revela que “este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. (...) O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é assunto de pensamento, e a ausência de pensamento (thoughtlessness)-a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias - parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se de *pensar o que estamos fazendo*.” (Grifo nosso). ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição, revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010.

prognósticos arendtianos, *a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta*. Para Arendt, certamente *nada poderia ser pior*.³

É exatamente neste ponto específico vislumbrado por Arendt, quer seja, na possibilidade futura de uma *sociedade de trabalhadores sem trabalho*, que reside o limite da convergência entre as expectativas e realidades resultantes de nosso colossal domínio tecnológico-científico da natureza, com todas as implicações supra referidas (automação da produção, manipulação genética, etc.), e a questão propriamente filosófica sobre a qual nos debruçaremos e que agora anunciamos: será que a forma de configuração da vida social moderna, organizada em torno do trabalho, possui relação com a reação contemporânea coletiva do lançamento ao espaço de nosso primeiro satélite, reação plena de significação, segundo Arendt, que considera a *Terra como confinamento*? Quais implicações estão em jogo na passagem do trabalho humano de um mero meio de subsistência e manutenção da vida metabólica, desprezado na antiguidade grega, para o centro das atividades humanas na modernidade? Como explicar este deslocamento assumido pelo trabalho de atividade vil e desprezível na antiguidade, para a atividade central da vida e traço fundamental na caracterização do humano na modernidade? Quais as conseqüências desse deslocamento para a compreensão do *mundo moderno*?⁴

O núcleo de nossa pesquisa pretende investigar as linhas filosóficas que convergem para o *constructo* do tecido argumentativo das respostas de Arendt acerca destas problemáticas, buscando, para isto, centralizar nossos esforços no diálogo crítico que a autora estabelecerá com Karl Marx (1818-1883) em torno do trabalho humano. A questão determinante que subsiste por sob o conjunto destes problemas supra-anunciados, e que consideramos decisiva para a compreensão de nossa preocupante situação atual, portanto meritória de esforço investigativo, consiste em buscar, juntamente com a autora, compreender, por um lado, como uma atividade considerada aviltante e desprezível num dado

³ ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição, revista por Adriano Correia. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 6. (Grifo nosso). Aqui não podemos deixar de referir outro aspecto histórico fundamental, próprio do *mundo moderno* (para esclarecimento do termo consultar a próxima nota de rodapé), que se articula como pano de fundo que compartilha esta agudização da técnica, ou seja, o quadro inovador e radical da banalização da vida com o advento, sobretudo, das várias modalidades de genocídios presentes no horizonte devastador da segunda guerra mundial, especialmente o de caráter anti-semita imposto pelo nazismo, nem tampouco devemos perder de vista o contexto dos totalitarismos de onde emergiu esta brutal forma de violência. Estas referências históricas estão presentes na análise minuciosa feita por Arendt na obra “As origens do totalitarismo”, Ed. Companhia das Letras, 2000.

⁴ Para Arendt existe uma distinção entre *era moderna* e *mundo moderno*: “Contudo, a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas.” ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo 11ª edição, revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p.7.

contexto histórico, mais precisamente na Grécia antiga, passa a ocupar a totalidade da vida social em outro contexto, quer seja no *mundo moderno*, e, por outro lado, o que representaria, em termos de aniquilamento da própria condição humana, caso ocorresse uma situação ainda mais terrível, num futuro hipotético e bastante factível, onde *a técnica retirasse do homem o trabalho*, ou seja, retirasse do homem uma das poucas ocupações que ainda lhe resta numa sociedade massificada e consumista (muito embora essa atividade seja ignóbil, como pensavam os gregos).

Trata-se de um duplo viés motivacional e justificador de nossa empreitada: entender, a partir de Arendt, e nos contornos de seu confronto com o legado de Marx (notadamente no que diz respeito ao trabalho), o *mundo moderno* ou, como estamos mais habituados, compreender aspectos fundamentais da contemporaneidade em curso, na qual estamos todos inseridos, e quais as conseqüências do deslocamento do trabalho e de um *mundo sem trabalho* para a própria condição humana futura.

Para enveredarmos nos meandros filosóficos subjacentes ao conjunto destas problemáticas, partiremos da exposição sobre o trabalho humano na obra *Manuscritos-Econômico-Filosóficos* de Karl Marx, publicado em 1844, examinando o modo como Marx explicita o trabalho humano no seu sentido universal, para depois nos debruçar naquilo que o autor alemão denomina de trabalho alienado ou estranhado. A tese central de Marx é que o trabalho se constitui, num primeiro momento, na atividade central do processo de humanização do homem, processo a partir do qual o homem se afasta da natureza e constrói uma especificidade única na natureza: a sociabilidade humana.

Na seqüência das investigações em torno do tratamento marxiano do trabalho, buscaremos apontar o modo como esta atividade universal e construtora da sociabilidade sofre uma inversão e passa a se constituir, principalmente no interior da sociedade capitalista moderna, numa atividade negadora da humanidade anteriormente conquistada pelo trabalho, denominada negativamente por Marx de trabalho alienado ou estranhado, onde o homem destitui a sua especificidade humana, desrealiza suas potências e se organiza em torno de uma servidão destrutiva e infeliz.

Após estas considerações nos deteremos na análise que Hannah Arendt elabora sobre o trabalho, e para tal escolhemos o lugar privilegiado onde esta temática emerge na obra da autora, quer seja, no capítulo III de *A condição humana*. É neste capítulo, intitulado *Trabalho*, que a autora buscará criticar a concepção de trabalho de Marx, ao mesmo tempo em que passa em revista o modo como o trabalho se tornou determinação central da vida

moderna, consolidando um movimento de deslocamento já iniciado no interior do mundo antigo.

Uma das temáticas referenciais de Arendt ao longo desse terceiro capítulo é a de que a centralidade do trabalho na era moderna é o resultado de um longo processo que remete seus contornos iniciais ao mundo grego, quando ali o trabalho assumia a condição de atividade desprezível, desempenhada pelos escravos, meramente mantenedora dos processos vitais corpóreos, reduzindo o homem a *algo semelhante ao animal doméstico*. As palavras de Arendt conferem peso à degradação humana proporcionada pela atividade do trabalho:

A opinião de que o trabalho e a obra eram desdenhados na Antiguidade pelo fato de que somente os escravos os exerciam é um preconceito 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. Era precisamente com base nisso que a instituição da escravidão era defendida e justificada.⁵

Se o trabalho possui uma dimensão aviltante sob o olhar da antiguidade grega é exatamente por destituir o homem da possibilidade de dispor de si e de seu tempo para o âmbito da ação política, para a participação ativa e direta nos problemas e destinos da coletividade, impedindo o pleno exercício do jogo discursivo onde se constitui em algo diferente dos animais.

A questão central para Arendt, ao longo do capítulo III de *A condição humana* é compreender as condicionantes histórico-filosóficas deste simultâneo rebaixamento da atividade política, denominada pela autora de *ação*, e a paulatina centralidade ocupada pelo trabalho na modernidade, onde alcança o estatuto de categoria fundamental para a compreensão da sociabilidade. Segundo a autora, a visualização dessa centralidade moderna ocupada pelo trabalho ocorre de modo emblemático e contundente na obra de Karl Marx (1818-1883), o que a levará a uma crítica da concepção de trabalho em Marx.

A interlocução de Arendt com Marx privilegia, segundo a autora, a análise do legado de uma das mais elaboradas e amadurecidas compreensões modernas do trabalho

⁵ ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. 11ª edição, revista por Adriano Correia. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 103. É neste sentido que a submissão ao trabalho era algo imposto de forma violenta e representava um duro golpe do destino. Nas palavras de Arendt: “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.” As principais atividades aí referidas como desprezíveis giram em torno daquelas necessárias à produção das condições imediatas de subsistência corpórea, e com o uso do corpo para alcançar este resultado, como agricultura, como também dizem respeito às atividade propriamente voltada para o cuidado com a casa, muito embora a inclusão ou não de outras atividades que mereciam o total desprezo por parte dos gregos, pudessem ser, de tempos em tempos, modificadas.

humano, presente na reflexão do filósofo alemão na sua distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, aspecto central para compreensão tanto da era moderna e dos impasses e paradoxos do mundo moderno. Neste sentido, para Arendt é imprescindível uma análise crítica do legado marxiano para o enfrentamento das problemáticas contemporâneas supra referidas (banalização da vida, consideração da vida na terra como uma prisão, possibilidade de aniquilamento da condição humana, etc.).

É por conta da investigação dessas diferenciações entre trabalho produtivo e improdutivo em Marx que se encontra, segundo Arendt, *a distinção mais fundamental entre trabalho e obra*, o que justifica o direcionamento em nossa pesquisa de uma busca mais pormenorizada da própria centralidade que a atividade do trabalho assume na obra de Marx, para, a partir desta compreensão prévia do modo pelo qual Marx compreende o trabalho, estabelecermos o horizonte dos termos da crítica contundente encaminhada por Arendt contra este legado.

A presente pesquisa, cujos lineamentos fundamentais procuramos apresentar nas considerações supra-referidas, se articula, portanto, centralmente em torno de dois eixos: primeiramente expondo a forma como Marx compreende o trabalho e o modo como expõe sua crítica à sociabilidade moderna, e, em segundo plano, investigando a posição de Hannah Arendt em torno dessa compreensão de Karl Marx sobre o trabalho humano.

Por conta deste embate crítico nossos objetivos se situam diante de dois prismas complementares, um de caráter mais amplo e outro de viés mais específico. Em termos mais gerais nosso objetivo é buscar explicitar o modo como cada autor apresenta sua compreensão do quadro sócio-histórico moderno, ou da era moderna, como sugere Arendt. Isto nos permitirá situar, de um modo mais amplo e indireto, a partir dos autores pesquisados, um conjunto de problemas referenciais de nossa epocalidade em curso, tais como a degradação imposta pelo trabalho alienado, a perda da centralidade da política, o consumo exacerbado, as possibilidades de uma vida sem trabalho, etc. Em termos mais específicos buscaremos examinar o modo como Marx analisa e compreende o trabalho, bem como apresentar a crítica de Arendt à compreensão do trabalho em Marx, servindo-nos, para tanto, da via metodológica que busca preservar a análise imanente de cada autor remetendo os argumentos apresentados a partir do fio condutor interno que os engendrou, e investigando, sempre que possível, os nexos e possibilidades analíticas que cada passagem permite.

Em relação especificamente ao primeiro momento dissertativo, dedicado à Marx, nosso objetivo precípua é explicitar a compreensão marxiana do trabalho humano, enfatizando o caráter constituidor da sociabilidade, apresentado pelo filósofo alemão de forma

fragmentada em obras juvenis como os *Manuscritos econômico-filosóficos*, como também apresentar a grave crítica de Marx à forma como o trabalho humano se constituiu em amplíssima degradação da vida humana, o que, a despeito da distância que nos separa do tempo de Marx, ainda representa um desafio para o mundo contemporâneo.

Já em relação ao segundo momento de nossa pesquisa, dedicado à Hannah Arendt, nosso objetivo será apresentar a crítica da autora alemã ao modo como o trabalho humano foi compreendido por Marx, crítica que se encontra esboçada no capítulo III de *A condição Humana*. Nesse segundo momento da pesquisa é fundamental delimitar um objetivo ainda mais específico, quer seja, *mostrar como a crítica de Arendt à concepção de trabalho em Marx deve ser compreendida de forma mais ampla*, portanto defendemos expressamente que essa crítica não deve ser compreendida apenas nos limites do terceiro capítulo referido, ou seja, nos limites do que a autora expõe em sua crítica ao trabalho em Marx, mas que grande parte de sua crítica ganha robustez e amplitude com *o tratamento complementar da análise da ação* em Arendt, o que será investigado no quarto e último capítulo.

Resta-nos antecipar uma possível indagação supostamente plausível: por que afinal dedicamos uma parte de nossa pesquisa à investigação da concepção marxiana do trabalho ao invés de circunscrevê-la ao conjunto crítico das argumentações arendtianas? A justificativa da explicitação da compreensão marxiana do trabalho nos *Manuscritos* se encontra preservada no alerta de alguns estudos já realizados sobre a crítica de Arendt à categoria trabalho em Marx, onde, segundo a orientação desses estudos, a crítica de Arendt ao conceito de trabalho em Marx estaria equivocada.⁶

⁶ Aqui estamos nos referindo ao artigo de Thereza Calvet Magalhães intitulado *A categoria Trabalho (Labor) em H. Arendt*, in: Revista Ensaio, n 14. p. 131-167. Este artigo se notabilizou na literatura especializada sobre a temática da crítica de Arendt ao conceito trabalho em Marx, tornando-se referência, inclusive para reparação dos erros de tradução cometidos por Roberto Raposo quando do lançamento da primeira edição desta obra para a nossa língua. A clareza, os esclarecimentos, e a densidade analítica fizeram desse artigo num dos estudos mais completos sobre esta temática. Para Thereza Calvet, obra *A Condição Humana* de Hannah Arendt é “uma obra bastante problemática” cheia de equívocos e apropriações indevidas. Um dos traços mais problemáticos é exatamente a compreensão arendtiana do conceito de trabalho em Marx. Apenas para exemplificar uma das diversas passagens em que desnuda a compreensão de Arendt, e busca explicitar aspectos não presentes da crítica arendtiana, Thereza Calvet indaga sobre a incorreção do vínculo estabelecido por Arendt entre a noção de trabalho de Marx com a de Adam Smith: “Quanto a noção de trabalho, todo o problema aqui é que essa noção mudou para os modernos. Foi o capitalismo industrial que deu origem à concepção moderna de trabalho. Apesar da realidade designada pela categoria trabalho ser tão velha como o próprio mundo, diz Marx, a categoria ‘abstrata’ de trabalho é no fundo uma categoria *moderna*, tão moderna quanto as *relações sociais* que deram origem a essa abstração...”. Em seguida Calvet complementa seu argumento: “Seria essa a própria concepção de Marx do trabalho? Marx refere-se aqui à categoria trabalho tal como ela é concebida pela *economia política moderna* e é ainda no contexto de sua análise da produção capitalista que ele estabelece a distinção entre *trabalho geral* abstrato, trabalho que põe o *valor de troca* (uma forma especificamente social do trabalho) e trabalho enquanto *produtor de valor de uso*, ou seja, o trabalho enquanto atividade útil que visa, de uma forma ou de outra, à apropriação das matérias naturais. Apenas este último [trabalho enquanto produtor de valor de uso] é ‘condição natural da existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade

De fato, para Arendt, Marx compreende o trabalho como uma atividade meramente subsistente, capaz de fornecer apenas o suficiente para a reprodução metabólica da vida. Todavia se acompanharmos a própria argumentação de Marx nos escritos juvenis, poderemos inferir um direcionamento mais amplo do trabalho, como algo constituidor do próprio homem, como é evidente em passagens onde Marx indica o refinamento dos sentidos humanos pelo trabalho, ou onde discute, por exemplo, a genericidade do homem e a identifica como a atividade *multidirecional* que o trabalho vai temporalmente assumindo, rompendo assim os limites da mera subsistência vital. É deste modo que Marx pensa o homem no interior de uma processualidade de recuo progressivo das barreiras naturais, sem jamais abdicar de sua dimensão corpórea, onde cada sentido é humanizado a partir da interação com a natureza mediada pelo trabalho, e onde sua própria consciência emerge como resultado tardio desta complexa retro-referência entre subjetividade-objetividade, moldando paulatinamente a si e a natureza.

A dúvida em torno da razoabilidade ou não da crítica de Arendt à Marx funciona como o aspecto estimulador e tensional subjacente à nossa pesquisa que assume o estatuto de fio condutor de toda investigação e pode ser desdobrado em torno das seguintes problemáticas: afinal a crítica de Arendt à Marx está ou não equivocada? O que realmente está em jogo nesta crítica arendtiana? Será que o alegado equívoco de Arendt se justifica ou exige uma consideração mais ampla das questões envolvidas?

A tentativa de resposta para estas indagações nos leva a justificar metodologicamente a última empreitada de nossa pesquisa, levando-nos além da investigação do conceito de trabalho em Marx e em Arendt, ampliando o horizonte investigativo para incluir a compreensão da ação em Arendt. Trata-se aqui de um contorno decisivo frente aos objetivos que nos impulsionam no curso dos nossos esforços, posto que, ao cabo da pesquisa, compreendemos, a partir da maturação adquirida no curso da própria investigação, que o âmbito da crítica arendtiana possui tratamentos muito mais contundentes para a compreensão de nossa epocalidade. Não se trata de uma mera querela filosófica, nem muito menos de um simples equívoco alimentado pelas leituras marxistas distorcidas pelas lentes da crítica arendtiana. Arendt pode, de fato ter cometido erros, aos quais nos reportaremos na conclusão desta pesquisa, mas tais limites não inviabilizam as preocupantes sinalizações serenamente construídas pela autora.

de *mediação* do metabolismo entre homem e natureza, e portanto, da vida humana.” Cf. MAGALHÃES, Thereza Calvet. *A Categoria de Trabalho (Labor) em Hannah Arendt*. in: Revista Ensaio n. 14. São Paulo: Editora Ensaio, 1985. p. 138.

Os lineamentos do quarto e último capítulo buscarão, portanto, indagar as razões pelas quais Arendt critica Marx, e para tanto devemos acompanhar o modo como conceitualmente ela fundamenta seu distanciamento frente à compreensão marxiana do trabalho, da sociabilidade e da própria modernidade. É exatamente no desenvolvimento expositivo do quarto capítulo finalizador desta pesquisa que buscaremos apresentar o arcabouço teórico capaz de dar sustentação e coerência às duras críticas de Arendt tecidas à Marx, como, por exemplo, a *desconsideração marxiana da dimensão humana da ação e do discurso*, meios pelos quais cada homem se revela parte singular da espécie e manifesta a sua pluralidade através da ineliminável condição de agente e falante, compartilhando vivências que constituem sua estória e possibilitando o convívio plural com os demais membros de sua espécie.

Para Arendt, Marx incorre na continuação de um equívoco inaugurado pela tradição filosófica antiga, que, a partir do legado socrático-platônico, que desloca a ação política do estatuto edificador referencial da especificidade humana, posta a partir da ação e do discurso como eixo da vida na *polis*, para o âmbito de uma atividade secundária, desimportante e trivial. Este movimento do qual praticamente toda filosofia política compartilhou, foi seguida e refinada pela sofisticação do aparato teórico marxiano, resultando num perigoso aniquilamento progressivo da convivência humana a partir da ação, lançando o homem na atitude silenciosa e suicida da solidão e do definhamento do espaço público, e sujeitando-o a formas cruéis de manipulação tirânicas, e reduzindo-o a um consumidor compulsivo de veleidades supérfluas.

A saída para o enfrentamento de uma situação contemporânea preocupante e de proporções devastadoras e irremediáveis para humanidade, como, por exemplo, aquelas vivenciadas a partir das trágicas experiências totalitárias ao longo do século XX, bem como da banalização e superficialização da vida, mergulhada nas grades do consumo insano, é, segundo Arendt, o resgate da dignidade da política, reocupando a importância e a legitimidade do espaço público.

Deste modo, somente no convívio plural cotidiano conduzido como primazia e prática recorrente da vida singular de cada ente humano, e no pleno exercício da individualidade revelada a partir da ação e compartilhada com seus pares, é possível desvencilhar o engodo de equívocos propiciados pela tradição e amplificados na modernidade reconduzindo o homem a uma reapropriação de si e reconfigurando o encantamento de fruir de sua natureza finita e imprevisível, ao invés de negá-la em detrimento de uma igualdade manipulatória, instrumental e ficcional.

Como arremate delineador e decisivo desta empreitada que iniciaremos a partir de agora, propomos, como nos parece ineliminável e subjacente aos esforços dos autores aqui apresentados, conduzirmo-nos a partir de uma linha analítica que privilegia o encontro da reflexão filosófica com a vida, com o mundo danificado que nos circunda e nos desafia constantemente, situando nossa pesquisa para além de uma composição meramente conceitual de problemas, ultrapassando o desencontro rotineiro entre pensamento e mundo, e realocando nossas energias numa configuração hierárquica que não nos permita aquiescer e nos silenciar diante de possibilidades tão sérias, e de questões tão desafiadoras.

CAPÍTULO I

O TRABALHO COMO ATIVIDADE CONSTITUIDORA DO HUMANO EM MARX

No início da década de setenta do século XX, o imaginário coletivo orbitava, entre outras questões, em torno das possibilidades postas pelas recentes conquistas espaciais, e era especialmente estimulado pelo lançamento soviético do primeiro objeto lançado pelo homem ao espaço, ao qual nos referimos na introdução desta pesquisa, e, principalmente, pela viagem do homem até a lua ocorrida no final dos anos sessenta.

Existia uma espécie de euforia em torno das infinitas janelas imaginárias abertas por essas conquistas, o que motivou a indústria cinematográfica a explorar o universo ficcional em torno destes eventos completamente desafiadores e enigmáticos para a maioria da população. Em função da euforia e da expectativa gerada por conta destas conquistas, uma série de filmes foram produzidos buscando uma apropriação desta temática em termos de um tratamento cinematográfico, o que, normalmente, desembocava no tratamento exagerado e pueril como de costume é a forma de abordagem analítica vazia e uma estética rebaixada das produções culturais contemporâneas em sua ampla maioria.

No entanto, no início da década de setenta uma proposta buscou inovar sua abordagem cinematográfica deste filão imaginário, e resolveu iniciar sua narrativa a partir de uma cena que procurasse responder a seguinte questão: como foi possível que os primeiros grupamentos humanos, ainda extremamente próximos da animalidade e das impositões naturais, conseguiram chegar até o espaço? Qual terá sido o caminho evolutivo que nossos antepassados longínquos percorreram para deixar a finitude terrestre do solo animal e contemplar as possibilidades infinitas do espaço sideral?⁷

A primeira cena do filme em questão tem o objetivo de responder a estas indagações, e por conta da polêmica em torno da resposta dada pelo autor, e da dramaticidade e efeitos da cena, acabou por quase se sobrepor aos desdobramentos do enredo, se

⁷ O filme que nos referimos é “2001: uma odisséia no espaço”, do cineasta Stanley Kubrick. Faremos alusão descritiva da sequência inicial do filme, conservando os aspectos visuais e analíticos que interessam ao curso de nossas discussões, sem compromisso com a retratação dos detalhes ou elementos plenamente fidedignos da produção original.

transformando numa referência para as discussões que se travavam na época, discussões cujos conteúdos evocam problemas filosóficos relacionados ao tema desta pesquisa, quer seja, o trabalho humano. Por conta desta aproximação entre o conteúdo da primeira cena do filme em questão, e os problemas filosóficos que desenvolveremos ao longo desta investigação, buscaremos reproduzir a primeira cena desse filme, considerada antológica para a sétima arte.

O início do filme se passa numa área quase desértica, com pouca vegetação a indicar a falta de água e poucas condições de sobrevivência para qualquer espécie animal de grande porte. Nestas condições adversas um primeiro grupo de humanóides encontra uma poça quase seca, com água insuficiente para um grande grupo. A alegria da descoberta da poça de água foi interrompida quando um segundo grupo estranho chega e resolve lutar pela água. A luta se desenvolve por algum tempo até que um dos indivíduos do primeiro grupo consegue localizar um osso pontiagudo nas proximidades do confronto, e resolve se defender do ataque dos estranhos, desferindo golpes com o objeto recém encontrado. Para a surpresa de todos, tanto do segundo grupo, como do grupo inicial, os golpes desferidos conseguiram afugentar os membros invasores, causando euforia ao grupo vencedor. Imediatamente os indivíduos do grupo vitorioso se voltam para aquele que desferiu o ataque salvador com o osso em punho, e na comemoração o objeto pontiagudo, representando a primeira ferramenta humana, é lançado para cima e começa a girar no ar.

Neste momento começa, segundo a lógica proposta pelo diretor, a saga evolutiva humana, representada pela utilização da primeira ferramenta. A cena do osso girando passa para o primeiro plano da narrativa visual, ocupando toda tela, e, acompanhada com a trilha musical que caracterizou o filme, criando uma atmosfera tensional a anunciar algo magnífico: o osso lançado ao ar se transforma, por conta dos efeitos especiais, em machado, em seguida o machado se transforma numa lança, esta numa espada, até que toda área da tela escurece por alguns segundos, e eis que uma espaçonave imensa ocupa todo plano visual, e se desloca no espaço a sugerir que a humanidade havia alcançado os espaços celestes, e se lançava agora numa outra odisséia, a odisséia do espaço.

A abordagem cinematográfica do filme referido assumiu explicitamente um viés filosófico para compor o argumento analítico da composição estética da primeira cena do filme, cena que acabou immortalizando o filme muito mais do que o próprio enredo, e esse viés analítico é explicitamente vinculado à Marx. Com efeito, o que inspirou a trama inicial do filme foi uma tentativa de transposição estética do ideário marxiano para tentar ficcionalmente responder a questão subjacente às recentes conquistas espaciais: “como conseguimos chegar ao espaço?”

A resposta à questão “como conseguimos chegar ao espaço?” é o desdobramento de outra questão anterior, também presente na composição da primeira cena do filme, esta sim filosófica: “como nos tornamos humanos?” É através da resposta de Marx a essa segunda pergunta que foi possível se pensar numa cena hipotética que reunisse condições de enfrentar as duas questões simultaneamente. De fato, para Marx, o homem se tornou humano a partir de uma ação (*práxis*) livre e consciente sobre a natureza, denominada por ele de trabalho, uma ação multilateral, isto é, voltada para diferentes objetos da natureza⁸. Essa ação livre e consciente foi desenvolvendo lentamente habilidades e especificidades antes não presentes na vida animal, resultando na novidade do humano a partir do afastamento progressivo (sem a evidente destituição) das determinações meramente animais.⁹

Este longo processo, posteriormente denominado pela literatura evolutiva darwiniana de “humanização” ou “antropogênese”, foi pela primeira vez levado às últimas conseqüências por Marx, ao radicalizar a idéia de Hume “da criação do homem por meio do trabalho humano”¹⁰. Para Marx, esse processo de afastamento paulatino da natureza ocorria cada vez que os nossos antepassados agiam sobre a natureza, modificando-a pelo trabalho, e cada vez que isto ocorria o homem modificava a si mesmo, refinando seus instintos animais, desenvolvendo suas capacidades motoras, intelectivas e criativas, numa marcha complexa, instável e incessante.

⁸ Esta ação multilateral caracteriza o que Marx denomina de “genericidade”, cujo conteúdo e significado serão discutidos no final do primeiro capítulo desta dissertação. Apenas para termos uma noção do significado do conceito de genericidade, basta-nos compreender que, para Marx, o homem é o único animal que desenvolveu uma ação direcionada para vários sentidos. Esta amplitude e multidirecionamento do trabalho podem ser perceptíveis tanto nas atividades a pesca, a caça, o plantio, quanto nos objetos produzidos pelo homem, por exemplo, roupas, armas, utensílios, ferramentas, etc.

⁹ Lukács esclarece que “quando Marx se refere a um constante ‘recoo dos limites naturais’, pretende indicar, por um lado, que a vida humana (e, portanto, social) jamais pode desvincular-se inteiramente de sua base em processos naturais; e, - tanto no plano quantitativo quanto qualitativo - diminui constantemente o papel do elemento puramente natural, quer na produção quer nos produtos; ou, em outras palavras, todos os momentos decisivos da reprodução humana (basta pensar em aspectos naturais, como a nutrição e a sexualidade) acolhem em si, com intensidade cada vez maior, momentos sociais, pelos quais são constantemente e essencialmente transformados.” Cf. LUCKÁCS, György. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da atividade do Homem*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. In: *Temas de Ciências Humanas*, v. IV. São Paulo: Ed. Livraria Editora Ciências Humana, 1978, p. 12.

¹⁰ Hannah Arendt chama atenção para o fato de que “a criação humana por meio do trabalho foi uma das mais persistentes idéias de Marx desde sua juventude.” Segundo a autora “essa idéia pode ser encontrada em variantes diversas no *Jugendchriften*, em que, na “*Kritik der Hegelschen Dialektik*” ele atribui a Hegel.” Mas a própria Arendt corrige e completa a informação anterior, e sinaliza afirmando que “parece que foi Hume, e não Marx, o primeiro a insistir em que o trabalho distingue o homem do animal”, mas “como o trabalho não desempenha qualquer papel importante na filosofia de Hume, esse fato tem apenas interesse histórico; para ele essa característica não tornava a vida humana mais produtiva, mas somente mais árdua e mais dolorosa que a vida do 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. Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição revista. tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 106.

Estes eram os vetores filosóficos que provavelmente sustentavam o embasamento teórico subjacentes à composição da cena inicial acima descrita, onde se pode visualizar plasticamente uma mudança de alguns objetos criados pelo homem através dos tempos (machados, lanças, espadas, etc.), e igualmente supor que tais mudanças implicam em modificações evolutivas de nossos ancestrais, de tal modo que a construção dos objetos pode abstratamente se confundir com o refinamento progressivo de nossos instintos, sentidos, inteligência, memória, etc., e, portanto, representar metaforicamente nossa odisséia humana, ou seja, nossa saga evolutiva a partir do trabalho.

A compreensão da evolução da vida humana a partir do trabalho, presente, sobretudo, nos escritos juvenis de Marx, e de modo mais contundente na obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, foi primeiramente reconhecida como empreendimento filosófico a partir dos trabalhos de Friedrich Engels, companheiro intelectual de Marx.¹¹ Engels, segundo G. Lukács, teve como mérito, entre outras contribuições, explicitar de modo mais detido a tese marxiana da construção do homem a partir da interação como a natureza, procurando evidenciar algumas nuances que só posteriormente, com o desenvolvimento da moderna paleoantropologia, puderam ser corrigidas e aprimoradas. Contudo, os traços mais gerais e o direcionamento central, sugerido por Engels, apontando a ação sobre a natureza e a construção de ferramentas, como motores do processo evolutivo, foram amplamente resguardados pelos estudos subseqüentes, apesar do aspecto sempre lacunar de um conhecimento definitivo sobre a evolução humana, e das controvérsias sobre outros aspectos igualmente importantes nesse processo evolutivo (como por exemplo, a função do imaginário, do raciocínio abstrato, da cultura, da linguagem, etc.) acrescentarem sempre novos

¹¹ De acordo com Lukács “é mérito de Engels ter *posto o trabalho no centro da humanização do homem*. Ele investiga as premissas biológicas do novo papel que o trabalho adquire com o salto do animal ao homem e as vê na diferente função que a mão já desempenha na vida do macaco: ‘ela é usada de preferência para colher o alimento e tê-lo seguro; algo que ocorre já no caso dos mamíferos inferiores pelas patas anteriores. Com as mãos, muitos macacos constroem para si ninhos sobre as árvores ou até como o chipanzé, apendres entre os ramos para refugiar-se dos temporais. Com as mãos agarram bordões para defender-se dos seus inimigos, ou pedras e fruta para bombardeá-los’. Engels observa, todavia, com a mesma precisão que, apesar destes fenômenos preparatórios, *aqui se verifica um salto*, por isso não mais se encontra na esfera da vida orgânica, mas tem lugar uma sua separação de princípio qualitativo, ontológico. Neste sentido, comparando a mão do macaco com a do homem, diz: ‘O número das articulações, e dos músculos a sua disposição geral são, nos dois casos, os mesmos; mas a mão do selvagem mais atrasado pode realizar centenas de operações que nenhum macaco consegue imitar. Nenhuma mão de *macaco jamais produziu a mais grosseira faca de pedra*.’ Engels chama atenção em seguida para o processo extremamente lento através do qual se realiza esta passagem, que contudo, não lhe suprime o caráter de salto.” Mais adiante Lukács complementa: “devemos apenas recordar que Engels, com razão, faz com que *derive imediatamente do trabalho a sociabilidade e a linguagem*.” Por fim, diz Lukács: “Observemos aqui um único momento, ou seja, *que as supostas sociedades animais* (e mesmo a ‘divisão do trabalho’ em princípio no reino animal, *são diferenciações fixadas biologicamente*, como é possível ver com a máxima evidência no ‘Estado das abelhas’. Cf. LUKÁCS, György. *Ontologia Dell’Essere Sociale*. Tradução de Alberto Scarponi. 1ª edição. Roma: Editori Riuniti, 1981. (grifo nosso)

combustíveis para elucidação desta complexa problemática humana, ainda hoje não totalmente resolvida. Ingressemos agora neste universo de questões postas por Marx, examinando mais detidamente a tese central do seu *constructo* teórico a partir do acompanhamento imanente de sua principal referência sobre esta temática: a criação do humano a partir do trabalho, nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*.

1.1 O trabalho como atividade constituidora da sociabilidade

Discutir a atividade humana do trabalho em Marx não significa apenas ingressar no âmbito do rigor conceitual propriamente filosófico de uma reconhecida tradição do pensamento moderno, nem significa tampouco assumir uma das diversas problemáticas expressas no vasto arsenal que a filosofia assume como tarefa desde suas raízes gregas, mas significa, no caso de Marx, buscar a aproximação com uma vigorosa tentativa de responder a uma das mais complexas e fundamentais questões que podem ser formuladas acerca do humano: como se fundou a sociabilidade?

Buscaremos empreender, portanto, neste primeiro capítulo, esforços no sentido de apresentar a resposta de Marx diante do problema da fundação da sociabilidade, ou, o que dá no mesmo, a explicação dos mecanismos possibilitadores da novidade que representa a vida social ou humana frente ao restante da natureza, e para tanto, tomaremos referencialmente a obra *Manuscritos-Econômico-Filosóficos*, um texto juvenil e seminal de Marx, datado de 1844, onde emerge no interior da obra marxiana uma das primeiras discussões acerca da questão da sociabilidade.

Pode-se legitimamente argumentar que o interesse mais imediato de Marx nos *Manuscritos-Econômico-Filosóficos* (doravante referido apenas como *Manuscritos*) não era tanto responder diretamente a indagação do modo como se funda a sociabilidade, mas sim, em termos gerais, compreender aspectos importantes da Economia Política Clássica, principalmente na formulação apresentada por Adam Smith,¹² anotando criticamente as

¹² Os *Manuscritos* se caracterizam em parte significativa do seu corpo interno num levantamento crítico de passagens extraídas do livro *A Riqueza das Nações* de Adam Smith (1723- 1790). Não obstante seu escopo vai além de uma crítica endereçada apenas a Smith, e se torna o texto que “além de estabelecer os fundamentos do pensamento de Marx, representam o primeiro momento de sua crítica à economia política de Adam Smith, J-B. Say e David Ricardo.” Cf. Nota à Edição brasileira dos *Manuscritos* de Ivana Jinkings. In: MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. p. 11. Sobre a importância de Smith, vejamos o que diz Winston Fritsch na Apresentação do volume sobre Adam Smith da coleção Os Economistas da Editora Nova Cultural: “A importância da grande obra de Adam Smith é usualmente definida pelos efeitos de sua influência, como, alternativamente, o marco do início do enfoque científico dos fenômenos econômicos ou a Bíblia da irresistível vaga livre-cambista do século XIX.” Cf.

passagens que permitam um acesso privilegiado rumo à compreensão da dinâmica interna do capitalismo de sua época. A tarefa mesma de explicar a possibilidade da vivência social humana, tarefa enfrentada a partir de diferentes matrizes resolutivas desde o início da modernidade, teria ocupado uma empreitada secundária desenvolvida ao longo dos *Manuscritos*, sem se constituir, no entanto, como um objetivo previamente estabelecido e sistematicamente enfrentado.

Este aspecto inacabado e assistemático dos *Manuscritos* não destitui o estatuto de radicalidade no tratamento de uma nova compreensão do homem e de seu tempo, apresentada por Marx, porém significa que a temática do trabalho emergirá ao longo de passagens mescladas ao desenvolvimento de outras discussões, exigindo que nos debruçemos em momentos mais específicos onde tais problemáticas se apresentam, garimpando e destilando os argumentos decisivos que tais passagens carregam.

O caráter inacabado presente nos *Manuscritos*¹³ também não obstaculariza o fato desta obra carregar em sua exposição momentos marcantes do pensamento filosófico do jovem Marx, constituindo-se num texto de fundamental demarcação do edifício expositivo marxiano. Isto explica as razões pelas quais, aparentemente sem pretensão explícita, Marx analisa a distinção entre a forma como os homens e os animais atuam na busca da satisfação das suas carências, para, em seguida, desembocar na discussão da questão da genericidade do homem, momento em que, pela primeira vez, o trabalho surge como responsável por constituir a própria humanidade do homem, ou seja, sua condição de *ser genérico*. É exatamente essa discussão sobre aquilo que Marx denomina de *genericidade do homem* que acabará por resultar, como veremos, no traço característico que distinguirá o homem dos demais seres vivos, e conseqüentemente instaurando a percepção, já sugerida por Hume,¹⁴ de que o trabalho assumiria o posto de categoria fundadora da sociabilidade.

SMITH, Adam. Tradução de Luís João Baraúna. *A Riqueza das Nações*. In: Os Economistas. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

¹³ Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* são um conjunto de anotações possivelmente sem pretensões imediatas de publicação, e não obstante carregar em sua exposição momentos marcantes do pensamento filosófico da juventude e anteciparem importantes reflexões continuadas até a maturidade, Marx os considerava preparatórios e de caráter investigativo preliminar. O período em que foi escrito, 1844, foi de intensa produção intelectual do autor, momento em que desenvolvia um arsenal conceitual crítico capaz de enfrentar o idealismo hegeliano por um lado, e por outro o materialismo de Ludwig Feuerbach. Entre os textos referentes a este período estão incluso os próprios *Manuscritos* e *a Ideologia Alemã*, preparatórios para empreitadas subseqüentes, e que cumpririam a função de “ajuste de contas” com a jovem esquerda hegeliana liderada por Feuerbach.

¹⁴ Arendt nos alerta para o fato de que “parece que foi Hume, e não Marx, o primeiro a insistir em que o trabalho distingue o homem do animal”. Para a autora, “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.” Cf. ARENDT, Hannah. *Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição, revista por Adriano Correia. São Paulo: Forense,

Dividiremos este primeiro capítulo em dois itens, sendo que no primeiro apresentaremos três questões de onde surgirão os aspectos fundamentais da discussão da categoria trabalho: (i) o problema da objetivação e da alienação, (ii) a distinção entre as formas com que os homens e os animais atuam na satisfação de suas carências e finalmente, (iii) a discussão sobre o caráter genérico do homem.

O primeiro item buscará acompanhar algumas passagens que nos situem no conjunto de problemas específicos que desejamos enfrentar, quer seja, o problema da objetivação e da alienação. Nosso objetivo aqui é mapear o modo pelo qual a problemática do trabalho brota na nascente marxiana, examinando assim a pergunta sobre os fundamentos da sociabilidade, para em seguida, no segundo item deste primeiro capítulo, aprofundar os encaminhamentos marxianos acerca da sociabilidade sob o prisma da humanização dos sentidos humanos pelo trabalho. Iniciemos a discussão do conjunto das problemáticas anunciadas.

Perguntar pela possibilidade da sociabilidade, nos termos impostados por Marx, significa indagar os nexos intrincados da emergência de uma novidade radical na natureza, ao mesmo tempo significa buscar compreender o surgimento da novidade humana, bem como perguntar sobre a gênese do afastamento do homem frente à natureza. Frente esta aludida novidade marxiana caberia a seguinte indagação: como estas questões foram enfrentadas pela tradição moderna anterior à Marx?

O enfrentamento desta problemática foi em grande parte completamente desconsiderado pela tradição filosófica, e em alguns casos de tentativa de solucioná-la, foi assumida uma postura naturalista, adicionada de uma antropologia negativa, muitas vezes culpando o próprio homem, através de uma hipotética essência destrutiva, pelos desatinos e absurdos de uma natureza humana destrutiva. Para parte dessa mesma tradição o problema da antropogênese não recaia nos ombros dos próprios protagonistas, mas antes se constituía num verdadeiro milagre, frente o caráter destrutivo do homem como, por exemplo, em

2010. p. 106. Entretanto é importante anotar o contributo decisivo de Locke para inserção do trabalho como referencial decisivo na compreensão da moderna posição do mercado como forma originária da sociabilidade, inclusive apontando o trabalho individual como fundamento da riqueza e fonte do valor (juntamente com uma parcela mínima da natureza). É exatamente essa compreensão do trabalho e da função originária do mercado instaurando a sociabilidade, o que afastará Locke do estado de natureza hobbesiano, enquanto estado de guerra perene de todos contra todos, onde nem o mercado, nem a ciência, nem a arte floresceriam. Locke, ao contrário, respaldado pelos estudos de Economia Política, postula a modificação do estado de guerra de Hobbes e insere o trabalho como centralidade da vida social através do mercado de trocas. É por isto que Locke defende a criação do Estado como uma instância externa normatizadora da sociabilidade organizada em torno do mercado, entregando ao Direito a defesa da propriedade privada e a regulação das relações mercantis estabelecidas pelo trabalho individual. Cf. TEIXEIRA, Francisco José Soares Teixeira. Economia e Filosofia no Pensamento Político Moderno. Fortaleza: Pontes Editores, 1995. p. 49-61.

Maquiavel¹⁵, onde toda compreensão política se apresenta a partir de uma concepção negativa do homem, e da repetição absurda e pueril dos erros humanos recorrentes na história, ou, por outro lado, situava-se no interior de uma hipótese conjectural, como podemos observar em Hobbes com o recuo a uma natureza humana belicosa e agonal.¹⁶

¹⁵ Maquiavel assume esta tarefa autoral modificando radicalmente o padrão comumente estabelecido para os “espelhos dos príncipes”: ao invés de compor um receituário abstrato de condutas políticas idealizadas e ficcionais, com pouquíssimo valor prático e distante do cenário concreto das intrincadas situações envoltas na rotina administrativa, resolve partir de um reconhecimento tanto dos exemplos históricos passados, colhidos em seus estudos freqüentes da História Antiga e Romana, com o intuito de compreender o comportamento humano nas específicas situações de trato com o poder e a política, como do amadurecimento pessoal refinado ao longo da vasta observação e participação que herdara de suas intervenções no exercício de cargos públicos de confiança. Esta compreensão do humano constitui o ponto-de-partida e a primeira diretriz subjacente ao conjunto das argumentações de *O Príncipe*, sustentando o corpo analítico da obra numa percepção do aspecto deteriorado presente na imensa maioria dos atos humanos, especialmente perceptíveis na atuação dos governantes, de tal modo repetido ao longo dos tempos que pode ser exaustivamente comprovado a partir das narrativas históricas. A reprodução dos casos particulares de simulação, dissimulação, traição, mentiras, subterfúgios e crueldades banalizadas, estabelecem uma possibilidade de padronização da ação humana, sobretudo quando a referência é a atividade política, e quando o pano de fundo se circunscreve à conquista e à manutenção do poder. Deste núcleo seminal da percepção amoral do homem, Maquiavel extrai uma segunda diretriz no *constructo* teórico de *O Príncipe*, componente inovadora para o tratamento das questões políticas: a importância ineliminável dos exemplos passados, revestindo a história como um precioso relicário de narrativas concretas, onde é possível extrair os padrões de condutas, as possibilidades de escolhas, as variáveis ponderáveis e o imponderável elemento surpresa sempre a modificar situações de aparente controle e estabilidade. Essas duas diretrizes máximas de *O Príncipe* desnudam o traçado estabelecido por Maquiavel já nos capítulos iniciais da obra: em primeiro lugar é apresentado um levantamento das possibilidades de configuração do poder, podendo os principados se constituir hereditariamente ou através da conquista, ou ainda um caso misto, como um membro ajuntado a um Estado. Aqui Maquiavel já sinaliza explicitamente seu alvo principal: trata-se de esmiuçar as possibilidades de conquista e manutenção dos principados. Cf. BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

¹⁶ Para tecer as linhas mestras de seu projeto político Hobbes deveria manter uma aproximação com os novos encaminhamentos reflexivos modernos, mas igualmente não poderia descartar os aspectos negativos de uma sociabilidade marcada por relações mercantis que apresentavam o caráter inovador do individualismo exacerbado, colocando cada produtor em oposição direta com todos os demais na defesa incontestada dos seus interesses. Defender um direito divino a partir de um horizonte analítico metafísico-medieval, onde cada realeza legítima sua posse da terra pelo vínculo direto de ascendência com as primeiras famílias cristãs, consistiria em tarefa de fracasso retumbante diante dos novos modos de organização da riqueza social, agora articulada a partir das relações de troca e não como consequência direta da terra. O resultado desta contradição entre a preferência política pessoal de defesa da realeza e o grande jogo de interesses particulares oriundo de uma sociabilidade constituída pela dinâmica mercantil eleva o potencial de radicalidade da saída hobbesiana, lançando o projeto teórico do autor de *Leviatã* a contemplar a dupla exigência de afastamento da metafísica e legitimação racional do absolutismo. Para esta costura teórica delicada de proposta de um novo corpo político que supere as exigências contraditórias de seu tempo, Hobbes procura o distanciamento de uma velha prática metafísica, presente desde as formulações gregas clássicas, postuladas já no próprio projeto político de Platão: a sistemática compreensão da totalidade, ou seja, a consideração do vínculo relacional que a natureza possui com o homem e deste com a política, integrando-os todos numa totalidade intimamente articulada. O caráter vital desta empreitada busca o reforço do fundamento político na distinção eidética, no traço essencial supra-sensível que se apresentava como ser verdadeiro. Em Platão a natureza enquanto *eidós* deve normatizar as relações políticas fundadas pelo filósofo, se apresentando como referencial teórico que o sábio legislador deve assumir construtivamente na elaboração do corpo legislativo e na administração da cidade. Hobbes rejeita esta arquitetônica grega em função, como já apontamos, dos novos cursos assumidos na organização mercantil das relações humanas, lançando a sociabilidade numa incessante luta pelos interesses particulares, o que cria uma instabilidade insustentável para a coexistência comunitária. Este era o perigo iminente a ser superado teoricamente. Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Cabe aqui referir a consultoria de João Paulo Monteiro para este volume dos pensadores, pela clareza e riqueza de indicações históricas da obra do pensador inglês.

É deste modo que procuraremos mostrar ao longo deste capítulo, que a radicalidade e a novidade dos encaminhamentos marxianos consistiu, em parte, em assumir o desafio em elucidar a questão da sociabilidade, ou seja, em compreender como o homem se tornou humano, e que esse desafio se constituiu na centralidade inarredável na arquitetura teórica dos *Manuscritos*, modificando totalmente a forma de compreender o homem, ao mesmo tempo em que permitiu Marx rever criticamente a modernidade e a colocar em xeque quase todas as ilusões pueris da filosofia, sobretudo a aposta moderna de uma saída política para os graves problemas que assombravam a Europa do final do século XIX.

A questão que enfrentaremos neste capítulo resguarda para si, como dissemos a pouco, tanto uma centralidade no interior da obra marxiana, bem como sua resposta representa em parte uma novidade na história do pensamento filosófico: como o homem consegue se constituir homem? Como o homem se distingue dos demais animais? Como o homem engendra as condições do seu afastamento da natureza? Como o homem pode desencadear um processo de ampliação e refinamento de suas potências animais ao ponto de se constituir uma novidade frente ao restante dos demais animais? Para respondê-las temos que acompanhar o curso das discussões de Marx nos *Manuscritos*, por tratar-se de uma obra seminal do autor no que tange ao conjunto das questões referidas. Percorramos inicialmente a gênese das problemáticas sobre a categoria trabalho postas por Marx na fonte juvenil de onde brotam com mais vigor: os *Manuscritos*.

A questão inicial justificadora dos esforços de Marx nos *Manuscritos* era percorrer aspectos significativos da obra de alguns autores da Economia Política ¹⁷, com o claro objetivo preparatório de estudar, maturar sua compreensão sobre pontos teóricos fundamentais presentes, sobretudo em Adam Smith, e para tanto buscou localizar trechos elucidativos e denunciadores de possíveis equívocos desses autores, principalmente passagens que evidenciassem contradições, incompreensões, imprecisões. Os famosos *Manuscritos* consistem num conjunto de anotações de Marx, glosas que buscavam localizar pontos controversos para o enfrentamento teórico da Economia Política.

Marx expressa um descontentamento com o resultado prévio do seu levantamento crítico frente às posições da Economia Política, já que determinados conceitos centrais, tais como, “propriedade privada”, “capital”, “trabalho”, etc., eram referidos sem maiores cuidados expositivos, assumidos como pressupostos para boa parte das conclusões

¹⁷ Ao longo dos *Manuscritos* Marx cita Adam Smith, Jean-Baptiste Say, David Ricardo, Sismonde de Sismondi, James Mill, entre outros, todos eles autores que fazem parte da ampla designação chamada por Marx de “Economia Política”.

apresentadas, mas quase nunca explicados, permanecendo incompreendidos e enigmáticos. Estava evidente, para Marx, a necessidade de reconhecer e enfrentar os desafios lançados pela Economia Política, caso desejasse ir além de seus limites. Acompanhemos Marx na expressão do seu descontentamento com os procedimentos metodológicos da Economia Política smitheana:

A economia política parte do fato da propriedade privada. Não o explica. Concebe o processo material da propriedade privada, como ele ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida lhe servem de leis. Não compreende tais leis, isto é, não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada.¹⁸

O objetivo a ser empreendido para Marx se delineava claramente: superar a postura dogmática da Economia Política, que consistia em não explicar os próprios pressupostos, e para tanto era necessário ir além e desenvolver seu próprio arcabouço teórico. Mas de onde Marx deveria partir para não repetir o equívoco da Economia Política? É exatamente na escolha de seu ponto-de-partida que Marx inova radicalmente frente às tradições filosóficas de sua época, retomadas em parte pelos próprios economistas políticos, que desconsideravam “um fato econômico contemporâneo”, quer seja a própria miséria do trabalhador, fato este empiricamente constatável sem maiores dificuldades, tal era a situação de penúria enfrentada pela classe trabalhadora na época destes escritos. Marx decidiu partir da própria condição desumana dos trabalhadores do seu tempo para evitar o artifício comum, já referido, que consistia no deslocamento da questão para um tempo distante, servindo-se de um recurso analítico pouco esclarecedor de recorrer a um passado meramente conjectural, hipotético. Sobre estas indagações assim se manifesta Marx:

Nós partiremos de um fato econômico contemporâneo. O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens.¹⁹

Esta passagem denota a necessidade de se avaliar o que realmente ocorria no processo de produção de mercadorias, já que, ao término desse processo, o *mundo das coisas* sai engrandecido, valorizado, enriquecido, enquanto que o *mundo dos homens*, o mundo daqueles que construíram a totalidade das mercadorias, aparece, ao final desse processo,

¹⁸Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Raniere. São Paulo: Boi tempo, 2004. p.157.

¹⁹ *Ibidem*. p. 159.

totalmente desvalorizado, desfigurado, aniquilado. Quais seriam, para Marx, as razões da “desrealização” dos trabalhadores? Era preciso, pois, perscrutar os mistérios da inversão da atividade que produzia, simultaneamente, de um lado coisas valorizadas, e por outro, homens miseráveis.

O aspecto central responsável por esta inversão entre os homens e as mercadorias, negando aqueles para afirmar estas, residia no fato, para Marx, de que *o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, se lhe opõe como a um ser estranho, como um poder independente do produtor.*²⁰ Mas qual a razão para o objeto produzido pelo trabalho se opor àquele que o produziu? Será que isto ocorre sempre que o homem precisa produzir algo? Neste momento Marx busca uma forma de adentrar-se ainda mais na interioridade deste fenômeno, e para tanto lança mão da distinção entre objetivação e alienação:

O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é a objetivação do trabalho. A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação. A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador, a objetivação como perda e servidão do objeto, a apropriação como alienação.²¹

Observando mais de perto o modo como Marx nos coloca o problema da objetivação na passagem recém citada, se constata que a objetivação coincide tanto com o momento da realização de uma atividade, como também coincide com o resultado da ação de produção de um objeto. Na medida em que se realiza um trabalho ele se torna objetivo, ou seja, o trabalho se corporifica, torna-se uma *coisa física*. O grande problema verificado por Marx é o estranhamento que ocorre no momento da objetivação, já que aí a realização da coisa equivale à desrealização do homem. Deixaremos para o próximo capítulo uma discussão mais minuciosa sobre essa desrealização do trabalhador, esta perda de si e do objeto construído pelo trabalho. Por hora desejamos marcar o percurso marxiano em direção à postulação do trabalho como atividade gestadora do homem, e é exatamente no interior da discussão sobre o estranhamento do trabalho que brotará a necessidade, em Marx, de debruçar-se mais detidamente na análise da vida genérica, conforme veremos a seguir, elevando para outros patamares a compreensão do trabalho, ampliando as raias da discussão sobre o trabalho para além do significado formulado pela Economia Política, para uma hipótese mais arrojada de concebê-lo como constituidor mesmo do humano, ainda que, numa

²⁰ *Ibidem.* p.159.

²¹ *Ibidem.* p.159.

primeira aproximação, essa hipótese do trabalho como constituidor do ser humano não se apresenta de maneira inteiramente explícita, como veremos mais adiante.

Assim, para dar continuidade e complementaridade às análises referentes ao estranhamento do trabalho, Marx irá indagar-se sobre as diferenças entre as atividades que homens e animais desenvolvem sobre a natureza, buscando descobrir um traço essencial que diferencie os homens dos animais, denominado por Marx de vida genérica. O acompanhamento da análise marxiana da vida genérica ou da genericidade do homem frente os animais, nos possibilitará esclarecer de que modo o homem distanciou-se do restante da natureza, e até que ponto o trabalho foi determinante nesta gênese. Marx assim nos expõe seu conceito de vida genérica:

O homem é um se genérico, não só no sentido que faz objeto seu, prática e teoricamente, a espécie, (tanto a sua própria como a das outras coisas), mas também - e agora se trata apenas de outra expressão para a mesma coisa - no sentido de que ele se comporta perante si próprio como espécie presente, viva, como ser universal, e, portanto livre.²²

O eixo agora, para Marx, passa a ser não mais as condições de desrealização do homem no ato da produção do objeto, mas orbita agora em torno da questão fundamental da busca pela genericidade do homem, em detrimento da particularidade do animal. É exatamente na busca pela resposta do traço distintivo entre homens e animais, ou seja, a busca pela determinação da genericidade, que Marx lançará mão da categoria atividade, afirmando que a chave da compreensão da vida genérica do homem reside no alcance da universalidade da sua ação (ação do homem) em relação ao caráter restrito da ação do animal.

O exame dos aspectos distintivos entre o homem e o restante dos animais partirá, para Marx, da caracterização dos traços comuns entre ambos, para, em seguida descer ao nível da especificidade da relação que o animal possui frente à natureza, deixando por último o arremate que lhe permitirá compreender o traço diferencial fundamental entre o humano e o animal.

A primeira identidade francamente notória entre homem e animal que Marx irá apontar é a dependência de ambos da natureza inorgânica, no sentido de que ambos devem suprir determinadas carências para se manterem vivos, fato que lança desde já a questão da distinção entre homem e animal no interior do seu epicentro, já que, para Marx, *uma vez que o homem é mais universal que o animal, também mais universal é a esfera da natureza*

²² *Ibidem.* p.163.

*inorgânica de que ele vive.*²³ Assim, a identidade da necessidade que possuem, tanto homem quanto do animal, em relação à natureza, para manutenção do metabolismo orgânico, remete prontamente para a distinção fundamental das ações com que cada um intercambia com a natureza, já que o animal o faz de modo menos universal que o homem, como veremos a seguir.

De fato tanto o homem como os animais precisam repor nutrientes necessários à manutenção da atividade metabólica, mas a amplitude com que o homem se serve da natureza, numa dimensão qualitativa e quantitativamente superior à dos animais, abre a possibilidade, para Marx, de apresentar elementos elucidativos que esmiúcem esta problemática, posto que a restrição das porções da natureza inorgânica de que se utiliza o animal indica o limite do seu próprio modo de vida.

Uma formiga, por exemplo, vivencia diuturnamente a atividade para a qual a rígida hierarquia natural assim determinou, podendo esgotar a curta temporalidade de sua existência na restrita trajetória do transporte de folhas para o formigueiro. Assim o é para centenas, milhares de gerações daquela espécie de formigas naquele posto específico que ocupa, experimentando ampliações ou alterações pouco significativas na sucessão dos seus atos. Este comportamento amplamente vinculado às determinações naturais sugere à Marx um radical diferencial entre o modo repetitivo e restritivo com que o animal supre suas carências, e a sintomática elasticidade e variabilidade com que o homem atua no mundo. Parece aí residir o segredo de Minerva da autoconstrução do homem e sua forma inovadora frente aos demais animais existentes. A este respeito nos diz Marx:

A construção prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, ser que considera a espécie como seu próprio ser ou se tem a si como ser genérico. Sem dúvida o animal também produz. Faz ninho, uma habitação como as abelhas os castores as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário para si ou para suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz unicamente sob o domínio da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade.²⁴

A variação do grau de amplitude do uso da natureza com que homem e animal apresentam, lança, para Marx, a necessidade da análise do tipo de atividade com que cada um enfrenta na satisfação de suas carências: o animal age sempre num âmbito muito restrito da

²³ *Ibidem.* p.163.

²⁴ *Ibidem.* p.165.

natureza, limitando-se à resolução de suas carências imediatas, enquanto o homem age de modo muito mais abrangente, não se fixando a mera reprodução das condições de vida.

Marx admite prontamente a maior universalidade da ação do homem sobre a natureza, numa dimensão inimaginável para os animais, mesmo para aqueles de inteligência superior. A formiga só produz na direção biologicamente fixada, como vimos no exemplo do próprio Marx, enquanto o homem produz casas, pontes, armas, arte, etc. É por conta desta específica universalidade contida na ação do homem, que a verdadeira vida genérica do homem se manifesta, para Marx, através da atividade humana, através da ação multivariada do homem sobre a natureza, exatamente porque é no desenvolvimento dessa ação sobre a natureza que o homem desenvolve e manifesta suas múltiplas habilidades, surgindo, ao final dessa atividade multifacética sobre a natureza, como um ser genérico, universal, ao contrário do animal que permanece preso às suas determinações naturais. A este respeito nos diz Marx:

É precisamente na ação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro ser genérico. Tal produção é a sua vida genérica ativa. Através dela, a natureza surge como sua obra, como sua realidade. Por conseguinte, o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem: ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu próprio reflexo num mundo por ele criado.²⁵

Esta passagem recém transcrita guarda em torno de si parte das razões dos nossos esforços até aqui desenvolvidos, e justifica, ao nosso juízo, todo o tratamento que procuramos empreender de rastrear o curso das discussões marxianas nos *Manuscritos* que desembocam na propositura inovadora do trabalho, aqui tomado como *ação sobre o mundo objetivo*, como constituidor da sociabilidade humana, como atividade a partir da qual o homem *se manifesta como ser genérico* do homem, apresentando o caráter universal do homem frente ao caráter particular dos animais, exatamente por conta da universalidade que o trabalho humano alcança, lançando cada vez mais a ação humana a uma vastidão quantitativa e qualitativa impensável e inatingível para os animais. E é por tal importância que devemos nos deter um pouco mais em análise dessa passagem, objetivando explicitar mais detidamente seu conteúdo.

Logo no início da passagem anterior, supra transcrita, Marx nos coloca que *é na ação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como ser genérico*²⁶. Dito desta forma Marx nos indica que a ação sobre o mundo objetivo não se reduz à mera produção de

²⁵ *Ibidem.* p.165.

²⁶ *Ibidem.* p.165.

um objeto construído a partir da ação humana sobre a natureza, mas trata-se, simultaneamente, da realização e expressão da genericidade, já que *o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem*. Se o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem, a atividade do trabalho é a atividade possibilitadora da construção dos objetos que irão tornar a genericidade humana em realidade objetiva, materialmente existente. O trabalho é assim, para Marx, um pressuposto para a genericidade humana, já que modifica a natureza de um modo tal que o objeto construído pelo trabalho *surge como sua obra sua realidade*, portanto como entificador da universalidade do homem, ou seja, de sua genericidade.

Existe ainda um segundo aspecto passível de análise nesta mesma passagem imediatamente supra referida: através do trabalho, através da ação do homem sobre a natureza, o próprio homem, para Marx, surge duplicado de modo real e não duplicado de modo meramente intelectual como na consciência. Isto significa dizer que o trabalho, além de pressuposto da genericidade humana, na medida em que cria os objetos que irão corporificar essa sua genericidade (como vimos no parágrafo anterior), o trabalho permite ao homem exteriorizar a sua genericidade de forma ativa, agindo e moldando a natureza como outro de si, como um reflexo intuído de si mesmo que ao criar o mundo dos objetos pelo trabalho, lança para fora de si o próprio reflexo, duplicando-se de modo real, ativo, através do *mundo por ele criado*. Mas o homem poderia *duplicar-se de modo meramente intelectual*, aprisionado aos próprios pensamentos? Caso não se duplicasse de modo real, caso não lançasse no mundo o seu próprio reflexo através do trabalho, poderia o homem duplicar-se só no pensamento? A resposta a estas questões encontra-se na parte final dessa passagem, no momento em que Marx afirma que o homem não se reproduz somente na consciência, mas ativamente, *duplicando-se de modo real*. Exatamente nesse momento Marx nos apresenta em primeira mão o trabalho como *conditio sine qua non* o homem não poderia objetivar as próprias intuições, os próprios pensamentos, portanto não poderia nem mesmo ser homem, já que tal ser voltado para si mesmo, sem reproduzir-se nos objetos, sucumbiria. Este aspecto central será nossa diretriz no próximo item.

1.2. O trabalho como atividade constituidora da individualidade humana

As dificuldades com as quais um leitor não familiarizado com os *Manuscritos* se deparará ao longo da exposição, residem, em parte, na forma assistemática com que questões

cruciais são ali desenvolvidas, já que Marx não objetivava publicar estes escritos ²⁷. É nesse sentido, como veremos, que uma discussão *complementar* acerca do caráter universal do trabalho, quer seja, a problemática da constituição dos sentidos humanos pelo trabalho, só aparece nos *Manuscritos* como uma exemplificação de outra questão que Marx buscava desenvolver.

Acompanhemos mais de perto o momento de irrupção da discussão do refinamento dos sentidos humanos pelo trabalho nos *Manuscritos*. Marx empreende, no curso das análises do terceiro manuscrito, intitulado *Propriedade Privada e Comunismo*, alguns argumentos caracterizadores da amplitude dos danos causados pela propriedade privada, danos estes que nos tornam *estúpidos e parciais* ao ponto de considerarmos que um objeto produzido pelo homem só nos pertence *quando o temos* ou quando é por nós *diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo, habitado, etc.* ²⁸, em suma, quando o objeto é *utilizado* pelo seu dono. Para Marx, a atribuição da importância de um objeto, considerado relevante somente a partir de sua utilização e no âmbito restrito de sua posse e fruição privada, já nos revela a total ignorância do real significado da produção do objeto. E qual seria a importância do conhecimento do modo pelo qual se produz um objeto, que uma vez reconhecida nos permitiria considerar um objeto nosso, ou seja, reconhecê-lo como produto do trabalho humano, não somente *quando o temos*? É acompanhando a forma como Marx responderá esta questão que migraremos para o interior da problemática do trabalho como constituidor dos sentidos.

Um objeto qualquer produzido pelo homem já remete a vasta cadeia de interação social a qual o homem está submetido, já que não existe uma situação em que o homem isolado seja o único responsável pela criação desse objeto. Isto significa que mesmo no caso limite de um cientista, por exemplo, imerso na solidão do seu laboratório lutando consigo mesmo para a resolução de determinados problemas, mesmo aí existe uma mediação social ineliminável:

Mesmo quando eu sozinho desenvolvo uma atividade científica que raramente posso levar a cabo em direta associação com os outros, sou social, porque é enquanto homem que realizo tal atividade. Não é só o

²⁷ Marx se referia aos escritos que foram reunidos postumamente sob o nome de *A Ideologia Alemã* e a outros mais não organizados por ele em vida para publicação, como escritos que foram deixados à *crítica roedora dos ratos*. Esta famosa alusão de Marx a alguns de seus escritos de juventude evidentemente não lhes retira a imprescindibilidade e a importância fundamenta na compreensão do autor alemão, amplamente reconhecida pela crítica especializada, mas ressaltam o já salientado caráter inacabado e assistemático de alguns desses escritos, notadamente os *Manuscritos*, o que certamente dificulta o leitor pouco familiarizado com a obra de Marx.

²⁸MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Raniere. São Paulo: Boi tempo, 2004. p.197.

material dessa minha atividade – como também a própria linguagem que o pensador emprega – que me foi dado como produto social. A minha *própria* existência é atividade social. Por conseguinte, o que eu próprio produzo é para a sociedade que o produzo e com a consciência de agir como ser social.²⁹

Esta passagem é duplamente elucidativa, e é por conta desta dupla via analítica que a consideramos como ponto de partida para apreciarmos o caráter fundante da sociabilidade que o trabalho assume para Marx, agora aqui investigado no âmbito da constituição dos sentidos humanos: em primeiro lugar Marx aponta claramente o caráter social do trabalho e de toda atividade humana, presente não só no *material* da atividade³⁰, como também em aspectos *subjetivos* presente, por exemplo, no próprio uso da língua em que pensa e se expressa o cientista; em segundo lugar não só o trabalho possui uma dimensão social, mas – e aqui reside a novidade – *a própria existência humana é uma atividade social*. Em que sentido e de que modo a existência é atividade social? Examinemos com cuidado esta determinação do trabalho, já que nos remeterá ao segundo aspecto fundamental do trabalho, quer seja, a própria constituição dos sentidos humanos a partir do trabalho.

Na parte final desta última citação recém transcrita, que ora empreendemos análise, Marx a finaliza afirmando: *o que eu próprio produzo é para a sociedade que o produzo e com a consciência de agir como ser social*. Como podemos ter certeza, diante dos argumentos apresentados por Marx na própria citação, que o que produzimos destina-se à sociedade, e não a nós mesmos? Porque, como nos adiantou Marx, não só o material que empregamos no trabalho é social, como também a própria linguagem foi desenvolvida historicamente pelos diversos grupamentos humanos, e não por um indivíduo isolado. Discutamos mais detidamente este ponto.

Observemos que até este momento a passagem supra mencionada parece se referir ao caráter social do trabalho, mas analisando com cuidado percebemos que Marx amplia ainda mais esse aspecto social do trabalho, e o faz vinculando a própria *consciência como ser social*, como uma espécie de consciência universal *cujas formas vivas são a comunidade real*³¹. Isto significa que, para Marx, não só os materiais utilizados no processo de trabalho são socialmente produzidos, isto é, produzidos a partir de uma cadeia de atividades vinculadas

²⁹ *Ibidem*. p.195.

³⁰ Lembremos que nenhum homem é capaz de dispor, sozinho, de todas as etapas necessárias à produção da sua subsistência. A este respeito Marx se referiu ironicamente à tese da produção social como resultante dos esforços heróicos dos indivíduos isolados denominando-a de “robinsonadas”. Cf. MARX, Karl. *Prefácio à crítica da economia política*. In: Os pensadores. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 3.

³¹ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Raniere. São Paulo: Boi tempo, 2004. p.195.

socialmente entre si, como *a própria consciência é socialmente constituída*³² (e é exatamente neste ponto que emerge o apontamento reflexivo que indica a humanização dos sentidos humanos pelo trabalho), e, juntamente com a consciência, todos os sentidos humanos resultam como um todo a partir da ação livre e consciente do homem sobre a natureza. Ocorre que a propriedade privada subverte esta construção da humanização objetiva e subjetiva do homem, construção essa presente em todos os objetos produzidos pelo homem através do trabalho. É neste sentido que Marx se esforça por denunciar o aspecto depreciativo que a propriedade privada confere à forma como o homem se relaciona com os objetos, lhes atribuindo importância somente na sua posse e/ou utilização.

É no desenvolvimento desta discussão que surge uma das indicações mais inovadoras e referenciais do caráter filosófico do trabalho em Marx, não no sentido de apontar a novidade da tese de que o trabalho construiu o homem,³³ mas no sentido de que se este afastamento da natureza se deu pelo trabalho, significa que não só a consciência é resultado deste processo contínuo, como também os próprios sentidos humanos tiveram de experimentar igualmente as mesmas etapas processuais de maturação, tornando-se condição fundamental da lenta formatação de nossa antropogênese. Neste sentido nos esclarece o próprio Marx:

A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos *humanos*; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado humano tanto *subjetiva quanto objetivamente*. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu objeto se tornou um objeto social, humano, proveniente do homem para o homem.³⁴

Cumprido destacar aqui um aspecto nuclear da passagem agora apresentada, qual seja, o momento onde Marx afirma que a emancipação dos sentidos humanos se dá pelo fato

³² A este respeito Lukács irá discorrer mais detidamente na sua obra *Ontologia do Ser Social*. Numa síntese dos resultados de sua *Ontologia*, sobre a qual nos referiremos mais adiante (p. 45), Lukács adverte para os perigos de uma compreensão reducionista desta importante conquista do pensamento marxiano: “Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada de análogo. Todo existente deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz a duas conseqüências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico; em segundo lugar, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: “formas do existir, determinações da existência”. Essa posição radical - também na medida em que é radicalmente diversa do velho materialismo - foi interpretada, de diferentes modos, segundo o velho espírito; quando isso ocorreu, teve-se a *falsa idéia de que Marx subestimava a importância da consciência com relação ao ser material*. Cf. LUKÁCS, Gyorgy. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, in: Revista “Temas de Ciências Sociais”, v. IV. São Paulo: Ed. Livraria Editora de Ciências Humanas, 1978.

³³ *Ibidem*. p.197.

³⁴ *Ibidem*. p.98. (grifo nosso)

desses sentidos e propriedades terem se tornados humanos, tanto subjetiva quanto objetivamente. É evidente e marcante, no nosso modo de compreensão, um duplo aspecto implícito que essa passagem comporta: por um lado podemos inferir que se os sentidos se tornaram humanos é porque antes não eram, e, por outro lado, se os sentidos se tornaram humanos existe um mediador desta viragem humanizadora. Examinemos mais detidamente esses aspectos implícitos aqui referidos.

Se tomarmos o pensamento e os sentidos humanos como o resultado de uma ação de longo prazo do homem sobre a natureza, de tal modo que essa ação modifique paulatinamente o simples modo natural de funcionamento do pensamento e dos sentidos presente nos animais, o que teríamos ao final deste lento processo de aprimoramento do pensamento e dos sentidos seria a novidade que o humano carrega consigo e o difere do restante da natureza: não só os sentidos, mas também o próprio pensamento carregariam consigo a marca ineliminável da ação objetiva que os constitui. É neste sentido que, para Marx, *compreende-se que o olho humano frui de forma diversa da que o olho rude, não humano; o ouvido humano diferentemente da do ouvido rude etc.*, e também se compreende porque *o olho se tornou olho humano da mesma forma que seu objeto se tornou social.* O arremate de Marx para esta questão amplia ao máximo o processo de construção do próprio homem como resultado do lento processo histórico de construção dos objetos:

O homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto humano ou homem objetivo; isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto social para ele, em que ele próprio se torna ser social, assim como a sociedade se torna ser para ele neste objeto.³⁵

Façamos uma análise mais detida visando à clarificação das indicações referidas por Marx nesta última passagem citada. Quando Marx afirma que *o homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto humano ou homem objetivo*, nos parece compreender que se o homem construísse os objetos tal qual o faz o restante da natureza, o homem *se perderia em seu objeto*, ou seja, o homem se confundiria com o objeto construído pelo trabalho, por conseguinte não teria aprimorado seus sentidos animais, nem teria desenvolvido seu pensamento, estabelecendo uma relação instintiva, meramente natural, ou seja, amplamente dominada pelas leis da natureza, uma relação não consciente com o objeto. O homem estaria deste modo *perdido em seu objeto*, ou seja, não teria ultrapassado o limite da animalidade, da instintividade que marca as relações naturais.

³⁵ *Ibidem.* p. 91.

Por que então o homem não se perde em seu objeto? É por isto que Marx, seguindo nossa linha interpretativa, responde esta indagação que subrepticamente põe para si afirmando que o homem não se perde em seu objeto somente se *este lhe vem a ser como objeto humano ou homem objetivo*, ou seja, somente se o homem construir esse objeto de uma forma distinta do modo como os animais se utilizam para construir os seus objetos, considerando aqui os casos existentes na natureza de animais que constroem objetos ³⁶. O animal não se reconhece no objeto, ou dito de outro modo, o objeto construído pelo animal é uma objetivação que não o afasta da natureza, não o modifica nem no âmbito dos sentidos, nem na forma de se apresentar o seu pensamento. O homem, para Marx, não se perde em seu objeto porque *este objeto é humano, carrega uma marca humana que o diferencia dos demais objetos construídos por outros seres vivos*, e esta determinação é exatamente a construção do objeto e de si mesmo quando constrói o objeto. É por isto que Marx considera que não nos perdemos no objeto se este objeto vem a ser *objeto humano ou homem objetivo*, ou seja, o objeto construído pelo homem é a própria realização do caráter humano do homem, daí porque se apresenta não só como objeto humano, mas também como *homem objetivo*, homem cuja forma efetiva de autoconstrução é o objeto.

O objeto construído pelo homem, se o considerarmos no interior da análise marxiana, não se apresenta como uma construção humana banal, um simples objeto produzido que não se traduz em qualquer modificação da minha realidade objetiva, ao nível dos sentidos, nem subjetiva, ao nível do pensamento, mas sim como *objeto que emerge de uma atividade que impulsiona a unidade entre subjetividade e objetividade*, portanto como *objeto humano*, ou como *homem objetivo*. É por isto que, segundo Marx, “não só no pensar, portanto, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” ³⁷. Nas palavras de Marx:

Conseqüentemente, quando, por um lado, para o homem em sociedade a efetividade objetiva se torna em toda parte efetividade das forças essenciais humanas, enquanto efetividade humana, e, por isso, efetividade de suas próprias forças essenciais, todos os objetos tornam-se a objetivação de si mesmo para ele, objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos seus, isto é ele mesmo torna-se objeto.³⁸

³⁶ Poderíamos pensar aqui em diversos casos de animais que constroem objetos de forma meramente natural “muda”, “em-si” ou de forma a se perder no seu objeto, como, por exemplo, os castores, o joão-de-barro, etc., não emergindo desta relação como algo distinto da própria natureza. O próprio Marx relaciona o caso da abelha no capítulo V do livro I do Capital que voltaremos a mencionar.

³⁷ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Raniere. São Paulo: Boi tempo, 2004. p. 110.

³⁸ *Ibidem*. p. 110.

Todas as vezes que agimos na natureza, modificando-a pelo trabalho, agimos também sobre nossa própria corporeidade, efetivando-a objetivamente, alterando-lhe a forma originária conferida pelo processo evolutivo natural e deste modo modificamos nossa própria configuração objetiva no nível do pensamento e dos sentidos, portanto *nos construimos como individualidade humana*. Assim, para Marx, o ver o ouvir e todos os outros modos de interação corpórea com o mundo são incessantemente solicitados e desafiados a um refinamento progressivo de sua condição meramente animal, confirmando uma individualidade que se afirma e se reconhece no trato com o objeto. É neste sentido que o objeto se constitui a um só tempo uma novidade tanto no aspecto material no sentido de uma conjugação inovadora de partes da natureza,³⁹ como, por outro lado, representa a realização das potências efetivadas e modificadas daquele que o produz. É neste sentido que Marx tece a seguinte análise:

Cada uma das suas relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos de sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento objetivo, ou no seu comportamento para com o objeto, a apropriação do mesmo, a apropriação efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltipla quanto múltiplas são as determinações essenciais e atividades humanas), eficiência humana e sofrimento humano, pois o sofrimento humano, humanamente apreendido, é autofruição do ser humano.⁴⁰

Nesta passagem acima transcrita podemos comprovar o desdobramento do núcleo argumentativo fundamental que procuramos explicitar: os sentidos humanos, os afetos humanos individuais e sociais, presentes como aspectos constituidores simultaneamente dos *órgãos da individualidade* e dos *órgãos comunitários*, exemplificados em *cada uma das relações humanas com o mundo*, tais como ver, ouvir, sentir, pensar amar, são *no seu comportamento com o objeto a apropriação da efetividade humana*. Novamente aqui se expõe o argumento nuclear da autoconstrução humana pela via da efetividade da apropriação do objeto, numa relação onde se transmuda, pela via da ação produtiva, isto é, do trabalho,

³⁹ Pensemos aqui, a título de ilustração, na novidade que representa um rude machado construído por nossos ancestrais mais distantes no tempo, e pensemos na diferença ontológica existente entre as partes constitutivas no modo em que se encontram na natureza e a diferenciação da sua forma acabada através do trabalho. A madeira, a pedra e o cipó podem encontrar-se com certa abundância na natureza de forma isolada, mas a combinação destas objetividades no formato final do machado rudimentar representa o ponto de chegada de um processo de interação com a natureza através do trabalho, que implica, por exemplo, no aguçamento dos sentidos envolvidos (tato, visão, etc.) e do pensamento (abstração, memória, concentração, percepção espacial, etc.) como um todo.

⁴⁰ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Raniere. São Paulo: Boi tempo, 2004. p. 108.

tanto a compleição originária da natureza como a feição humana do homem.

É exatamente o caráter multilateral, multifacetado que a ação humana apresenta no interior do processo de construção dos mais variados objetos, é exatamente por conta das múltiplas variabilidades de formas e materiais que esses objetos assumem a partir da ação humana, que se desenvolve o refinamento progressivo do conjunto amplíssimo das habilidades humanas, e com elas emergem as várias facetas possíveis da corporeidade transformada por essa ação.

Marx se utiliza ilustrativamente dos verbos referenciais de nossas ações sobre o mundo, como modo de indicar que tais conjugações encerram em si o próprio estatuto da auto-realização através da efetivação do objeto. É neste sentido que, para Marx, ver, sentir, amar, pensar, ouvir, cantar, bailar, ou seja, o conjunto de nossas exteriorizações frente ao mundo e frente aos outros, traduz a dupla determinação simultânea de se afirmarem tanto como formas corpóreas da nossa individualidade, tanto como resultado ou expressão da relação efetiva direta ou indireta com o objeto.⁴¹

Esta crescente variabilidade da ação ao longo do curso histórico-temporal vai caracterizar, para Marx, a distinção fundamental entre o humano, que amplia de modo crescente sua ação no mundo objetivo, tornando-a cada vez mais multilateral e complexa, e os demais seres que ainda se mantêm presos aos moldes naturais da mera subsistência e da procriação, talhadas na tríade *comer, beber e procriar*, apontada por Marx. Esta discussão do traço característico da humanidade do homem é designada por Marx de “genericidade”, e dada sua importância na complementação conclusiva da idéia marxiana da autoconstrução humana pelo trabalho, devemos pô-la em relevo, evidenciando seu traçado interno como apresentado nos *Manuscritos*. Antes, porém, de posse dos encaminhamentos até aqui referidos, reconhecendo no que foi até aqui apresentado como lineamentos que nos permitam compreender aspectos decisivos da posição de Marx em torno do trabalho, podemos formular uma questão pertinente com os objetivos que orientam nossa investigação, na direção de uma consideração mais ampla do legado de Marx: o que aconteceu com o legado marxiano no decorrer do século XX? Como foi recepcionada a compreensão do trabalho como atividade estruturadora do humano? Para encaminharmos uma abordagem analítica que contemple tais problemas, recorreremos a György Lukács, filósofo húngaro estudioso do legado de Marx

⁴¹ É por isso que a enumeração da ação humana assume uma vastidão de possibilidades (ver, ouvir, pensar, caçar, pescar, dançar, amar, etc.) ante a mesma teia de possibilidades que se apresenta na construção do mundo objetivo. Se pensarmos no refinamento no nível de concentração necessário na construção de um rude machado de pedra para o momento histórico ulterior de construção de um mesmo machado feito com ferro, podemos dimensionar, no mesmo intervalo, o necessário aprimoramento do controle motor, visual, etc. que a ferramenta mais sofisticada potencialmente exige.

responsável direto pelo reconhecimento da centralidade do trabalho como fio condutor do *constructo* teórico marxiano.

1.3 Lukács e o trabalho como fundamento ontológico da sociabilidade

O século XX recebeu de modo bastante controverso o legado teórico de Marx, tanto no interior da tradição marxista, como nos autores próximos a essa tradição, mas que consideravam criticamente o legado do velho Marx. Várias razões podem ser referidas para buscar uma resposta para o amplo quadro de enfrentamentos desencadeados ao longo do século passado, no entanto nos ateremos a três razões fundamentais que nos permitirão compreender os desdobramentos subseqüentes do debate em torno da teoria marxiana, à luz da figura referencial de György Lukács, referencial exatamente por recolocar o trabalho no centro do debate contemporâneo, ocupando por várias décadas um caloroso envolvimento dos mais diferentes matizes filosóficos: de um lado, temos *um fator de ordem acadêmica*, ou seja, a descoberta no final dos anos quarenta do século passado, dos escritos juvenis de Marx, entre os quais se encontram os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, objeto de apreciação nos itens anteriores deste capítulo, cujo conteúdo apontava a centralidade do trabalho na arquitetura marxiana; de outro lado se encontram pelo menos *duas determinações históricas* a fomentar as calorosas controvérsias teóricas em torno do trabalho, quer sejam, os grandes confrontos bélicos e as experiências totalitárias vivenciadas nesses confrontos, como também as mudanças radicais que o capitalismo experimentou no pós-guerra.

No centro deste furacão de mudanças dramáticas do ponto de vista dos acontecimentos históricos, com duas grandes guerras mundiais, regimes totalitários, atrocidades inimagináveis, extermínios em massa, com a completa destruição de parte significativa do espaço geográfico, econômico, e cultural da Europa, se situa a figura emblemática de Lukács, tentando de um lado afastar as interpretações positivistas da obra de Marx ⁴², e de outro tentando rearticular um fio condutor do *constructo* marxiano capaz de

⁴² Ruy Fausto se refere a Kautsky como exemplo de uma leitura “positivista” da obra de Marx, nos seguintes termos: “Tentando proceder a um balanço, um esquema da história negativa (negativa no sentido pejorativo) da dialética, caracterizando o modo como foi lida e identificando respostas que se deram a estas leituras, a gente teria mais ou menos o seguinte. Da morte de Marx até à segunda guerra mundial, verificar-se-á uma falsa leitura que, grosso modo, se poderia chamar positivista. Isto talvez seja um pouco vago, mas não vejo outra designação melhor. Exemplo desta leitura positivista de Marx são certos textos de Kautsky. (Positivista aqui é no sentido de que se tentava ler Marx a partir de critérios gerais das ciências não dialéticas. Este é o caso de um manual de exposição de O Capital, em que ele [Kautsky] tenta mostrar que a vantagem da teoria marxista do valor é que ela permitiria medir valor. As outras teorias não permitiriam, daí a insuficiência delas. Evidentemente isto é um equívoco. Nos textos sobre a história, também de Kautsky, iremos ter um modelo bastante determinista, mesmo fatalista, dentro do qual o marxismo se constituiria numa ciência pretensamente despida de valores, até mesmo

enfrentar teoricamente a avalanche de acontecimentos trágicos que assombravam tanto o homem comum como os intelectuais da época.

É Lukács quem vai participar decisivamente da tentativa de resguardar o legado marxiano, e de defendê-lo do definhamento interno presente nos congressos internacionais⁴³ marxistas, e das críticas externas que vão progressivamente acusando a teoria marxiana como um todo, em muitos casos responsabilizando-a diretamente por conta dos acontecimentos históricos tragicamente vivenciados por amplas parcelas da população européia e, em parte, mundial.

A tarefa de Lukács de reconstrução do legado marxiano, tem início quando se depara com a participação direta no manuseio do inédito material referente ao período juvenil de Marx, participando da compilação para publicação de trabalhos totalmente desconhecidos da comunidade acadêmica, abrindo espaço para a compreensão dentre outras questões, de como se deu a gestação e a maturação do pensamento de Marx a partir da crítica à Hegel, à Feuerbach, e à Economia Política, sobretudo aos seus autores seminais, tais como Stuart Mill, Adam Smith e David Ricardo, e, principalmente a função estratégica e convergente desempenhada pela categoria trabalho ao longo da produção teórica marxiana, atuando, segundo a apreciação de Lukács, como um fio condutor a atravessar o vasto acervo reflexivo de Marx, conferindo-lhe coesão, coerência e unidade.

A descoberta das referências juvenis de Marx ao trabalho permitiu a Lukács entender a amplitude da crítica marxiana ao capitalismo, principalmente em função dos aspectos desumanizadores provocados no homem por conta da categoria que complementa a análise filosófica do trabalho em Marx: o trabalho alienado ou estranhado.⁴⁴ Estava claro,

de valores pressupostos. É ainda o modelo de uma ciência objetivista, positivista, no sentido mais elementar, que aparece diante de um objeto concebido à maneira de um objeto material.” Para Ruy Fausto a guinada marxista de Lukács se dá exatamente para rechaçar estas interpretações reducionistas da obra de Marx, e o lugar desta defesa é a obra *História e Consciência de Classe*, escrita pelo filósofo húngaro em 1923. A este respeito Ruy Fausto afirma que “A obra do Lukács marxista (...) nasce em grande parte marcada, em particular em História e Consciência de Classe, pelo esforço de responder a este marxismo de tipo positivista. Cf. FAUSTO, Ruy. As Diversas Leituras de Marx. In: Série Estudos e Pesquisas, v. 18. (mimeo). Mestrado em Sociologia, UFC, 1990. p. 16.

⁴³ No mesmo texto recém referido, Ruy Fausto comenta a existência da primeira leva de “falsas leituras do marxismo”, aludindo ao início do século XX até o advento da III Internacional, devido, sobretudo, a alguns textos de Engels. Neste sentido ele nos esclarece que “este tipo de leitura [dos autores da III Internacional] segue, pelo menos em alguns aspectos, os textos de vulgarização de Engels, muito daquilo que aparece no Anti-Düring, no seu livro sobre a filosofia alemã, entre outros, onde é visível uma *tendência cientificista*. Por exemplo, quando ele escreve Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã que a dialética consiste em considerar todas as coisas no seu nascimento, crescimento, e morte (...) a gente tem um exemplo de como a dialética, neste caso, não só se *cientificiza, se positiviza, mas também se banaliza inteiramente*. Ibidem, p. 15 (grifo nosso).

⁴⁴ Um dos aspectos centrais dos *Manuscritos* é discutir o fenômeno da inversão do aspecto positivo do trabalho que ocorre no interior da sociabilidade capitalista, isto é, a simultânea perda do objeto, de si mesmo e da genericidade humana, e o espraçamento deste fenômeno para o interior da maior parte das relações humanas,

para Lukács, que o elemento resolutivo de Marx não era gnosiológico ou economicista, mas ontológico, nos termos de uma ontologia distinta da tradição metafísica, porque não aponta para estruturas atemporais, nem manifesta apreço por quaisquer das conquistas advindas da tradição essencialista, mais, sobretudo por apontar a compreensão do homem como ser específico frente aos demais seres da natureza, por se caracterizar no resultado de uma construção social, cuja dinâmica instauradora desta sociabilização progressiva é exatamente representada pela ação sobre a natureza, ou seja, pelo trabalho enquanto atividade universal *impulsionadora* do processo de construção do homem como *ser social*. Iniciemos nossas considerações analíticas conceituais sobre o filósofo húngaro.

notadamente no âmbito da política, da moralidade, da ciência, da arte, enfim para o conjunto do que Marx denomina na *Ideologia Alemã* por “representações humanas”. Existem dois modos distintos de designar este fenômeno social que ocorre, sobretudo no interior do capitalismo, cada um deles apropriado de acordo com a preferência das duas traduções portuguesas referenciais dos *Manuscritos*: alienação ou estranhamento. A designação de “alienação” decorre da tradução portuguesa (de Portugal) de Artur Morão, baseada na seleção dos escritos de juventude de Marx, organizada por T. B. Bottomore, precedida por um prefácio de Erich Fromm, e data de 1975. A designação de “estranhamento” consolidou-se, sobretudo, a partir da tradução diretamente do alemão de Jesus Ranieri, e data de 2004. Nós optamos por acatar a expressão “alienação” por entendermos que já se encontra consolidada há algum tempo como referência crítica deste fenômeno de múltiplas perdas, e principalmente por referir diretamente a uma noção direta de perda que o termo encerra em si, próxima de uma expressão mais reconhecida e inteligível de nosso vocabulário, primando assim por uma clareza mais delineada. Consideramos o debate em torno da escolha adequada da designação deste fenômeno sem maiores desdobramentos ou implicações que comprometam a plena compreensão do que está em jogo, visto que é por demais contundente a explicação de Marx das características ou determinações que o trabalho humano assume no interior do modo de produção capitalista. Se tivermos a compreensão dos aspectos críticos aludidos por Marx, o uso do termo, no nosso modo de compreender a questão, não será determinante, o que nos permite optar pelo uso de uma expressão mais consagrada na literatura filosófica, e, a nosso ver, mais clara. Não obstante nossa escolha por “trabalho alienado” ou “alienação do trabalho”, sabemos que a recente literatura marxista tem preferido o termo “trabalho estranhado”, ou “estranhamento do trabalho”, e por conta desta aceitação reproduziremos as razões de tal escolha. Sobre as razões desta alegativa, Jesus Ranieri assim as justifica: “Em primeiro lugar, é preciso destacar a distinção sugerida nesta tradução, entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*), pois são termos que ocupam lugares distintos no sistema de Marx. É muito comum compreender-se por *alienação* um estado marcado pela negatividade, situação que só poderia ser corrigida pela oposição de um estado determinado pela positividade emancipadora, cuja dimensão seria, por sua vez, completamente compreendida a partir da supressão do estágio alienado, este sim aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*. No capitalismo, os dois conceitos estariam identificados com formas de apropriação do excedente de trabalho e, conseqüentemente, com a desigualdade social, que aparece também nas manifestações tanto materiais quanto espirituais da vida do ser humano. Assim, a categoria alienação cumpriria satisfatoriamente o papel de categoria universal que serve de instrumento para a crítica de conjunto do sistema capitalista.” Na seqüência destes argumentos recém citados Ranieri arremata seus argumentos favoráveis ao uso da expressão estranhamento do seguinte modo: “Na reflexão desenvolvida por Marx não é tão evidente, no entanto, que esse pressuposto seja levado às últimas conseqüências, pois os referidos conceitos aparecem com conteúdos distintos, e a vinculação entre eles, geralmente sempre presente, não garante que sejam sinônimos. E é muito menos evidente ainda que sejam pensados somente para análise do sistema capitalista. *Entäusserung* [alienação] significa remeter fora, extrusar, *passar de um estado a outro* qualitativamente distinto. Significa, igualmente, despojamento, realização de uma ação de *transferência*, carregando consigo, portanto, o sentido da *exterirização* (que, no texto ora traduzido é uma alternativa amplamente incorporada, uma vez que sintetiza o movimento de *transposição* de um estágio a outro de esferas da existência), momento de *objetivação* humana no trabalho, por meio de um produto resultante de sua criação. *Entfremdung*, ao contrário, é objeção sócio-econômica à realização humana, na medida em que veio, historicamente, determinar o conteúdo do conjunto das exteriorizações - ou seja, o próprio conjunto de nossa socialidade - através da apropriação do trabalho assim como a determinação dessa apropriação pelo advento da propriedade privada.” A este respeito conferir a Apresentação de Jesus Ranieri aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* da Editora Boitempo, de 2004.

Foi Lukács, como afirmamos a pouco, o primeiro a apontar e a insistir na existência de uma compreensão ontológica em Marx como o centro estruturante de sua filosofia, principalmente a partir das publicações póstumas tardias das obras juvenis de Marx, assumindo para o trabalho o estatuto de uma atividade que canaliza a centralidade analítica do edifício teórico marxiano. Seguindo as indicações de Friedrich Engels, Lukács adverte que o aspecto determinante do pensamento de Marx consiste numa compreensão do significado assumido pelo trabalho no afastamento lento e progressivo das determinações animais, o que tardiamente resultou na especificidade humana frente à natureza.

Objetivamos aqui configurar, de modo não exaustivo, a apresentação de algumas conquistas teóricas decisivas na construção do aparato analítico lukacsiano, no que diz respeito a uma compreensão abrangente do modo pelo qual o trabalho se encontra inserido no amplo movimento de consideração ontológica, de modo a nos permitir visualizar os contornos de sua proposta investigativa no sentido de uma ontologia do ser social, onde o trabalho, entre outras categorias, assume função referencial.

Desenvolveremos esta investigação tomando como ponto de partida um artigo da maturidade intelectual de Lukács, escrito depois da publicação da *Ontologia do Ser Social*, originariamente preparado para uma conferência não realizada, e dedicado prioritariamente à apresentação sucinta do significado geral do seu projeto ontológico e da justificativa de uma compreensão ontológica da obra de Marx. Esse artigo contém o mérito, apesar do caráter sumário e esquemático, apontado pelo tradutor, de “fornecer uma síntese do trabalho ontológico de Lukács, além de ser um dos poucos textos relativos a este trabalho que o próprio autor revisou para publicação.”⁴⁵

A questão inicialmente proposta por Lukács é apresentar, nos estritos limites de uma conferência, *os princípios mais gerais deste complexo de problemas*, problemas que dizem respeito ao próprio enunciado do tema da conferência, a saber, *as bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*. Para a apresentação, ainda que sucinta, desse tema,

⁴⁵ Reproduziremos aqui a íntegra da nota de rodapé da tradução de Carlos Nelson Coutinho, por considerá-la esclarecedora e elucidativa: “O texto aqui traduzido, redigido no início de 1968, como base para uma conferência que deveria ser apresentada no Congresso filosófico mundial realizado em Viena (mas ao qual Lukács não pôde comparecer), foi publicado em 1969, em húngaro, sendo depois editado em alemão (1970) e em italiano (1972). O texto se baseia na chamada “grande” *Ontologia*, cujo manuscrito estava, na época, em fase de acabamento. Sabe-se, contudo, que – após a conclusão desse primeiro manuscrito e insatisfeito, com seus resultados – Lukács empreendeu a redação de uma nova versão, conhecida como “pequena” *Ontologia* (ou também como *Prolegômenos*), na qual trabalhou até sua morte, ocorrida em junho de 1971. [Cf. István Eorsi, “The story of a posthumous work (Lukács Ontology)”, in *The New Hungarian Quarterly*, XVI, n° 58, Summer 1975, pp. 106-108.] Apesar do seu caráter necessariamente sumário e esquemático, a presente conferência tem o mérito de fornecer uma síntese do trabalho ontológico de Lukács, além de ser um dos poucos textos relativos a este trabalho que o próprio autor revisou para publicação. Tradução de Carlos Nelson Coutinho.

Lukács adverte para uma dupla dificuldade: por um lado a dificuldade se situa ante a necessidade de se fornecer “um panorama crítico do estágio atual da discussão sobre o problema, e por outro caberia iluminar o edifício conceitual de uma nova ontologia, pelo menos em sua estrutura fundamental.”⁴⁶ O autor alega que “para tratarmos de modo mais ou menos satisfatório da segunda questão, teremos de renunciar a abordar – mesmo que sumariamente – a primeira.”⁴⁷

O argumento da renúncia de Lukács em não discutir os vários projetos ontológicos, por absoluta desproporção da magnitude do empreendimento em face do caráter restrito de uma exposição nos moldes de uma conferência, contém um indicativo que nos parece relevante ante as implicações que apresenta: para Lukács as tentativas de construção de reflexões ontológicas, amplamente revigoradas ao longo das últimas décadas do século XX, são insuficientes e carregam consigo sérias dificuldades. A este respeito vejamos o que nos diz Lukács:

Tampouco nos ocuparemos, neste local, das tentativas ontológicas das últimas décadas. Limitar-nos-emos a declarar simplesmente que as consideramos como extremamente problemáticas, bastando-nos recordar os últimos desenvolvimentos de um conhecidíssimo iniciador dessa corrente, como Sartre, para que fiquem registradas, quando menos, tal problemática e tal orientação.⁴⁸

O interessante aqui não é apenas salientar o caráter problemático que Lukács encontra configurado no vasto arsenal das ontologias contemporâneas, mas o fato de que do outro lado do espectro filosófico, ou seja, do lado referente à literatura não marxiana, se encontra uma esmagadora maioria de representantes da chamada, segundo Lukács, via “neopositivista”, atrelada inexoravelmente às discussões epistêmicas e anti-ontológicas. É por conta deste domínio quase absoluto do neopositivismo, desta recusa ontológica de parte da filosofia contemporânea, que nos diz Lukács:

Todos sabem que nas últimas décadas, radicalizando as velhas tendências gnosiológicas, o neopositivismo dominou de modo incontestado, com sua recusa de princípio em face de qualquer colocação ontológica, considerada como não-científica. E esse domínio se deu não apenas na vida filosófica propriamente dita, mas também no mundo da práxis. Se analisássemos bem as constantes teóricas dos grupos dirigentes políticos, militares e econômicos de

⁴⁶ György Lukács, “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”, tradução de Carlos Nelson Coutinho, in: Revista Temas de Ciências Humanas, v.4, São Paulo, outubro de 1978, p.1.

⁴⁷ *Ibidem.* p.1

⁴⁸ *Ibidem.* p.2

nosso tempo, nós descobriríamos que elas – conscientes ou inconscientemente – são determinadas por métodos de pensamento neopositivista.⁴⁹

É possível perceber nesta passagem uma justificativa velada de Lukács para a necessidade de uma rearticulação crítico- reflexiva do legado prático-teórico do seu tempo, já que, para Lukács, o domínio dos problemas de impositação neopositivistas tem envolvido não só o debate filosófico, “mas também no mundo da práxis”. Para Lukács, existe uma “onipotência quase ilimitada desses métodos [neopositivistas]”, o que significa uma necessária confrontação tanto teórica quanto prática, pois “quando o confronto com a realidade tiver conduzido à crise aberta, essa situação produzirá grandes abalos a partir da vida político-econômica até a filosofia no sentido mais amplo do termo”⁵⁰

Diante desse domínio quase absoluto do discurso e da prática neopositivistas urge, para Lukács, um enfrentamento no campo teórico que possibilite uma relação do marxismo com a ontologia, já que, na visão lukacssiana, o marxismo tem tradicionalmente ignorado qualquer aproximação com a ontologia. É assim que Lukács nos apresenta o que considera ser fundamental numa correta leitura da obra de Marx, e para isto é necessário recuperar a interlocução com Hegel:

Reveladora é, nesse caso, a relação com o marxismo. Na história da filosofia, como se sabe, raramente o marxismo foi entendido como uma ontologia. Em troca, o que aqui nos propomos fazer é mostrar como o elemento filosoficamente resolutivo na ação de Marx consistiu em ter esboçado os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista, superando teórica e praticamente o idealismo lógico-ontológico de Hegel.⁵¹

Procurando delimitar o campo próprio de uma compreensão ontológica de Marx, Lukács se refere ao projeto hegeliano, do qual parte o próprio Marx, caracterizando-o como um idealismo lógico-ontológico, em contraposição à ontologia histórico-materialista de Marx. Lukács assim nos apresenta sua posição sobre o projeto ontológico de Hegel, contraponto fundamental para compreensão da especificidade do pensamento de Marx:

Hegel foi um preparador nesse domínio, na medida em que concebeu a seu modo a ontologia como uma história; em contraste com a ontologia religiosa, a de Hegel partia ‘de baixo’, do aspecto mais simples, e traçava uma história evolutiva necessária que chegava ao

⁴⁹ *Ibidem.* p.3

⁵⁰ *Ibidem.* p.3

⁵¹ *Ibidem.* p.2

alto, às objetivações mais complexas da cultura humana. Naturalmente, o acento recaía sobre o ser social e seus produtos, assim como era característico de Hegel o fato de que o homem aparecesse como criador de si mesmo.⁵²

Ao esboçar as matrizes balizadoras da ontologia marxiana, situando a importância do acento ontológico hegeliano, Lukács sinaliza para uma radical novidade do empreendimento crítico de Marx, afastando-se dos parâmetros materialistas tradicionais e do próprio esforço ontológico de Hegel. O âmbito categorial deste novo tratamento do ser privilegia o ser social, buscando sua compreensão no interior de sua historicidade, como em Hegel, mas apreendendo as formas objetivas da existência social e histórica no seu devir processual, enquanto *determinações da existência*, e principalmente, retirando qualquer viés teleológico do curso histórico. Sobre estas indicações nos esclarece Lukács:

A ontologia marxiana afasta daquela de Hegel todo elemento lógico-teleológico. Com esse ato materialista de ‘repor sobre os próprios pés’, não podia deixar de desaparecer igualmente – da série dos momentos motores do processo – a síntese do elemento simples. Em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples ser abstrato (como em Hegel). Aqui no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo existente deve ser sempre objetivo, ou seja, deve ser sempre parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico; em segundo as categorias são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: ‘formas do existir, determinações da existência.’⁵³

Outro aspecto fundamental é necessário acrescentar ao conjunto destes esclarecimentos formulados por Lukács: a consciência não é considerada secundária, nem subestimada pelo fato de se constituir como resultado tardio do ser material, mas unicamente assume o posto de uma existência objetiva que se constituiu em termos ulteriores no desdobramento evolutivo de sua maturação.⁵⁴ Este equívoco provocou, para Lukács, uma série de interpretações banais da obra marxiana, rebaixando o nível do debate teórico a um

⁵² *Ibidem.* p.2.

⁵³ *Ibidem.* p. 3.

⁵⁴ Este amadurecimento da consciência se dá a partir do intercâmbio constante com a natureza nos termos que Lukács apresenta na sua “grande” ontologia, ou seja, a Ontologia do Ser Social. Aqui não há o privilégio de uma consciência autônoma que amadurece num processo histórico impulsionado por sua explicitação auto-posta, como ocorre com Hegel. Lembremos da determinação objetiva de todo ente, o que significa que a consciência, para Lukács, é parte movente e movida da própria matéria, “formas do existir”, “determinações da existência”. Cf. LUKÁCS, György. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. In: Revista Temas de Ciências Humanas, vol. 4. São Paulo: Ensaio, 1978.

determinismo pueril cuja responsabilidade não se deve imputar ao tratamento ontológico da obra de Marx. A este respeito Lukács afirma o seguinte:

Aqui nos interessa apenas estabelecer, que Marx entendia a consciência como um produto tardio do desenvolvimento do ser material. Aquela impressão equivocada só pode surgir quando tal fato é interpretado à luz da criação divina afirmada pelas religiões ou de um idealismo do tipo platônico. Para uma filosofia evolutiva materialista, ao contrário, o produto tardio não é jamais necessariamente um produto de menor valor ontológico. Quando se diz que a consciência reflete a realidade e, sobre esta base, torna possível intervir nessa realidade para modificá-la, quer-se dizer que a consciência tem um real poder no plano do ser e não – como se supõe a partir das supracitadas visões irrealistas – que ela é carente de força.⁵⁵

A desconsideração desta componente analítica fundamental presente em Marx, qual seja, a consciência como produto tardio do ser social, explicitada mais detidamente por Lukács, permitiu uma plêiade de críticas sobre um suposto caráter reducionista e determinista do pensamento de Marx, no interior das quais a consciência e todas as suas formas de representação (como, por exemplo, o direito, a moral, a política, o Estado, etc.), viriam a ocupar um posto meramente secundário e desimportante, já que o primado seria o trabalho, o que sinalizaria no sentido de uma alegada indicação de sobreposição da atividade do trabalho em relação a outros aspectos mais humanamente abstratos e determinantes, como, por exemplo, a linguagem, no caso de Habermas e a ação no sentido de partilha política, no caso de Arendt.⁵⁶

⁵⁵ LUKÁCS, Gyorgy. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, in: Revista Temas de Ciências Humanas, v.4, São Paulo, outubro de 1978, p.3.

⁵⁶ Estes são os encaminhamentos críticos mais consistentes, segundo nossa ótica, em termos reflexivo-filosóficos, da obra de Marx: o primeiro, cuja autoria referencial se titula à Habermas, indica que a linguagem é o *médiun* a partir do qual o homem consegue desenvolver um direcionamento propriamente humano frente ao restante da natureza, no sentido de possibilitar o impulso intersubjetivo capaz de gerar a sociabilidade, e o segundo vetor discordante se situa com Arendt, que atribui à Marx, como veremos mais detidamente a partir do terceiro capítulo desta pesquisa, uma exacerbação da dimensão metabólica representada pela centralidade do trabalho no interior da arquitetura conceitual marxiana, desconsiderando a dimensão política da ação, como forma analítica mais adequada para postular o caráter plural do humano. Para Habermas, um dos equívocos principais do procedimento marxiano em estabelecer o trabalho como centralidade da vida social está em relacionar âmbitos distintos de processos sociais, quer sejam, o trabalho e os demais processos sociais, ou a produção material e as representações espirituais, a partir do duplo viés da vinculação e da determinação de uma para com a outra, estabelecendo a compreensão da segunda (direito, Estado e moral) a partir da primeira (o modo como se encontra o trabalho humano em determinada formação histórico-social). É por conta destas relações vinculantes e determinativas que o direito, a política e o Estado possuem, no interior do modo de produção capitalista, em Marx, um *caráter negativo*, já que o trabalho nesta formação histórico-social é alienado ou estranhado, portanto vinculando negativamente todas as representações que se soerguem no interior deste estranhamento. Segundo Habermas, Hegel teria sido o primeiro a defender esta vinculação em seus escritos juvenis, notadamente os *Manuscritos de Iena*, mas teria abandonado posteriormente, na *Filosofia do Direito*, esta forma de compreensão juvenil vinculante entre a esfera produtiva e as demais interações humanas, e teria adotado uma realocação do trabalho para o âmbito da esfera da sociedade civil, tornando as demais interações, como o direito, a moral e o Estado, independentes da produção e da economia. Deste modo o conjunto das interações humanas é compreendido de forma autônoma, independentes da categoria trabalho, portanto podendo

Neste sentido vale salientar a parte finalizadora da passagem recém transcrita, onde Lukács afirma que a *aquela impressão equivocada* [que considera a consciência como produto tardio do ser social] *só pode surgir quando tal fato* [o surgimento da consciência] *é interpretado à luz da criação divina afirmada pelas religiões, ou de um idealismo de tipo platônico*. De fato, se o homem não é produto de uma criação divina, portanto não possui uma consciência pronta, e dada pelo criador, e se a consciência não é um derivativo de um idealismo de tipo platônico, onde uma alma (*pysiqué*) eterna e auto-determinada subsiste independente da corporeidade, afinal de onde se originaria a consciência?

Na compreensão ontológica de Lukács, a consciência, assim como a linguagem, o raciocínio abstrato, enfim, tudo o que reconhecemos como aspectos inerentes ao homem, se situam como aportes conquistados no longo processo de gênese do ser social, a partir de uma composição complexa, denominada por Lukács de “complexo de complexos”, que jamais poderá ser rearticulada conceitualmente a partir do modo preciso com que ocorreu no processo histórico concreto, nem mesmo pode ser isoladamente considerada, sob o risco de autonomização inconsistente e abstrata da totalidade de complexos.

assumir o estatuto de positividade, sem necessariamente depender do modo como o trabalho as determina. O direito e o Estado ganham doravante uma possibilidade de *conceituação positiva*, já que não são necessariamente determinados pelo trabalho ou por sua forma historicamente determinada no capitalismo, quer seja, pela alienação do trabalho, o que faria ruir os dois pilares centrais do edifício analítico marxiano, quer sejam, tanto a centralidade do trabalho, como a determinação social do pensamento. Juntamente com este arcabouço teórico, Habermas acrescenta as análises sociológicas contemporâneas que se debruçaram na identificação dos novos contornos do capitalismo tardio vigente ao longo do século XX, notadamente os estudos de Claus Off, amplamente considerados no ambiente acadêmico europeu e mundial. Seguindo as análises de Off, Habermas compreende que as novas configurações epocais apontam no sentido de um predomínio das decisões políticas sobre a esfera econômica, o que solaparia de uma vez por todas a centralidade do trabalho defendida por Marx, circunscrevendo o pensamento marxiano a um conjunto histórico já superado pelas novas relações entre Estado e economia. Neste sentido a nova dinâmica conjuntural das sociedades ocidentais contemporâneas aponta para uma centralidade diversa da pensada originariamente por Marx, onde *o Estado assumiria a condução determinativa dos principais processos sociais, o que situa a política estatal como ponto de referência fundamental para determinação dos processos sociais*, inclusive dos processos produtivos. A relação agora seria invertida e a base econômica passaria a ser determinada amplamente pelo conjunto das intervenções de natureza política. Sobre este conjunto de diretrizes, de um lado a crítica da vinculação entre trabalho e interação, e de outro os apontamentos de Claus Off sobre a primazia do Estado sobre a economia no horizonte epocal em curso, Habermas irá propor duas conceituações capazes, segundo sua perspectiva, de delinear uma ampla compreensão da sociedade contemporânea: a ação instrumental e a ação comunicativa. A ação instrumental, segundo Habermas, “se orienta por regras técnicas que se apóiam saber empírico”, visando obter um fim previamente delimitado pelo agente que se vale da ação como instrumento a partir do qual obtém ou não êxito, enquanto que a ação comunicativa “se orienta segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que tem de ser entendidas e reconhecidas pelo menos por dois sujeitos agentes”. Esta dupla conceituação permitirá que Habermas articule sobre prismas distintos o tipo de racionalidade própria dos dois vetores diretivos apreendidos de seu confronto crítico do legado de Marx: ao trabalho corresponde a ação instrumental, destinada a um fim e orientada por regras técnicas, enquanto que em relação às demais interações oriundas das outras instâncias dos processos sociais, como, por exemplo, o direito, a moral e o Estado, corresponderiam à ação comunicativa. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994. p. 11-43. Consultar também: HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de José Heck. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1982. p. 43-59.

A consciência só é considerada tardia porque se constituiu do mesmo modo como tudo o que é humano (linguagem, memória, sentidos humanizados, etc.), ou seja, enquanto resultado desse processo, o que não significa desconsiderar a função impulsionadora da consciência, e de seus constituintes na intensificação das potencialidades surgidas durante o longo percurso evolutivo humano.

Para Lukács, o trabalho é considerado como núcleo referencial desse processo, em parte por exigência ontológica, pois não seria compreensível remeter a outro aspecto desencadeador destas múltiplas dinâmicas processuais que desencadearam no ser social, e não seria compreensível, nem coerente, por razões de graus de dependência inelimináveis que se estabeleceram a partir da natureza, onde o ser social (o homem enquanto gênero, na terminologia lukacssiana) se desenvolveu a partir de uma base orgânica, e o ser orgânico se construiu a partir de uma base inorgânica.

Isto significa que a base orgânica na qual se organiza o ser social é fundada a partir do inorgânico, exigindo, para plena reprodução biológica e reposição energética dos desgastes metabólicos, uma troca incessante com o meio externo, ou seja, a natureza. Esta necessidade ineliminável de reparação energética por conta dos processos bioquímicos e físico-químicos se transformará tardiamente na protoforma da ação sobre a natureza, e num processo ainda mais distante, no trabalho. Vejamos o que Lukács nos diz a respeito destes lineamentos:

Podemos aqui nos ocupar somente com a ontologia do ser social. Contudo, não seremos capazes de captar sua especificidade se não compreendermos que um ser social só pode surgir e se desenvolver sobre a base de um ser orgânico, e este último pode fazer o mesmo apenas sobre a base do ser inorgânico. A ciência já está descobrindo as formas preparatórias de passagem de um tipo de ser a outro; e também já foram esclarecidas as mais importantes categorias fundamentais das formas de ser mais complexas, enquanto contrapostas àquelas mais simples: a reprodução da vida em contraposição ao simples tornar-se outra coisa; a adaptação ativa com a modificação consciente do ambiente, em contraposição à adaptação meramente passiva, etc. (...) Mesmo sem ter possibilidade sequer de mencionar tal complexo de problemas, gostaríamos, porém de recordar, como o desenvolvimento do processo de reprodução orgânica, no sentido de [gerar] formas superiores, o seu tornar-se cada vez mais pura e expressamente biológico no sentido próprio do termo, forma - com a ajuda das percepções sensíveis - também uma espécie de consciência, importante epifenômeno, enquanto órgão superior do funcionamento eficaz dessa reprodução.⁵⁷

⁵⁷ Cf. LUKÁCS, Gyorgy. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade do Homem*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, in: *Revista Temas de Ciências Humanas*, v. IV. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978, p. 3.

Esta passagem deve ser considerada enquanto o apontamento de toda dinâmica ontológica que perpassa as múltiplas manifestações orgânicas, desde as mais simples (mas nem por isso menos complexas) como a reprodução, até o aparecimento da consciência enquanto *órgão superior do funcionamento eficaz da reprodução*. De fato, podemos apenas nos referir tangencialmente a estes complexos biológicos que gestaram os seres vivos como um todo, e o ser social em particular, entretanto podemos pensar na indicação de Lukács, da necessidade de construção orgânica de um órgão responsável pelo comando das inúmeras reações necessárias para efetivação da reprodução, e esse órgão seria tardiamente o que consideramos abstratamente como consciência.

Mesmo aí, na consideração das bases ontológicas orgânicas da consciência, é preciso ter bastante cuidado para não biologizarmos ou naturalizarmos o tratamento de Marx, nem de Lukács, no que se refere ao trabalho, à consciência, ou a qualquer aspecto referente ao ser social. Este foi exatamente um dos objetivos centrais que nortearam e inspiraram investida analítica lukacsiana no seu projeto de apresentar o estatuto determinante do pensamento de Marx: explicitar as especificidades inerentes às determinações ontológicas do ser social, para, a partir disto, compreender a correta abordagem e significado do trabalho para a construção do ser social, ou em outras palavras, para a própria construção do humano.

Assim, para Lukács, o fato de a consciência surgir como resultado tardio de uma diretriz ontológica, não pulveriza sua primordialidade e relevância na gestação do humano, de modo tal que *o trabalho só pode ser reconhecido na amplitude de suas possibilidades para o próprio processo de humanização do homem*, portanto indefinidamente eternizado na condição de aprimoramento das potências humanas, devendo estar presente cotidianamente nas inúmeras formas de refinamento de nossas potências, *se compreendido no interior de uma impostação analítica de matiz ontológica*.⁵⁸ Nas palavras de Lukács:

⁵⁸ Talvez aqui se encontre o cerne das divergências que situam Marx e Lukács de um lado, e, de outro lado, a crítica contemporânea à centralidade do trabalho, principalmente a crítica de viés filosófico, cujos expoentes foram Habermas e Arendt. De fato, tanto para Marx, como para Lukács, como foi possível acompanhar dos termos argumentativos anteriormente apresentados nos itens iniciais deste capítulo, o trabalho está muito além de uma atividade vinculada ao caráter metabólico, e se situa como diretriz de um amplo movimento processual de humanização do homem. Isto significa uma intrincada rede de interação entre subjetividade e objetividade, se entendermos a posição do subjetivo como algo social. É o animal que se humaniza através de sua ação sobre a natureza, ação que se modifica na temporalidade histórica, modificando aquele que age e o mundo ao seu redor. Trabalhar, para a concepção marxiana de ação, não significa apenas suprir carências biológicas, mas a conquista de determinações e de potências que só subsistem se existirem a interação com a natureza, ou com a objetividade. Neste sentido não podemos incluir somente a pesca, a caça, o plantio, a construção de ferramentas, como exemplificações do resultado do trabalho, como normalmente se fez nas correntes reducionistas marxistas, e na crítica externa, assumindo explícita ou implicitamente preconceitos ou incompreensões. Devemos incluir como resultado desta “genericidade” do trabalho, ou seja, de seu multidirecionamento na intervenção com a natureza, as potências criadoras humanas reconhecidas nos vários âmbitos da vida social tais como a música, a pintura, a arquitetura, a ciência, a matemática, a dança, enfim, a múltipla objetividade conquistada pela ação

A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é constituído não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência, a qual, precisamente aqui, deixa de ser mero epifenômeno da reprodução biológica: o produto, diz Marx, é um resultado que no início do processo existia “já na representação do trabalhador”, isto é, de modo ideal. Talvez surpreenda o fato de que, exatamente na delimitação materialista entre o ser da natureza orgânica e o ser social, seja atribuído à consciência um papel tão decisivo.⁵⁹

Já no espaço limítrofe do desenvolvimento ontológico, onde é instaurado o momento separatório de uma mera intervenção pela subsistência, para a transformação radical e paulatina daquele que trabalha, Lukács aponta o papel fundamental da consciência, deixando de se apresentar como “mero epifenômeno da reprodução biológica”, e assumindo a inovadora intervenção consciente na natureza, permitindo assim o desencadeamento de uma atividade que surge a partir das perguntas daquele que age, subvertendo a mera adequação adaptativa, e transformando suas necessidades e carências em modo de superação dos limites naturais. Por isto mesmo, por conta desta possibilidade sempre reposta de ultrapassagem dos próprios limites, e do desafio de suplantar a si e ao meio em que está inserido, o trabalho revela a verdadeira faceta de construção da sociabilidade em geral, e da individualidade de modo particular:

Com justa razão se pode designar o homem que trabalha, ou seja, o animal tornado homem através do trabalho, como um ser que dá respostas. Com efeito, é inegável que toda atividade laborativa surge como solução de resposta ao carecimento que provoca. Todavia, o núcleo da questão se perderia caso se tomasse aqui como pressuposto, uma relação imediata. Ao contrário, o homem torna-se um ser que dá respostas, precisamente na medida em que - paralelamente ao desenvolvimento social e em proporção crescente - ele generaliza, transformando em perguntas seus próprios carecimentos e suas possibilidades de satisfazê-los; e quando, em sua resposta ao carecimento que provoca, funda e enriquece a própria atividade com tais mediações, freqüentemente bastante articuladas. De modo que não apenas a resposta, mas também a pergunta é um produto imediato que guia a atividade; todavia, isso não anula o fato de que o ato de responder é o elemento ontologicamente primário nesse complexo dinâmico.⁶⁰

sobre a natureza. No próximo capítulo voltaremos esta temática a partir da discussão do conceito marxiano de genericidade.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁰ *Ibidem*, p.5.

Aqui se encontra uma elucidativa indicação do modo como Lukács compreende a questão, sempre presente na literatura crítica da centralidade marxiana do trabalho para a compreensão da sociabilidade e da individualidade: o homem possui carências, e é motivado a agir em função destas carências (ponto de partida ontológico); ao atuar sobre a natureza através da ação mediada pela consciência (lembramos do papel fundamental que a consciência possui para Lukács e para Marx, e de como ela é resultado tardio do desenvolvimento ontológico como refinamento de um epifenômeno), ou seja, pelo trabalho, ele transforma as carências em perguntas (como resolver esta carência?), como também ele transforma em perguntas as possibilidades de satisfazer essas carências (de quais modos posso resolvê-la); ao responder a estas carências, buscando solucioná-las, isto é, agindo pelo trabalho, o homem *funda e enriquece a própria atividade com tais mediações*; assim, não só a resposta, mas a pergunta, ou seja, a problematização da situação desencadeada pela carência, impulsiona um processo que amplamente considerado passa a modificar aquele que age, transformando-o em algo não modelado meramente pelas forças naturais, espraiando um campo completamente inusitado de novas forças, potências e refinamentos. Isto, segundo Lukács, está bem distante de uma mera satisfação de carências naturais:

Tão somente o carecimento material, enquanto motor do processo de reprodução individual ou social, põe efetivamente em movimento o complexo do trabalho; e todas as mediações existem ontologicamente apenas em função de sua satisfação. O que não desmente o fato de que tal satisfação só possa ter lugar com a ajuda de uma cadeia de mediações, as quais transformam ininterruptamente tanto a natureza que circunda a sociedade, quanto os homens que nela atuam, as suas relações recíprocas etc., e isso porque elas [cadeias de mediações] tornam praticamente eficientes forças, relações, qualidades, etc., da natureza, que, de outro modo, não poderiam exercer essa ação, ao mesmo tempo em que o homem - liberando e dominando essas forças - põe em ser um processo de desenvolvimento das próprias capacidades. Com o trabalho, portanto, dá-se ao mesmo tempo - ontologicamente - a possibilidade do seu desenvolvimento superior [isto, é], do desenvolvimento dos homens que trabalham.⁶¹

Com estas considerações acreditamos poder contemplar, de modo sucinto, aspectos importantes para a compreensão da reinserção do pensamento de Marx, postulada por Lukács, no epicentro dos debates contemporâneos, revigorando as leituras de Marx no sentido de um alcance mais filosófico do seu pensamento, abandonado, segundo o autor húngaro, pelas leituras reducionistas de viés positivista, do seu legado.

⁶¹ *Ibidem*, p. 5.

Como vimos, Lukács teve o mérito de elevar a produção juvenil marxiana a elaborações sofisticadas, bem como estender o debate com quase toda produção cultural significativa do século XX, inserindo Marx no centro dos acontecimentos mais instigantes de nossa epocalidade. Entretanto, como já apontamos, a empreitada de Lukács encontrou forte recepção crítica, principalmente no que diz respeito à defesa de uma centralidade do trabalho para se pensar as configurações histórico-sociais do capitalismo tardio vigente na contemporaneidade. Passaremos a discutir a seguir outro aspecto do pensamento de Marx que apresenta forte elemento analítico de reforço à crítica de Marx e de Lukács ao modo de vida humano no interior da sociabilidade capitalista, quer seja a alienação do trabalho, discussão que acrescenta importante componente estruturador do edifício conceitual marxiano, ao mesmo tempo em que sofisticada e amplia as bases do debate contemporâneo em torno da centralidade da atividade humana do trabalho.

CAPÍTULO II

O TRABALHO ALIENADO COMO ATIVIDADE DESTITUIDORA DO HUMANO EM MARX

Já nos referimos anteriormente ao caráter inacabado dos *Manuscritos*, fato que exigiu esforços das várias edições póstumas, no sentido de encontrar titulações e divisões internas que correspondessem o mais fielmente possível ao arcabouço originário contido nas indicações de Marx. Os diversos cadernos em que o material foi produzido não apresentam indicações precisas que apontem para uma ordem definitiva de divisões e nomeações de suas partes constitutivas. Não obstante tais imprecisões o material organizado postumamente permite um apontamento aproximado de sua organização interna, amplamente considerada por estudos e traduções recentes, o que significa que podemos acompanhar com certa margem de segurança, a partir dos empreendimentos editoriais mais qualificados, o lugar onde se encontra a discussão da alienação do trabalho no interior da arquitetura dos *Manuscritos*, e tais investigações apontam consensualmente para a parte conclusiva do primeiro caderno.

A parte final do primeiro manuscrito é dedicada por Marx ao tratamento da alienação do trabalho. Trata-se de discutir pormenorizadamente o estatuto histórico-social assumido pelo trabalho principalmente na temporalidade vivenciada por Marx, o século XIX. Isto significa que a análise da alienação do trabalho empreendida por Marx nos *Manuscritos* significa uma tentativa de evidenciar e denunciar o caráter negativo e destrutivo assumido pelo trabalho humano numa epocalidade tardia da modernidade.

No entanto, considerando que o tempo inaugural da modernidade coincide com a implantação do capitalismo, e que tal datação remete ao início da revolução industrial, podemos arriscar estender, sem incorrer em grande equívoco, que, guardadas as especificidades, as características do trabalho alienado estão presentes em toda modernidade, ou seja, como próprias ao advento do capitalismo.

Não obstante tratar-se de uma crítica mais direcionada a um período histórico mais próximo do advento do capitalismo, o conjunto das quatro características do trabalho alienado ainda podem ser tomadas como uma denúncia aproximativa das formas degradantes do trabalho humano sob uma periodização ainda mais longa no curso do desenvolvimento

histórico humano, como, por exemplo, parece indicar Marx quando se refere à escravidão do mundo antigo e à servidão do mundo feudal. Exatamente esta possibilidade permite uma compreensão extremamente crítica de parte da história humana como uma sucessão modificada de formas distintas do trabalho alienado. Talvez resida nesta compreensão hiper-crítica da história humana, tomada a partir de sucessivos quadros de alienação e conseqüente degradação humana, o maior legado da empreitada crítica de Marx.

Com estas considerações podemos estabelecer um quadro analítico mais amplo e enriquecido subjacente aos estudos de Marx sobre o trabalho alienado nos *Manuscritos*, conferindo-lhes um legado amplamente expressivo: por um lado a análise ajuda a compreender o significado histórico-filosófico que a vida humana assume numa formação temporalmente determinada, precisamente a modernidade e mais especificamente ainda o século XIX, e por outro lado essa análise permite ultrapassar o âmbito analítico circunscrito ao alcance do raio de ação do capitalismo moderno para se desdobrar no aparato das formas sociais que se mantêm próximas do conjunto determinativo das quatro características do trabalho alienado, alcançando inclusive a epocalidade em curso. Sobre esta possibilidade de extensão histórica da crítica do trabalho alienado a outras formações sociais além do século XIX vivenciado por Marx, voltaremos oportunamente na conclusão desta pesquisa. Por ora procuraremos explicitar o conjunto das caracterizações encaminhadas por Marx e por ele designadas de “trabalho alienado”.

2.1 A perda do objeto: o produto do trabalho não pertence ao trabalhador

A primeira questão que devemos enfrentar antes da investigação da primeira determinação do trabalho alienado é identificar o ponto de partida e o lugar do seu anúncio nos *Manuscritos*, para assim precisar o início da explicitação do conjunto crítico-analítico das quatro características do trabalho alienado, e determinar o modo como Marx se servirá desse ponto de partida para uma tentativa de ultrapassagem dos lineamentos estabelecidos por Smith.⁶²

Neste sentido, Marx anuncia suas intenções de modificar os pressupostos de Smith já no início da última parte do primeiro manuscrito. Antes, porém, Marx afirma, num primeiro momento de seus estudos, ter aceitado propositadamente os pressupostos da

⁶² SMITH, Adam. *A Riqueza das nações*. V. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, S/D. p. 48.

economia política, intencionando delinear os equívocos metodológicos do procedimento argumentativo smitheano:

Principiamos com os pressupostos da economia política. Aceitamos sua terminologia e suas leis. Pressupusemos a propriedade privada, a separação do trabalho, capital e terra, como também dos salários lucro e capital e renda, e ainda a divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor-de-troca, etc.⁶³

Na continuação dos seus argumentos, Marx arremata conclusivamente sobre aquilo que extraiu da leitura de *A Riqueza das Nações*, seguindo fielmente a exposição de Smith, e se impressionando com a nítida percepção do caráter miserável assumido pelo trabalhador como algo contra o qual nada pudesse ser feito, além da mera constatação:

A partir da própria economia política, com as suas próprias palavras, mostramos que o trabalhador desce ao nível de mercadoria, e de miserabilíssima mercadoria; que a miséria do trabalhador aumenta com o poder e o volume de sua produção; que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos [...] ⁶⁴

É necessário ainda o esclarecimento sintetizador do procedimento expositivo smitheano, baseado, segundo Marx num conjunto de pressupostos não explicitados. É assim que Marx confere o acabamento à denúncia da postura dogmática de Adam Smith, transformando-a na exigência inicial de suas próprias investigações:

A economia política parte do fato da propriedade privada. Não o explica. Concebe o processo material, como ele ocorre na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que em seguida lhe servem de leis. Não compreende tais leis, isto é, não demonstra como elas derivam da essência da propriedade privada.⁶⁵

Estas últimas citações determinam uma viragem instaurada no interior do curso da análise marxiana, apresentando o caráter incisivo da mudança que Marx intencionava anunciar: se os pressupostos com que trabalha a economia política não são claramente demonstrados, onde Marx buscaria fundamentar sua argumentação de modo a não repetir o equívoco de Smith? Deixemos ao próprio Marx a tarefa de tal anúncio:

Não iniciaremos a explicação, como faz o economista, a partir de um estado original lendário, que nada esclarece; tal estado apenas desloca a questão para uma distância opaca e nebulosa. Pressupõe sob a forma

⁶³ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Raniere. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 148.

⁶⁴ *Ibidem*. p.148.

⁶⁵ *Ibidem*. p.149.

de fato, de acontecimento, o que deveria deduzir, a saber, a relação necessária entre duas coisas, coisas, por exemplo, entre a divisão do trabalho e a troca.⁶⁶

E após estas considerações que antecedem a ruptura formal com os pressupostos da economia política smitheana, Marx apresenta seu ponto de partida, cuja necessidade de desdobramentos das argumentações nele contidas redundará no conjunto das quatro características do trabalho alienado. Acompanhemos de perto o seu anúncio:

Nós partiremos de um fato econômico contemporâneo. O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata, quanto maior número de bens produz. Com a valorização do mundo das coisas aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens.⁶⁷

Após o anúncio do ponto-de-partida, diretamente assumido por Marx, nossa investigação agora se dirige para as seguintes problematizações: por que o trabalhador se torna mais pobre na medida em que constrói o mundo dos objetos? Como Marx explicará a redução do homem à condição de mercadoria? Como Marx articulará um enfrentamento crítico desta forma histórico-social do trabalho plenamente aceita pela economia política smitheana, mas não explicitamente examinada em toda sua extensão e alcance?

Para enfrentar teoricamente tais desafios Marx apresenta um conjunto de argumentos capazes de traçar um mapeamento analítico das conseqüências do fato da coisificação do trabalhador, fato que se mostrava presente no pensamento de Smith, mas que permanecia resguardado na redoma naturalizante do receituário reflexivo da economia política smitheana.⁶⁸ Esses argumentos apresentados por Marx se constituem, portanto, na rearticulação da compreensão do trabalho nos trilhos do próprio pensamento marxiano, representando o momento de uma viragem decisiva, onde Marx passa a discorrer sobre as características que o trabalho assume para o observador do seu tempo, ao assumir o “fato econômico contemporâneo” da desrealização do trabalhador e investigar as dobras internas desse fato de múltiplas conseqüências.

Na seqüência da passagem recém transcrita, Marx arremata: “o trabalho não produz apenas mercadoria; produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma

⁶⁶ *Ibidem.* p.149.

⁶⁷ *Ibidem.* p.149.

⁶⁸ Para Smith o homem era naturalmente determinado por um egoísmo inato, o que o levava a considerar o resultado brutal da luta pela acumulação de riqueza como extensão natural da negatividade ontologicamente determinativa do humano. Cf. SMITH, Adam. *A Riqueza das nações*. v.I. Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, S/D.

mercadoria, e justamente na mesma proporção com que produz bens.”⁶⁹ Mas qual o aspecto fundamental que explicaria o fato do qual parte Marx? Por que o trabalhador analisado por Marx produzia a si mesmo como mercadoria ao mesmo tempo em produzia a mercadoria? Em outros termos, poderíamos indagar: por que o trabalhador se transforma em objeto ao mesmo tempo em que cria o objeto?

Para Marx as respostas destas indagações se constituem na primeira característica do trabalho alienado, e esta primeira determinação aponta que a transformação do trabalhador em mercadoria se explica nos seguintes termos:

Semelhante fato implica apenas que o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, se lhe impõe como ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, que se transformou em coisa física, é a objetivação do trabalho.⁷⁰

Examinemos mais detidamente o anúncio desta primeira característica do trabalho alienado. Marx aponta inicialmente que o objeto produzido pelo trabalho, ou seja, o produto do trabalho, “se lhe opõe como ser estranho, como um poder independente do produtor.” Isto significa dizer que o ato de produção do objeto é uma simultânea perda do objeto, o qual não estará sob o controle e a determinação daquele que o produziu, mas será posto numa relação de oposição, de contrariedade descomunal.

O fato do objeto produzido não permanecer sob o âmbito do reconhecimento e do controle daquele que o produziu, transformando-se num “poder independente do trabalhador”, determina uma dúplici vertente de negação do trabalhador: por um lado o objeto não lhe pertence como coisa, o que o obrigará a depender da aquisição deste objeto para a satisfação de suas carências, e, por outro lado o conjunto dos objetos específicos à sua sobrevivência também se encontrarão numa oposição que destitui qualquer controle frente aos meios de sua sobrevivência direta. Será alguém alheio ao trabalhador se apropriará destes mesmos objetos, conforme oportunamente explicitaremos, determinando os destinos da utilização do objeto segundo interesses alheios ao trabalhador que o construiu.⁷¹

Assim, a realização do trabalho (alienado) e a construção do mundo dos objetos representarão a desrealização e desconstrução das possibilidades de manutenção do mundo

⁶⁹ MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 159.

⁷⁰ *Ibidem*. p. 159.

⁷¹ Este segundo aspecto resultante da primeira característica do trabalho alienado, quer seja, o fato do produto do trabalho não pertencer ao trabalhador, mas ao capitalista, Marx apresentará mais adiante, quando já finalizado a exposição do conjunto argumentativo total das quatro características, optando metodologicamente por se constituir numa conclusão tardiamente apresentada, conforme voltaremos mais adiante.

dos trabalhadores, de suas vidas, exigindo dos responsáveis pela construção do objeto uma relação de dependência e subserviência de tal intensidade que “o trabalhador se invalida até a morte pela fome”, ficando “privado dos objetos necessários não só a vida, mas também ao trabalho.” Se tudo é conferido ao objeto, o que resta ao trabalhador? Nas palavras de Marx:

O trabalhador põe sua vida no objeto, porém, agora ela já não lhe pertence, mas ao objeto. Quanto maior sua atividade, tanto mais o trabalhador se encontra sem objeto. O que se incorporou no objeto do seu trabalho já não é seu. Assim quanto maior o produto tanto mais ele fica diminuído. A alienação do trabalhador no seu produto significa não só que o trabalho se transforma em objeto, e assume uma existência externa, mas que existe independentemente, fora dele e a ele estranho, e se torna um poder autônomo em oposição a ele; que a vida que deu ao objeto se torna uma força hostil e antagônica.⁷²

Algumas considerações relevantes subjazem o corpo da passagem recém transcrita: em que sentido o trabalhador põe a vida no objeto? Por que o trabalhador perde a sua própria vida ao dar existência externa ao objeto? Qual a extensão do significado do fato do trabalhador “se encontrar sem o objeto” ao cabo de sua produção?

Para delinear uma compreensão capaz de enfrentar prontamente tais questionamentos devemos acompanhar o modo como Marx distingue objetivação e alienação, e assim explicitar uma dimensão fundamental da análise do trabalho em Marx. Para estabelecer a distinção entre objetivação e alienação Marx parte do fato de que o trabalhador “nada pode criar sem a natureza, sem o mundo externo sensível”.

A natureza fornece segundo Marx, dois tipos de materiais fundamentais à vida do trabalhador: por um lado ela fornece o material que se transformará no conjunto de objetos necessários ao pleno desenvolvimento da existência do trabalhador em termos gerais, e por outro lado, em termos mais específicos, a natureza fornece os materiais necessários à própria manutenção e reprodução biológica da vida dos trabalhadores. Nas palavras de Marx:

Mas assim como a natureza fornece os meios de existência do trabalho, no sentido de que o trabalho não pode viver sem objetos, nos quais se exercita, de igual modo ela proporciona os meios de existência em sentido mais estrito, a saber, os meios de existência física do próprio trabalhador.⁷³

Deste modo, Marx compreende que o trabalhador nada pode criar sem a natureza sem o mundo externo sensível, tanto se tomarmos a construção dos objetos produzidos pelo

⁷² *Ibidem.* p.160.

⁷³ *Ibidem.* p. 162.

trabalho num sentido mais amplo, tanto se mantivermos uma distância menor que nos permita somente visualizar o conjunto de objetos estritamente necessários à vida do trabalhador e de sua família. Ocorre que esta dependência ineliminável do trabalho frente à natureza carrega consigo, de modo simultâneo e subjacente, um caráter ineliminável para o trabalhador e para o homem enquanto gênero: sem o mundo externo para fornecimento dos elementos necessários à produção dos objetos não há vida em nenhum sentido, quer amplo, na produção geral dos objetos que o trabalho irá construir, quer no sentido restrito da vida mesma do trabalhador.

Esta dupla dependência do trabalho em relação à natureza, quer manifesta na necessária produção de objetos, quer na necessária manutenção dos elementos vitais à vida do trabalhador, resultam, por sua vez, na dúplice perda do objeto por parte do próprio trabalhador: o mundo das coisas resultantes da produção do trabalho, ou seja, o conjunto das mercadorias necessárias à vida no sentido amplo, e dos objetos mais imediatamente relacionados à subsistência de si e de sua prole.

É dessa perda duplamente facetada que Marx considera o processo de objetivação do trabalho, o ato de construção do mundo das coisas pelo trabalho, como simultaneamente uma perda do mundo dos objetos ampla e restritamente voltados à dinâmica e manutenção da vida. A conclusão deste fato é que o homem, ao final do processo produtivo, estará alienado do conjunto dos objetos necessários à sua sobrevivência como trabalhador e como homem.

É deste modo que Marx considera o processo de produção, no interior da forma de organização da vida social presente em seu tempo, como o processo de perda do mundo material nos dois sentidos apontados, o que explica o fato de *quanto maior sua atividade, tanto mais o trabalhador se encontra sem objeto, e quanto maior o produto, tanto mais ele fica diminuído*. Estas questões amplificam significativamente o âmbito da crítica de Marx a perda do produto do trabalho, estabelecendo que esta perda do mundo material representa um simultâneo definhamento do aspecto subjetivo do trabalhador, como veremos a seguir nos desdobramentos subseqüentes.

2.2 A perda de si mesmo: o trabalho alienado é exterior ao trabalhador

A segunda característica do trabalho alienado, ou seja, a segunda determinação da forma assumida pelo trabalho humano na configuração sócio-histórica do capitalismo, aponta, segundo as indicações de Marx, para uma desrealização do trabalhador ao nível do comprometimento de aspectos diretamente ligados à sua subjetividade, ao modo como o

trabalho alienado interfere no conjunto das articulações afetivo-sentimentais do trabalhador, tornando o homem infeliz no momento mesmo do desenvolvimento da atividade produtiva. Devemos problematizar esta dimensão da infelicidade ineliminável do trabalho alienado para, a partir de sua inquisição buscar uma resposta coerente de suas determinações.

Iniciemos as tematizações do aspecto “exterior” do trabalho alienado a partir da seguinte compreensão marxiana: o homem, por não se reconhecer naquilo que faz (além de, como vimos, não controlar aquilo que fez enquanto objeto que resulta do seu esforço e do dispêndio de suas energias), se esgota física e mentalmente, arruinando a própria condição de ser vivo, esgotamento agora assumido no sentido subjetivo. Nas palavras de Marx:

Em que consiste a alienação do trabalho? Em primeiro lugar ele é exterior ao trabalhador, quer dizer, não pertence à sua natureza; portanto ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito.⁷⁴

Por que o trabalho alienado é *exterior ao trabalhador e não pertence à sua natureza*? Para respondermos tais problemáticas é preciso observar uma intrínseca inter-relação entre as diversas características do trabalho alienado, e em particular entre a primeira, acima discutida, que trata da perda do objeto ao final de sua construção, e a segunda característica que agora nos debruçamos: assim como o conjunto dos objetos produzidos não pertence ao trabalhador, o ato mesmo de construí-los também não pertence ao âmbito de sua vontade, das suas disposições, de suas inclinações e de seus desejos.

Isto significa que o trabalhador não constrói o objeto para nele reconhecer sua criação, para estender no objeto o reconhecimento de suas próprias necessidades e a expressão de suas próprias carências, mas apenas para garantir o seu sustento. O resultado deste fato singular é desastroso e auto-aniquilador para o trabalhador, pois a própria atividade produtiva, que requer o desprendimento de suas energias e potências mais manifestas, curva-se diante da necessidade de permanecer vivo, mesmo que isto implique na realização de sua auto-desrealização, na negação de si mesmo e no recolhimento de seus próprios desejos e disposições.

É deste modo que a infelicidade do trabalhador é a expressão subjetiva deste sentimento de perda de si mesmo, de perda do uso de suas disposições em favor da realização de seus desejos, de perda de parte da vida, representada pelo *quantum* diário da jornada de

⁷⁴ *Ibidem.* p. 161.

trabalho, que põe e repõe cotidianamente a lógica do empenho de suas energias na mera finalidade de consecução dos meios necessários à sua subsistência.

Sumariamente poderíamos assim nos referir: o trabalhador não escolhe qual trabalho realizar, não se identifica com aquilo que vai construir no sentido de que o objeto não é uma expressão de suas potências, expectativas ou inclinações. São as necessidades postas pelo objeto (por quem o controla, veremos adiante) que determinam o posto e o modo específico do desprendimento temporal e psíquico do trabalhador, necessários à construção dos objetos.

Assim os objetos determinam as escolhas em lugar dos homens e o resultado desta dinâmica é a perda de si experimentada pelo conjunto dos trabalhadores. Esta perda desloca o aspecto humano do trabalho para longe da atividade de sua realização, transformando em penúria e auto-degradação o momento que antes deveria se constituir como um reconhecimento e uma identificação entre o homem e as suas disposições e escolhas. É neste sentido que nos valem do seguinte apontamento marxiano:

Por conseguinte, o trabalhador só se sente em-si fora do trabalho, enquanto no trabalho se sente fora-de-si. Assim o seu trabalho não é voluntário, mas imposto, é *trabalho forçado*. Não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* de satisfazer outras necessidades.⁷⁵

Em função desta simultânea recusa das próprias disposições e interesses, nesse modo forçado de conduzir a maior parte do seu tempo, portanto, de sua própria vida, o trabalho alienado se constitui apenas em *meio* capaz de prover o trabalhador dos itens necessários à vida. É neste sentido que, para Marx, *o trabalho externo, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação*.⁷⁶

Portanto, o homem, enquanto trabalhador, se vê forçado a realizar tarefas seguindo uma determinação externa da coisa, quer seja, segundo uma dinâmica que exclui suas escolhas, seus interesses, disposições e potências. O resultado disto tudo é um rebaixamento da humanidade do homem, no momento em que o tempo despendido na construção do objeto visa exclusivamente à manutenção de sua existência e daqueles que diretamente dele dependem. A passagem a seguir é uma das mais representativas e referenciais para a explicitação do caráter desumanizador da exterioridade do trabalho alienado:

⁷⁵ *Ibidem.* p. 162.

⁷⁶ *Ibidem.* p. 162.

Chega-se a conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito, na habitação, no adorno, etc. – enquanto nas funções humanas se vê reduzido à animal. O elemento animal torna-se humano e o humano torna-se animal.⁷⁷

Ao cabo deste raciocínio Marx o arremata com o seguinte esclarecimento:

Comer, beber e procriar, etc. são também certamente genuínas funções humanas. Mas, abstratamente consideradas, o que as separa da restante esfera da atividade humana e as transforma em finalidades últimas e exclusivas, é o elemento animal.⁷⁸

É deste modo, segundo Marx, que o homem organiza a maior parte de sua vida em torno de uma atividade que não escolhe, que não o satisfaz e não o realiza, esgotando suas energias e arruinando-o física e espiritualmente. Assim, todo esforço referente ao desenvolvimento do trabalho se traduz num modo único e exclusivo de manter a si e aos seus próximos vivos, numa luta diária pelas condições fundamentais de subsistência. O homem, portanto, agindo enquanto realizador desta atividade central que a um só tempo o determina e o afasta de si, estaria reduzindo sua vida nos moldes da reprodução meramente biológica dos animais.

Diante destes direcionamentos críticos em torno da forma assumida pelo trabalho na temporalidade de sua época, direcionamentos que apresentam a alienação do trabalho no duplo viés da perda da coisa e da perda de si mesmo, Marx se debruçará num movimento reflexivo ao mesmo tempo contundente e problemático: trata-se de discutir a genericidade humana.

De fato, se tomarmos os encaminhamentos até agora formulados, uma questão de fundo subjaz certas passagens e exige, portanto, um procedimento de enfrentamento explícito. A questão que compreendemos exigir os esforços reflexivos de Marx poderia assim se manifestar: como poderíamos considerar afirmativamente o homem, já que enquanto trabalhador, ao não escolher a atividade que desempenhará, nem controlar os destinos dos objetos por ele construídos, “perde a si mesmo”, “arruína-se” ou “vê-se reduzido ao animal”?

Para enfrentar uma compreensão do homem que alcance uma historicidade além dos limites do trabalho estranhado, Marx considera parte da trajetória humana de afastamento progressivo das barreiras naturais, procurando indagar o modo próprio pelo qual se constituía o trabalho antes de sua determinação alienada, num momento em que a ação consciente sobre

⁷⁷ *Ibidem.* p.164.

⁷⁸ *Ibidem.* p. 165.

a natureza representasse o desenvolvimento pleno de suas potencialidades e o que o tomasse afirmativamente enquanto homem. A problemática aqui ganha os seguintes contornos: como seria a atividade humana em momentos históricos anteriormente tardios, onde o homem pudesse dispor do controle do objeto produzido, e pudesse escolher com razoável grau de liberdade o objeto e a intensidade de seu trabalho? Afinal, o que caracterizaria o homem enquanto gênero, ou dito de outra forma, qual o aspecto marcante da humanidade do homem? É nos termos destes questionamentos que iremos tratar das últimas características do trabalho alienado: a negação de sua genericidade, e o espraiamento social da alienação.

2.3 A negação da genericidade humana e o espraiamento social da alienação

A terceira determinação do trabalho alienado envereda para a discussão de uma determinação complementar do trabalho em relação aos aspectos já discutidos (a perda simultânea tanto do objeto quanto de si mesmo): a problemática da genericidade humana e da sua negação pelo trabalho alienado.

A problemática da genericidade humana ocupa nos Manuscritos uma posição que deve ser apreciada a partir de um duplo viés: por um lado, aponta para a assimilação, por parte de Marx, de uma categoria presente em Feuerbach e por ele utilizada como forma de delimitar um afastamento do tratamento idealista hegeliano, apresentando em Feuerbach contornos ainda religiosos, portanto assumindo, no interior da reflexão feuerbachiana, um verniz metafísico ⁷⁹ (como poderemos observar na seqüência expositiva); por outro lado, Marx buscou reformular o significado do sentido religioso empregado por Feuerbach à alienação, e o redirecionou a um sentido objetivo, destinando um novo tratamento à categoria genericidade, conferindo-lhe uma impostação modificada e procurando conotar-lhe o específico traço diferencial peculiar à caracterização do homem enquanto gênero.

A discussão de Marx sobre a genericidade assume o formato de uma reflexão sobre os aspectos de uma antropogênese, no sentido de que essa discussão resvala na intenção de determinar aspectos fundamentais que permitam complementar uma compreensão delineadora do modo como o homem passou a diferenciar-se do restante da natureza. Tais aspectos apontam para uma caracterização do homem enquanto gênero, ao mesmo tempo em que permite pensar o afastamento do homem frente à natureza a partir do momento em que constrói a si mesmo através do trabalho.

⁷⁹ *Ibidem.* p. 163.

Trata-se agora de alargar os direcionamentos apontados no capítulo I, não só buscando compreender o afastamento e a especificidade do homem diante da natureza como resultado de sua ação no mundo, mas procurando delimitar o modo como essa ação se exterioriza em termos de sua amplitude direcional. Isto significa que Marx pensa agora no âmbito da pluralidade da ação humana, ou seja, o aspecto *universal* do trabalho, considerando sua múltipla variabilidade como modo constitutivo fundamental do processo de humanização do homem.

Esta investigação assume os termos dos seguintes questionamentos: o que faz do homem um ser genérico? Qual seria a especificidade presente na atividade humana capaz de explicitar seu caráter mais universal do que os demais animais? Acompanhemos o modo como Marx inicia suas considerações sobre a genericidade:

O homem é um ser genérico, não só no sentido de que faz objeto seu, prática e teoricamente, a espécie, (tanto a sua própria como a das outras coisas), mas também – e agora se trata apenas de outra expressão para a mesma coisa – no sentido de que ele se comporta perante a si próprio como a espécie presente, viva, como um ser *universal*, e, portanto, livre.⁸⁰

A referência argumentativa nesta passagem centra-se fundamentalmente na expressão *universal* posta em destaque pelo próprio Marx. A universalidade referida por Marx encerra um sentido prático, e está a nos apontar o modo como o homem atua no mundo, comportando-se perante a si próprio como o faz a espécie, ou seja, agindo de modo plural, com uma intervenção consciente na natureza cuja amplitude e variação ultrapassam o limite estreito da ação animal, meramente determinada biologicamente em função dos instintos. A este respeito nos diz Marx:

⁸⁰ *Ibidem*. p. 163. Aqui cabe remetermos o leitor às indicações da tradução brasileira de Artur Morão das Edições 70, que assim comenta esta passagem: “Na presente passagem, Marx reproduz o argumento de Feuerbach em *Das Wesen des Christentums*.” Na nota 19 desta mesma edição, de *A Questão Judaica*, Artur Morão tece o seguinte comentário: “Os termos *vida genérica* (*Gattungsgleben*) e *ser genérico* (*Gattungswesen*) são extraídos de Feuerbach. No primeiro capítulo de *Das Wesen des Christentums* (*A Essência do Cristianismo*), Leipzig, 1841, Feuerbach discute a natureza do homem e argumenta que ele deve se distinguir não pela *consciência* como tal, mas por um tipo particular de consciência. O homem não é consciente de si mesmo só como indivíduo; é também consciente de si como membro da espécie humana, apreendendo assim uma *essência humana* que é idêntica em si como nos outros homens. Segundo Feuerbach, a capacidade para conceber a *espécie* é o elemento fundamental no poder humano de raciocínio: “a ciência é a consciência da espécie.” Marx, embora não inicie sua linha de reflexão a partir deste significado dos termos, emprega-os em noutros contextos; e insiste com maior força que Feuerbach em que, devida ao fato de a “consciência genérica” definir a natureza do homem, este só vive e atua autenticamente (isto é, de acordo com a própria natureza) quando vive e age deliberadamente como um “ser genérico”, quer dizer, como ser *social*.” Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. p. 45.

O animal identifica-se imediatamente com sua atividade vital. Não se distingue dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital consciente. Ela não é uma determinação com a qual ele imediatamente coincide.⁸¹

Aqui poderíamos incorrer no equívoco, caso nos detivéssemos apressadamente nas indicações da passagem agora transcrita, que existiria, por parte de Marx, a determinação de uma consciência impulsionadora da genericidade humana, já que o homem possuiria “uma atividade vital consciente”, portanto, uma consciência originária, auto-posta e pré-formatada, que comandaria uma exigência plural e multidirecional da ação humana, submetendo a ação à obediência externa dessa consciência.

Detendo-nos um pouco mais cuidadosamente, no entanto, verificamos que se trata de um processo simultâneo de afirmação e amadurecimento da consciência no momento mesmo da ação, momento em que o homem se manifesta objetivamente, conquistando em cada etapa provável deste processo, um acréscimo de variação da atividade vital, alargando paulatinamente a ação em múltiplas direções, até o momento de fazer dessa atividade vital “o objeto da vontade e da consciência”.⁸² É exatamente nesse momento que o homem se apresenta como o único ser genérico da natureza. Nas palavras de Marx:

A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais. Só por essa razão é que ele é um ser genérico. Ou melhor, só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto, porque é um ser genérico. Unicamente por isso é que sua atividade surge como atividade livre.⁸³

A genericidade a que se refere Marx na passagem recém transcrita assume um duplo viés: por um lado se trata de “genericidade” tomada no sentido apropriado por Feuerbach, quer seja, a capacidade de fazer a si e a natureza como objeto⁸⁴, e por outro se trata da “genericidade” no sentido apontado por Marx, enquanto traço distintivo ineliminável

⁸¹ *Ibidem.* p. 164.

⁸² A indicação que norteia nossa interpretação, quer seja, a existência de um desenvolvimento e de um amadurecimento da consciência ao longo da própria ação e como resultado dessa mesma ação, se encontra esboçada nas análises referentes ao primeiro capítulo desta pesquisa quando procuramos apresentar o modo como Marx compreende o processo de afastamento da natureza através do trabalho. Ali, conforme discutimos, verificamos que os próprios sentidos se humanizaram, ou seja, assumiram uma feição mais humana, a partir do trabalho. Se os sentidos são humanizados pela ação do homem sobre a natureza, é possível pensar, a partir desta indicação, no desenvolvimento de uma consciência humanizada pela própria objetivação, ou seja, num processo simultâneo e complexamente interligado entre subjetividade que se objetiva e objeto que se humaniza, cujo propulsor é o trabalho. No mais poderíamos descartar a hipótese de uma consciência pré-formatada e exterior a este processo de ação sobre o mundo, nas críticas que Marx empreenderá ao idealismo alemão, e aos chamados neohegelianos na *Ideologia Alemã*.

⁸³ *Ibidem.* p. 165.

⁸⁴ *Ibidem.* p. 165.

do homem enquanto ser social capaz de agir em múltiplas direções, o que afasta o homem da ação unilateral do animal, resultante da mera determinação biológica. Marx enfatiza que o sentido feurbachiano da genericidade só é possível a partir da impositação que ele (Marx) confere ao termo. É por isso mesmo que Marx considera, segundo observamos nessa mesma passagem, que o homem “só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto, *porque é um ser genérico*”⁸⁵, ou seja, enquanto a genericidade possui, termos da formulação de Feuerbach, assento destacado na consciência, Marx reportar-se à genericidade no sentido prático-universal.

Assim, o homem expressa sua genericidade tanto através do fato de tomar a si e a espécie como objeto de investigação e reflexão, quanto, principalmente, pelo fato de ser genérico, isto é, agir universal e livremente na natureza, fazendo da sua atividade vital objeto de sua vontade. A forma com que essa ação livre sobre a natureza se traduz com mais precisão e nitidez se expressa mais claramente se examinarmos o âmbito do seu alcance, espalhando-se de modo multidimensional em várias frentes. É por isto que, segundo Marx:

A construção prática de um mundo objetivo, a manipulação da natureza inorgânica, é a confirmação do homem como ser genérico consciente, isto é, ser que considera a espécie como seu próprio ser ou tem a si como ser genérico. Sem dúvida, o animal também produz. Faz um ninho, uma habitação como as abelhas, os castores, as formigas, etc. Mas só produz o que é estritamente necessário só para si ou para suas crias; produz apenas numa só direção, ao passo que o homem produz universalmente; produz unicamente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade; o animal apenas se produz a si, ao passo que o homem reproduz toda a natureza.⁸⁶

É precisamente na atividade multilateral sobre a natureza, na universalidade contida na “construção prática de um mundo objetivo” que se dá “a confirmação do homem como ser genérico consciente”. Atuar na construção prática do mundo é construir não só o mundo objetivo, mas construir na prática a própria genericidade, na medida em que o homem se confirma como “ser genérico consciente” no momento em que sua ação sobre o mundo é mais ampla. Estas considerações podem ser corroboradas pelo longo argumento que se segue:

A vida genérica, tanto para o homem como para o animal, possui a sua base física no fato de que o homem (como o animal) vive da natureza inorgânica, e uma vez que o homem é mais universal que o animal,

⁸⁵ O grifo é nosso e objetiva destacar o sentido empregado por Marx à genericidade, ao mesmo tempo em que lhe confere um caráter de pressuposto ao sentido de genericidade dado por Feuerbach: o homem faz a si e a espécie de objeto *porque* é um ser que age de modo livre consciente e em várias direções.

⁸⁶ *Ibidem.* p. 163.

também mais universal é a esfera da natureza inorgânica que ele vive. Assim como as plantas, os animais, os minerais, o ar, a luz, etc., constituem do ponto de vista teórico, uma parte da consciência humana, enquanto objetos da ciência natural e da arte – são a natureza inorgânica imaterial do homem, os seus meios de vida intelectuais, que ele deve primeiro preparar para a fruição e perpetuação – assim também do ponto de vista prático, formam uma parte da vida e da atividade humanas.⁸⁷

Em termos conclusivos no apontamento do caráter genérico do trabalho, privilegiamos a seguinte passagem, onde Marx explicita de modo resolutivo, em quais termos compreende a vida genérica do homem, delineando o caráter prático-productivo como centralidade indubitável desta problemática:

É precisamente na ação sobre o mundo objetivo que o homem se manifesta como verdadeiro ser genérico. Tal produção é a sua vida genérica ativa. Através dela, a natureza surge como a sua obra e sua realidade. Por conseguinte, o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem: ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu próprio reflexo num mundo por ele criado.⁸⁸

Aqui se observa, ao mesmo tempo, tanto aspectos expressamente determinativos da genericidade humana por meio da ação universal sobre a natureza, como as indicações de uma instauração da negação da genericidade por parte do trabalho alienado, que poderíamos anunciar no seguinte interrogativa: na medida em que o objeto produzido pelo trabalho representa a “objetivação da genericidade”, e a partir do fato de que é através da produção do objeto que se produz a “vida ativa genérica”, o que representaria a perda desse objeto produzido pelo trabalho? Deixemos para Marx os termos contundentes desta resposta:

Pelo que, na medida em que o trabalho alienado subtrai ao homem o objeto da sua produção, furta-lhe igualmente a sua vida genérica, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal, porquanto lhe é arrebatada a natureza, o seu corpo inorgânico.⁸⁹

Podemos observar no curso do desenvolvimento argumentativo da passagem recém transcrita, a forma taxativa com que, para Marx, a perda do objeto representa algo para além da subtração material e do caráter opositivo e estranho assumido pelo objeto ao fim de sua construção: trata-se, ao mesmo tempo, da perda da própria genericidade, no atrofiamento de uma atividade responsável pela própria construção do homem por si mesmo. Não

⁸⁷ *Ibidem*, p. 164.

⁸⁸ *Ibidem*. p. 165.

⁸⁹ *Ibidem*. p. 165.

esqueçamos o fato de que, segundo Marx, “o objeto do trabalho é a objetivação da vida genérica do homem”, já que “ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu próprio reflexo num mundo por ele criado.”⁹⁰

O fato é que em Marx a objetivação assume simultaneamente o duplo viés de um processo de realização do homem e do objeto, e um refinamento de suas habilidades físicas e subjetivas, impulsionando uma ação que se complexifica e se universaliza, constituindo a genericidade como o próprio caráter determinativo central de sua existência enquanto ser social livre e consciente.

É por conta disto que o trabalho alienado nega a genericidade humana, pois ao afastar o homem da posse e do controle do objeto produzido, se estabelece um afastamento dos traços que resguardam sua humanidade, na medida em que o objeto não é um mero resultado da sua ação sobre a natureza, mas representa ao mesmo tempo seu caráter genérico, portanto trata-se da atividade que modificou paulatinamente seus sentidos, alterou a forma da dinâmica constitutiva da sua subjetividade, provocando-a multilateralmente a partir de sua ação universal sobre a natureza, ampliando o distanciamento do homem em relação aos demais animais, e transformando a vida genérica em meio de sustentação da vida.

Sobre estes desdobramentos da subjugação do caráter genérico do trabalho em mero meio de vida, Marx afirma que “assim como o trabalho alienado degrada em meio a atividade autônoma, a atividade livre, de igual modo transforma a vida genérica do homem em meio de existência física.”⁹¹ Isto significa que toda referência genérica auto-constitutiva, todo refinamento universalizante provocado pelo trabalho, portanto todo caráter de realização do humano pelo trabalho, tanto no plano físico como subjetivo, perde a condição fundamental de impulsionar o processo de aprimoramento progressivo, para se configurar numa atividade escolhida a partir de determinações externas (segunda característica do trabalho alienado), e reduzida a mero meio de sustentação da vida, numa troca da possibilidade de auto-realização através do trabalho, pelo *quantum* de horas diárias necessárias à reprodução da vida do trabalhador e de sua prole.

Resta-nos indagar uma última e complementar característica do trabalho alienado ou estranhado: qual será a extensão do dano provocado pela alienação ou estranhamento do trabalho? Este conjunto determinativo da alienação do trabalho, até agora referido ao homem individualmente tratado, ao trabalhador individualmente referido, pode ser considerado de

⁹⁰ *Ibidem.* p. 165 - 166.

⁹¹ *Ibidem.* p. 166.

forma generalizante e estendido ao conjunto das relações entre trabalhadores? A alienação do trabalho ocorre no interior da relação entre os homens? Eis o que discutiremos a partir de agora, finalizando a apresentação das quatro características do trabalho alienado.

Um dos arremates conclusivos mais expressivos, em termos de extensão e significado, em relação ao conjunto das características do trabalho alienado, situa-se na quarta determinação desse conjunto, quer seja, a determinação do estranhamento do trabalho que se refere à alienação ou estranhamento do homem em relação ao outro homem. Sobre esta discussão Marx nos indica o curso argumentativo nos seguintes termos:

Uma conseqüência imediata da alienação do homem a respeito do produto do seu trabalho, da sua vida genérica, é a alienação do homem relativamente ao homem. Quando o homem se contrapõe a si mesmo, entra igualmente em oposição com os outros homens. O que se verifica com a relação do homem ao seu trabalho, ao produto do seu trabalho e a si mesmo, verifica-se também com a relação do homem com os outros homens, bem como ao trabalho e ao objeto do trabalho dos outros homens.⁹²

A marcação apontada por Marx tem aqui um traço resolutivo claramente expresso: a alienação do homem em relação ao outro homem é uma antes de tudo uma conseqüência das características anteriores da alienação do trabalho. Como acompanhamos a pouco, o homem enfrenta a perda simultânea de si e do objeto, no sentido de que por um lado perde o objeto e o controle dos fins a que se destina esse objeto, e por outro lado o homem experimenta uma perda de si mesmo no momento da produção desse objeto, desrealizando-se ao realizar o objeto, executando uma atividade que “não pertence à sua natureza”, portanto sentindo-se infeliz. A esta dupla perda é acrescida da perda da generalidade, a negação do caráter genérico presente na perda da universalidade que repousa na ação multidirecionada do homem sobre a natureza.

Isto significa que se todos estes fatores apontados (perda do objeto, perda de si e da genericidade) se abatem por sobre os ombros não apenas de um homem, mas de todos os homens que trabalham, Marx considera que a alienação do trabalho avança para além dos limites da individualidade e ganha os contornos da universalidade humana, alcançando o conjunto dos trabalhadores, envolvendo agora um conjunto de conseqüências e alcances mais amplos e profundos na vida pessoal e social humana, contaminando amplamente o modo como o homem se conduz e se insere nas relações sociais. É por isto que, segundo Marx:

⁹² *Ibidem.* p. 166.

A alienação do homem e, acima de tudo, a relação em que o homem se encontra consigo mesmo, realiza-se e exprime-se primeiramente na relação do homem aos outros homens. Assim, na relação do trabalho alienado, cada homem olha os outros homens segundo o padrão e a relação em que ele próprio, enquanto trabalhador se encontra.⁹³

Marx vislumbra uma sociabilidade estranhada nos moldes de vivências individuais e coletivas: um homem individual e coletivamente infeliz, realizando sua atividade não como forma de expansão de suas potências mais ativas, não para realizar-se pluralmente nos vários objetos autenticamente construídos, mas sim padecendo no aniquilamento de suas forças corpóreas e no aviltamento de suas possibilidades espirituais.

Um homem que não dispõe do tempo para si, que se escraviza em troca da possibilidade de subsistência de si e de sua prole, não é mais humano. Vivendo para suprir as carências fundamentais da vida, se vê reduzido a animal: comer, beber, e procriar. Este homem fisionômico era, de fato, animalizado pelo trabalho alienado, preso nas teias de um longo engodo histórico que se desdobra já de há muito tempo, presente desde, por exemplo, a vida grega, na oposição que o escravo se via apartado da vida livre.

Para Marx, o trabalho alienado não representa apenas uma vida reduzida e pueril, o que já justificaria toda atenção nuclear que dedica a esta desrealização em suas considerações teóricas, mas subverte todas as formas de vínculos humanos, se estabelecendo como modo fundamental de corrosão das relações humanas enquanto tal, fixando domínios muito mais amplos da cultura, a partir do postulado da determinação social do pensamento,⁹⁴

⁹³ *Ibidem.* p. 166.

⁹⁴ Habermas partiu da retomada das obras juvenis de Hegel para localizar, segundo sua proposta, o momento exato em que emergirá uma articulação fundamental para o pensamento marxiano, momento que se constituirá no ponto de partida da crítica de Habermas à Marx, e principal argumento contra o qual Habermas se posicionará: trata-se da *determinação social do pensamento*, ou aquilo que Habermas denomina de vínculo entre trabalho e interação social. Para Habermas, é a partir das *Lições de Iena*, obra de Hegel fortemente marcada com o encontro do autor com os estudos econômicos, que ocorre uma vinculação entre a esfera da produção, centralmente representada pelo trabalho, com as demais formas de interação social, como, por exemplo, o direito e o Estado. O argumento defendido por Hegel, neste momento de suas incursões pela Economia Política, vincula os processos de interação social aos laços humano-sociais estabelecidos por conta do trabalho, de modo que a esfera produtiva determinaria o amplo âmbito das relações humanas, condicionando a compreensão das interações sociais ao fator originário e decisivo da produção e do trabalho. É preciso que recordemos que essas diretrizes juvenis hegelianas, alegadas por Habermas, e posteriormente abandonadas por Hegel, se constituirão no cerne do pensamento do jovem Marx, emergindo em textos como os *Manuscritos* e a *Ideologia Alemã*, textos seminais para o estabelecimento do trabalho como categoria fundante da sociabilidade, bem como para a determinação social do pensamento. Apenas para situarmos este paralelo aproximativo entre o jovem Hegel e o jovem Marx, defendido por Habermas, observemos o teor do vínculo entre a esfera da produção e a chamada esfera das representações sociais (moral, direito, política, religião, filosofia, etc.). Este vínculo entre trabalho e interação social, ou entre as determinações materiais e as representações espirituais, no linguajar de Marx, foi formulado pela primeira vez por Hegel, nos *Manuscritos de Iena*, como vimos, e depois apreendido pelo jovem Marx e jamais abandonado, vínculo que acaba por gerar, segundo Habermas, uma relação de determinação da esfera produtiva, com o trabalho como elemento nuclear, frente às demais formas de interação social, notadamente o direito e o Estado, marcando profunda e definitivamente o pensamento subsequente de Marx. Este procedimento vinculante entre esfera social e formas de interação social, segundo Habermas, se constituiria

invadindo as esferas daquilo que Marx denominava de “representações”: a moral, a ciência, a arte, a religião e a política.⁹⁵

Isto significa um espraiamento multifacetado da alienação para âmbitos muito além das relações produtivas, subvertendo a moral, o direito e as demais formas da representação da consciência, colocando os homens em contraposição ao humano e à vida significativa, e instrumentalizando o Estado como aparato de defesa dos interesses de uma minoria detentora da riqueza social. Seria contra esta generalização da alienação o alcance maior da crítica de Marx à forma de vida degradada no capitalismo.

no grande equívoco de Marx. Cf. HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994. p. 11-43.

⁹⁵ De fato a grande relevância da compreensão de Marx do espraiamento da alienação ou estranhamento para outras instâncias da vida social se dará quando confrontamos os apontamentos dos *Manuscritos* com outros textos juvenis publicados no biênio 1844-1845, como, por exemplo, a *Ideologia Alemã*, e as *Glosas Críticas à margem do artigo “o rei da Prússia e a Reforma social” por um prussiano*. Nesses textos juvenis está claramente expresso aquilo que na literatura marxiana se põe como *a determinação social do pensamento*. Na *Ideologia Alemã*, Marx afirma categoricamente: O fato, portanto, é o seguinte: indivíduos determinados, que como produtores atuam de modo também determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. É preciso que, em cada caso particular, a observação empírica coloque necessariamente em relevo, empiricamente e sem qualquer especulação ou mistificação, a conexão necessária entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas destes indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas tal e como atuam e produzem materialmente e, portanto, tal e como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade. Cf. MARX, Karl. *A ideologia Alemã*. 11ª edição. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

CAPÍTULO II

A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DO TRABALHO

Trataremos neste capítulo de apresentar uma análise sobre a atividade humana do trabalho que procura tanto embrenhar-se criticamente com o legado antigo e moderno da tradição filosófica, como também tematizar a inserção de elementos analíticos que se constituam novidades radicais na reflexão política contemporânea. Para problematizar o conceito marxiano do trabalho, e ao mesmo tempo expor argumentos delineadores de uma compreensão que procure abordar as novas configurações histórico-sociais do mundo contemporâneo e de seus desafios, e nos possibilite a compreensão de algumas de suas principais problemáticas, recorreremos às contribuições de Hannah Arendt (1906-1975), presentes na obra *A condição Humana*.⁹⁶

O esforço de Arendt em *A condição humana* consiste em tematizar o conjunto de atividades que a autora designa por *vita activa*, composto pelas seguintes categorias: trabalho (*labor*), obra ou fabricação (*work*), e ação (*action*). A discussão de Arendt procura examinar como as formas fundamentais de constituição da atividade humana, encerradas nessas três categorias, possibilitam a compreensão dos fenômenos históricos que se constituem numa ruptura da era moderna, e num desafio às formas tradicionais de compreensão do aparato conceitual filosófico.

Os acontecimentos históricos a que nos referimos marcaram violentamente o século XX, e aqui referencialmente aludimos às experiências totalitárias nazi-fascistas e às concomitantes atrocidades presentes no genocídio judeu, que incidiram diretamente sobre a reflexão arendtiana, a tal ponto de exigir esforços destinados a uma profunda investigação das matrizes teóricas postas pela tradição filosófica ocidental, tanto grega quanto modernas.

Essas investigações se articularam, principalmente, ao longo da obra *As Origens do Totalitarismo* e elas representam a constatação da insuficiência dessa mesma tradição, o que culminou em um esforço de reexame, por parte da autora, que reconstruísse um quadro

⁹⁶ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª ed. Trad. Roberto Raposo, revista por Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

categorial capaz de enfrentar as novas determinações sócio-históricas, expostas, em primeira mão, pelas experiências brutais dos campos de concentração.

É desse modo que Arendt envereda por vias que a inclinam a postular a noção de ruptura, objetivando explicitar o caráter inovador das experiências totalitárias e a própria insuficiência do aparato conceitual elaborado no interior da tradição filosófica ocidental, criando a possibilidade concreta para se pensar essa ruptura entre o passado e futuro, advinda da barbárie nazi-fascista e vivenciada nos campos de concentração, como a própria essência da temporalidade presente.

A ruptura entre passado e futuro impõe um novo desenho conceitual capaz de repor o sentido perdido pelos homens diante da incompreensão que a nova cotidianidade lhes imputa, abrindo um abismo entre a normalidade vivenciada no passado e as vivências incertas do futuro. A superação deste quadro de desorientação da temporalidade presente exige o esforço analítico de reconsideração dos lineamentos fundamentais do humano, expressos na temática tridimensional das atividades humanas, notadamente na investigação do trabalho, da obra ou fabricação, e da ação⁹⁷.

Acompanhemos, a partir de agora, o modo como tais investigações se concatenam, tomando inicialmente o modo como se desdobra, no interior da reflexão arendtiana, a compreensão arendtiana do trabalho. Examinaremos mais detidamente, em conformidade com os objetivos que impulsionam nossa investigação, os traços gerais do modo como esta discussão do trabalho se situa no interior do desenvolvimento da obra de Arendt, para, em seguida, evidenciar o alcance de sua crítica e a radicalidade de sua proposta frente à tradição moderna, principalmente aquela direcionada ao pensamento de Marx em torno da categoria trabalho.

3.1 A atividade humana do trabalho como forma de reprodução da vida biológica

No terceiro capítulo da obra *A Condição Humana* Hannah Arendt partirá da proposta de distinção entre as categorias trabalho e fabricação que, segundo a autora, é incomum, e fugidia a grande parte das reflexões sobre esta temática, porém visivelmente

⁹⁷ Sobre a aguda percepção arendtiana desta ruptura entre o passado e o futuro propiciada pelos trágicos eventos totalitários da primeira metade do século XX, Francisco Xarão tece o seguinte comentário: “Quando uma tal ruptura acontece há uma perda de orientação e sentido, como se os homens se distanciassem do mundo por um abismo aberto pela quebra entre o passado (que já foi) e o futuro (que não é). A solução para a superação dos abismos que se abrem toda vez que a normalidade do cotidiano é interrompida, aparece no conceito de *compreensão* que é ‘uma atividade interminável através da qual, em constante mudança e variação, nos aproximamos e reconciliamos com a realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo.’ ” Cf. XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Rio Grande do Sul: Editora Unijuí, 2000.

presente numa “evidência fenomenológica”, mesmo que não haja “quase nada para corroborá-la na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho.”⁹⁸ Arendt procura delinear essas evidências fenomenológicas caracterizadoras da distinção entre trabalho e fabricação a partir da existência de vocábulos antigos e modernos⁹⁹, presentes nas línguas européias, que resguardariam consigo os traços dessa antiga distinção, hoje esquecida, entre trabalho e obra (ou fabricação).

Seguindo esta pressuposição da existência de traços lingüísticos capazes de reconstituir fenomenologicamente a antiga distinção entre trabalho e obra, Arendt aponta a forma como Locke, numa das raras menções modernas referentes esta diferença entre trabalho e fabricação, assume este legado e procura reproduzir essa mesma distinção entre “mãos que operam (*working*) e o corpo que trabalha”, segundo a autora, assimilando o vestígio “reminiscente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnés*, o artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como ‘escravos e animais domésticos atendem com seus corpos às necessidades da vida’ – ou, em grego, *to somati ergazesthai*, operam com seus corpos...”¹⁰⁰

Mas quais seriam as razões pelas quais teria ocorrido o esquecimento dessa distinção? Para Arendt, o motivo do esquecimento dessa distinção se deu a partir do desprezo que nutriam os antigos gregos em relação às atividades ligadas diretamente à “acirrada luta do homem contra as necessidades”, e de igual impaciência em relação “a tudo quanto exigisse esforço” e a “todo esforço que não deixasse qualquer vestígio ou qualquer monumento.”¹⁰¹ Assim, a antiga rejeição das atividades meramente direcionadas a simples manutenção e reprodução da vida, foram forjando uma rejeição de “qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço”.¹⁰²

A questão fundamental subjacente ao referido desprezo do grego em relação ao esforço corpóreo relacionado à reprodução da vida, se dá na forma como se constituía o modo próprio de vida na polis. Segundo Arendt, existia uma clara distinção entre a organização privada da vida, normalmente renegada aos escravos, moradores da casa (*oiketai* ou familiares) que trabalhavam “para prover o próprio sustento e o dos seus senhores” e os

⁹⁸ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição revista por Adriano Correia. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2010. p. 98.

⁹⁹ *Ibidem*. p. 98

¹⁰⁰ *Ibidem*. p. 99

¹⁰¹ *Ibidem*. p. 100.

¹⁰² *Ibidem*. p. 100.

demiourgoi ou operários que possuíam “liberdade de movimento fora da esfera privada e dentro da esfera pública”¹⁰³

No século V, segundo Arendt, emerge na *polis* uma compreensão que “passa a classificar as ocupações” segundo a quantidade de esforço que exigem para sua realização, o que resulta numa hierarquia assumida por Aristóteles segundo a qual os patamares inferiores nessa hierarquia corresponderiam às ocupações nas quais “o corpo mais se desgasta”, ou seja, onde existisse um maior desprendimento de esforço físico limitado à instância da reprodutibilidade humano-corpórea.

Por meio desta compreensão negativa das atividades vinculadas ao desgaste do corpo e voltadas para a manutenção da vida, presente no tempo de Aristóteles, é que Arendt se baliza para explicar os equívocos corriqueiros cometidos por aqueles que imaginam radicar o preconceito grego contra as atividades ligadas à manutenção da vida, pelo fato de tais atividades serem desenvolvidas por escravos, o que na verdade inverte os verdadeiros motivos: é pelo fato de se tratar de atividades servis que se desenvolveu um preconceito em relação aos escravos.

Assim, nos parâmetros analíticos arendtianos, os gregos destinavam aos escravos o exercício das atividades que consideravam aviltantes, exatamente por se limitarem à esfera da reprodução da vida biológica, fato referencial para a salvaguarda da conquista do tempo necessário para destinação dos assuntos realmente dignificantes. Por conta desta recusa e distanciamento dos gregos em relação às atividades degradantes, é que, segundo Arendt, “os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade.”¹⁰⁴

Precisamente por este motivo, ou seja, por conta da necessidade de afastamento das atividades imediatamente reprodutoras da corporeidade, é que se instituiu a própria escravatura no seio da grecidade, pois para a autora “a instituição da escravidão na antiguidade não foi uma forma de obter mão-de-obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim uma tentativa de excluir o trabalho das condições da vida humana.”¹⁰⁵

É assim que a escravatura se constitui, no interior da antiga Grécia, algo como um *continuum* da atividade animal, e era precisamente este estreito vínculo com as necessidades orgânicas o objeto da crítica de Aristóteles. Segundo Arendt, o filósofo estagirita grego não

¹⁰³ *Ibidem*, p. 101.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 103

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 104.

negava a humanidade do escravo, mas rejeitava aquilo que seria “a condição meramente animal desse escravo”, por conta de sua *existência voltada exclusivamente para o conjunto de atividades necessárias à manutenção da vida*. Nas palavras da autora, Aristóteles “não negava que os escravos pudessem ser humanos; negava somente o emprego da palavra homem para designar os membros da espécie humana sujeitos à necessidade.”¹⁰⁶

Esta nítida posição aristotélica de desconsideração firme de um caráter humano no desempenho de atividades servis e subsistenciais, e não do caráter desumano de quem desempenhava tais atividades, acabará provocando, segundo Arendt, um paulatino enfraquecimento da distinção entre trabalho e fabricação, para emergir, posteriormente, como distinção entre público e privado: tudo o que for relacionado ao trabalho como *esfera reprodutora da vida corpórea*, será considerado no âmbito do privado, e tudo o que se referir às atividades externas, desempenhadas pelo chefe da casa, do cidadão, orbitará em torno da *esfera política pública*, de modo que a designação do grego se deslocará da oposição entre trabalho e fabricação para se apropriar de um alargamento dessa oposição mantido agora na distinção público e privado.

A pergunta agora para o grego será formulada, segundo Arendt, a partir do seguinte critério: “é na privacidade ou em público que se gasta a maior parte do tempo e do esforço? A motivação é posta por *cura privati negotii* ou *cura rei publicae*, para cuidar de negócios privados ou para atender as coisas públicas?”¹⁰⁷ É esta nova postura, marcada pela oposição “público versus privado”, que inaugura uma forma indireta de deslocar e diluir a distinção entre trabalho e fabricação, o que passará como herança grega aos olhos da emergente filosofia política, e se radicalizará na emergência de um esforço especulativo que privilegiará a contemplação ante todas as outras formas de atividade, se constituindo numa problemática fundamental à análise arendtiana, e marcando decisivamente os rumos das reflexões políticas subsequentes. Nas palavras de Arendt:

Com o advento da teoria política os filósofos aboliram até mesmo estas distinções que, ao menos, haviam estabelecido uma diferença entre as atividades, e opuseram a contemplação a todo e qualquer tipo de atividade. Com eles, até mesmo a ocupação política foi rebaixada à posição de necessidade; e esta, daí por diante, passou a ser o denominador comum de todas as manifestações da *vita activa*.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ibidem*. p. 104.

¹⁰⁷ *Ibidem*. p. 105

¹⁰⁸ *Ibidem*. p. 105.

O argumento de Arendt não poderia se articular de modo mais claro: o início da filosofia política antiga coincide com o abandono da atividade política enquanto espaço privilegiado de afirmação da liberdade do cidadão, abandono esse que coincide com a entrada em cena da atividade da *contemplação* filosófica que passou a se constituir no critério diferenciador para valoração das manifestações da *vita activa*. Isto significa que as três atividades constituidoras da chamada *vita activa* (trabalho, fabricação e ação), passam a conotar qualidades depreciativas na medida em que não possuem mais proximidade com a contemplação. Deste modo, a própria política acaba por se transformar de um estatuto de centralidade da vida humana, aspecto ineliminável da vida cidadina eminentemente pública do grego, para uma instância desimportante reduzida à esfera da necessidade.

O abandono da atividade política como centralidade fundamental da vida social traz consigo um desdobramento histórico-filosófico de amplo alcance, localizado na assimilação medieval e moderna do legado da filosofia política grega, já que, para Arendt, o pensamento político cristão “aceitou a distinção feita pelos filósofos e refinou-a”, o que disseminou ainda mais o fosso entre a contemplação e a ação, privilegiando a primeira como atividade mais elevada e constituidora da liberdade do homem livre, e relegando a ação política a uma posição similar à fabricação, no interior dos limites da esfera da necessidade.

A questão agora, seguindo as proposições analíticas arendtianas, é investigar a forma como este preconceito grego contra a ação foi assimilado pela modernidade. Já sabemos que a instauração desse preconceito apresenta fortes vínculos com o estabelecimento tácito da contemplação enquanto critério de excelência na gradação axiológica das atividades humanas. Para o enfrentamento mais detido desta questão Arendt buscará compreender as razões pelas quais a modernidade não produziu qualquer lineamento teórico que explicitasse a distinção entre trabalho e fabricação, apesar dessa mesma modernidade elevar o trabalho à categoria central dos sistemas filosóficos, e o caminho pelo qual a autora enveredará será o exame dessa distinção no interior do pensamento de Smith e Marx. A este respeito Arendt nos esclarece que:

A primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna - tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da própria *vita activa*, tendo glorificado o trabalho como fonte de todos os valores, e tendo promovido o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* - não tenha produzido uma única teoria que distinguísse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre o trabalho do nosso corpo e a fabricação de nossas mãos.¹⁰⁹

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 105.

Para compreender a atitude lacunar da era moderna em não oferecer qualquer vestígio de distinção entre trabalho e fabricação, Arendt procura deslindar o fio pelo qual se desenvolveram geneticamente formas equivalentes da oposição entre trabalho e fabricação, indagando o modo como tais formas equivalentes destas categorias emergiram na modernidade. Neste sentido, a autora aponta, em primeiro plano, a oposição entre “trabalho produtivo” e “trabalho improdutivo”, termos que assumirão posteriormente a diferenciação “trabalho qualificado” e “não-qualificado”, para, finalmente, “sobrepondo-se a ambas [designações], por ser aparentemente de importância fundamental, a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual.” Vejamos agora o modo como a oposição *trabalho X fabricação* assume o par conceitual *trabalho produtivo X trabalho improdutivo* na modernidade com Marx, e o significado central que a análise arendtiana do trabalho produtivo em Marx representa para o correto dimensionamento da crítica de Arendt à Marx.

3.2 A chave para a compreensão da crítica da Arendt à Marx: o trabalho produtivo

É na distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, segundo Arendt, que a questão da antiga distinção entre trabalho e fabricação se apresenta de forma mais explícita na modernidade, exatamente no interior das investigações de Smith e Marx, motivo pelo qual a autora privilegiará tais formulações, notadamente as considerações presentes na analítica de Marx, a mais aprofundada segundo a própria Arendt.

A inserção do trabalho como categoria central da modernidade, segundo Arendt, ocorre em função da crescente produtividade que o trabalho experimenta neste período, o que significa a ampliação progressiva da capacidade do trabalho em criar objetos tecnicamente aprimorados, marca constituidora da vida moderna, fato que contribuiu para o deslocamento do trabalho de uma posição subalterna que ocupava na antiguidade para uma posição fundamental na modernidade. Nas palavras de Arendt:

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o trabalho como fabricação, e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade.¹¹⁰

¹¹⁰*Ibidem.* p. 108.

Seguindo a análise proposta por Arendt, a modernidade em geral e Marx em particular reconduziu o preconceito frente às atividades servis de um modo bastante peculiar ao desprezar o trabalho improdutivo e considerá-lo como uma “perversão do trabalho, como se fosse indigno deste nome toda atividade que não enriquecesse o mundo”, ou seja, todo trabalho incapaz de construir objetos duradouros. O trabalho propriamente considerado, a partir do horizonte reflexivo moderno, deveria assumir para si o sentido anteriormente dado para a fabricação, e assim tomar as duas designações (trabalho e fabricação) sob o mesmo conceito (trabalho), com o trabalho assumindo a condição de atividade construtora da riqueza social e paradigma das teorizações econômico-filosóficas da modernidade ¹¹¹.

É desta forma, sob as mãos da modernidade em geral, e de Marx de um modo particular, que, segundo Arendt, o trabalho assume o centro da vida e da reflexão moderna, contrapondo-se à própria contemplação e à racionalidade antigas como aspectos fundamentais e determinantes do esforço conceitual de compreensão do homem. Entra em cena a posição “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”, posição essa que era apenas “a formulação mais radical e coerente de algo que toda era moderna concordava” ¹¹²

Apesar do desdobramento histórico-moderno corroborar toda importância e centralidade do trabalho, “tirando o trabalho do seu esconderijo” e levando-o à “esfera pública”, Arendt nos coloca uma especificidade decisiva conquistada por parte da análise econômico-social moderna, quando Marx afirma que *todo trabalho é produtivo*, ou seja, *todo trabalho produz algo* independente da durabilidade do objeto produzido. Nas palavras de Arendt:

Deste ponto de vista puramente social, que é o ponto de vista de toda era moderna [...], *todo trabalho é produtivo*, e perde sua validade a distinção anterior entre a realização de “tarefas servis” que não deixam vestígios, e a produção de coisas suficientemente duráveis para que sejam acumuladas. ¹¹³

¹¹¹ Aqui é preciso observar uma sutileza terminológica que, se não for devidamente esclarecida poderá causar equívocos incontornáveis: a produtividade moderna experimentada pela fabricação, ou seja, a enorme capacidade de produzir infinitamente mais objetos, com maior rapidez e melhor acabamento, acaba por criar a ilusão de que toda atividade humana (inclusive o trabalho) pode ser subsumida à lógica da nova modalidade de fabricação. Essa ilusão pode ser explicada, segundo Arendt, por dois motivos: primeiramente graças ao preconceito (de Marx e dos modernos, segundo Arendt) frente às atividades improdutivas, e por último essa ilusão de uma generalização da nova lógica superprodutiva da fabricação ocorre em função da crença em um mundo sem o peso da necessidade, “como a esperar que faltasse apenas um passo para eliminar o trabalho e a necessidade”. Por fim ocorre o mais curioso fenômeno: por conta de uma escolha terminológica de Marx, esta nova forma modernizada da fabricação é denominada simplesmente de trabalho. Deste modo o trabalho reaparece como categoria central para o pensamento moderno, se apresentando como termo cujo conteúdo era tradicionalmente ocupado pela fabricação.

¹¹² *Ibidem.* p. 106.

¹¹³ *Ibidem.* p. 109.

Este ponto de vista “puramente social” coincide, para Arendt, com a compreensão moderna “que nada leva em conta a não ser o processo vital da humanidade”, reduzindo todas as coisas a “objetos de consumo”, fazendo desaparecer as distinções entre trabalho e fabricação, já que “todo trabalho tornar-se-ia fabricação”. Se toda a dinâmica da vida humana moderna pressupõe e exacerba a criação de objetos necessários ao seu funcionamento, então a atividade de produção desses objetos ocupa a centralidade deste modo de vida, e a vida no interior desta historicidade passa a ser compreendida como um amplo envolvimento nas teias da sua própria reprodução material, o que naturalmente *expande o significado antigo do trabalho* antes considerado mero meio de manutenção dos aspectos imediatos à sobrevivência, *para a forma apropriada de atividade referencial da vida enquanto tal em todos os seus matizes* materiais ou imateriais ¹¹⁴. Por conta deste perfil centralizador e determinante do espaço histórico moderno, conferido por Marx ao trabalho, e reconhecido conceitualmente na sua obra através da temática do trabalho produtivo, passaremos a discorrer sobre aspectos complementares da crítica de Arendt em torno da centralidade exacerbada que esta categoria assume no interior da obra de Marx.

A referida produtividade crescente do trabalho, experimentada na modernidade, favoreceu o preconceito em relação ao trabalho improdutivo (trabalho incapaz de produzir riqueza), preconceito que, segundo Arendt, resultou no menosprezo da antiga distinção entre trabalho e fabricação, contribuindo com a rejeição de toda forma de trabalho improdutivo. Segundo Arendt,

Ademais, tanto Smith quanto Marx estavam de acordo com a opinião pública moderna quando menosprezavam o trabalho improdutivo, por considerá-lo parasitário, realmente uma espécie de perversão do trabalho, como se fosse indigno 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.” ¹¹⁵

¹¹⁴ Marx considera, conforme vimos no final do segundo capítulo, a vinculação ou conexão entre as relações sociais e políticas (e de um modo mais amplo o direito, a moral, a religião, etc.), e as formas de produção da vida social historicamente determinada, conforme discussões apontadas pelo autor alemão na *Ideologia Alemã*. É neste sentido que Marx indaga que “a nenhum destes filósofos [neohegelianos] ocorreu perguntar qual era a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, a conexão entre a sua crítica e o seu próprio meio material”. Muito embora exista a afirmação de uma relação de vinculação ou de conexão, isto não significa a existência de um determinismo como parte da tradição vulgar marxista procurou apontar. Cf. MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. 11ª edição. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Ed. Hucitec, 1999, p.26.

¹¹⁵ *Ibidem*. p. 99.

Para Arendt, o preconceito de Smith frente aos “criados servis”, traz consigo a antiga compreensão pré-moderna que identifica trabalho e escravidão, recuperando o desprezo histórico constituído em torno das atividades circunscritas a mera reprodução das condições de subsistência, atividades distantes da produção de objetos duradouros. Arendt considera este preconceito moderno contra o trabalho improdutivo uma transfiguração atualizada da antiga distinção entre trabalho e fabricação. Segundo Arendt:

Em outras palavras, a antiga distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre obra e trabalho. Realmente é típico de todo trabalho *nada deixar atrás de si*, [e também] *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 futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele.¹¹⁶

Cabe enfatizar, segundo nos esclarece Arendt, que o elemento determinante da análise marxiana, contudo, não se limitou ao reforço da eliminação moderna da distinção entre trabalho e fabricação, mas, sobretudo ao esclarecimento de que a “atividade do trabalho, independentemente de circunstâncias históricas e de sua localização na esfera privada e na esfera pública, possui realmente *uma produtividade própria, por mais fúteis ou duradouros que sejam os seus produtos*.”¹¹⁷ Deste modo independentemente do objeto elaborado pelo trabalho se constituir em alimento para ser imediatamente consumido, ou de se tratar de um objeto duradouro, em ambos os casos o que prevalece é a produtividade do trabalho, ou seja, o fato de ter sido construído através de atividade humana a partir do dispêndio de suas forças e energias próprias. Quais seriam as conseqüências e implicações da descoberta de Marx da produtividade do trabalho?

Na análise marxiana, segundo nos relata Arendt, ainda prevalece um segundo traço marcante e inovador referente a outro elemento igualmente esclarecedor, a saber, o fato de que as forças e energias empregadas no trabalho não se aniquilam ao produzir objetos vitais á sua existência, e podem produzir uma quantidade maior do que o necessário à manutenção de sua própria vida. Essa quantidade a mais produzida pelo trabalhador é denominada por Marx de excedente, e significa exatamente aquilo que compreendemos por produtividade do trabalho. Essa produtividade, ou excedente da força de trabalho, se apresenta

¹¹⁶ *Ibidem*. p. 107. (grifo nosso)

¹¹⁷ *Ibidem*. p. 108. (grifo nosso)

como o resultado da capacidade humana do uso de suas forças constituidoras, amplamente potencializadas, como vimos, ao longo da era moderna. Nas palavras de Arendt:

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 deste termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema.¹¹⁸

Esta passagem dá início a um dos aspectos centrais da investigação que empreendemos ao longo desta pesquisa, principalmente no que se refere à explicitação da linha argumentativa construída por Arendt para delimitar o “trabalho” e não a “fabricação” como referência de sua crítica à Marx¹¹⁹, e nos permitirá mais adiante esclarecer algumas das razões pelas quais Arendt compreende o trabalho como algo relacionado à manutenção da vida metabólica, quando é perfeitamente notório que a categoria trabalho em Marx é algo muito além da reprodução da vida corpórea, e *mesmo assim insistir em criticar o trabalho (e não a fabricação) enquanto categoria marxiana*. Por que Arendt não escolheu criticar o trabalho alienado, já que esta é a forma moderna assumida pela fabricação?

Na verdade, como vimos no primeiro capítulo, o trabalho se constitui para Marx em uma atividade responsável pela própria construção do homem enquanto tal, tanto do ponto de vista do refinamento dos sentidos animais dados pela natureza, quanto de sua individualidade como um todo, no sentido do seu desenvolvimento subjetivo mais amplo, portanto não teria sentido Arendt se referir ao trabalho como meramente responsável pela reprodução de metabolismo, restrito às atividades agrícolas e servis, e não caberia, por isso mesmo a designação de trabalho, por parte de Arendt, ao se referir à atividade central da arquitetura conceitual de Marx.

Se o trabalho em Marx possui nitidamente este sentido antropogenético, humanizador do homem, constituidor de sua sociabilidade, como explicar a impositação dada ao trabalho por Arendt, confundindo dois sentidos díspares em uma mesma denominação,

¹¹⁸ *Ibidem*. p. 108. (grifo nosso)

¹¹⁹ A questão que se põe agora será retomada e estendida logo a seguir, na continuação de nossas análises. Antes, porém convém mais uma vez mencioná-la: trata-se de entender as razões pelas quais Arendt utilizou o termo trabalho para designar uma atividade que em Marx não suporta esta designação. De fato, para Marx, conforme procuramos delinear no primeiro capítulo, o trabalho é a atividade responsável pelo afastamento das determinações naturais (sem obviamente eliminá-las), cujo resultado foi a própria feição humana do homem. Portanto a função do trabalho em Marx é construção de sua própria humanidade e dos seus laços sociais, conforme sugerido, mas não desenvolvido analiticamente por Hume.

como se o trabalho em Marx fosse uma atividade ao mesmo tempo estritamente vinculada ao sentido metabólico, ou como algo apenas responsável pela reposição imediata das demandas corpóreas, e por outro lado pudesse assumir o caráter genérico dado por Marx, cujo sentido repousa na sua multilateralidade, na sua capacidade de atuar em múltiplas frentes?

Esta sempre foi uma das grandes questões enfrentadas pelos defensores de Marx frente às críticas levantadas por Arendt, e serviu de combustível para uma querela que se desenvolveu desde a publicação de *A Condição Humana*. Na verdade, o que realmente está em jogo, segundo nossa percepção, se situa além do terreno da mera discussão conceitual, supostamente presente num equívoco semântico, portanto muito mais amplo do que a confusão terminológica sugere.

Neste sentido nos parece mais apropriado considerar a crítica de Arendt no interior de um desenho analítico de maiores proporções, e de situá-lo num embate de contornos mais sóbrios, onde se interpelam duas das tradições mais vigorosas no terreno reflexivo. Trata-se da forma como cada autor percebe o horizonte histórico moderno, e, no caso de Arendt, dos limites, riscos e ecos das implicações da percepção da modernidade em Marx, nos desdobramentos históricos subseqüentes. Voltemos ao centro da problemática da centralidade do trabalho na era moderna, para examiná-la mais de perto nos desdobramentos que apresentaremos a seguir.

3.3 A era moderna e o primado do trabalho como lógica constituidora da vida social

Numa passagem imediatamente precedente à discussão do novo e intenso perfil da produtividade do trabalho, Arendt afirma que *a era moderna e Marx em particular foram fascinados pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental* e que ambos *tendiam quase irresistivelmente a considerar todo trabalho como obra*. Eis aqui uma clara referência ao início das transformações que provocaram radicais modificações no perfil histórico de como se desenvolviam *antes* da era moderna o trabalho e a obra, e como, *depois* do surgimento da *produtividade sem precedentes* da própria era moderna, o trabalho foi tendencialmente assimilado como obra.

Cabe analisarmos três questões que consideramos relevantes: (i) O que distinguiu o trabalho da obra, ou fabricação, *antes* do advento da produtividade descomunal do trabalho na era moderna? (ii) O que foi modificado no trabalho e na fabricação *depois* do advento da era moderna, para que ambos se aproximassem tendencialmente, de modo *a considerar todo trabalho como obra*, de modo a passarem a designar uma mesma atividade? Por último, (iii)

porque a referência da atividade central presente na era moderna ganhou de Arendt a designação de *trabalho* e não de *fabricação* se a era moderna assimilou o trabalho como obra?¹²⁰ O exame destas questões é a chave para compreensão de toda querela entre os autores alemães em foco. Passemos a discussão da primeira questão.

Antes de o trabalho atingir sua feição grandiosa na modernidade, garantida pelo aumento de produtividade, como acertadamente percebeu Marx, lembremos as análises de Arendt, já referidas, onde a autora apontava a existência de uma nítida oposição entre as atividades basilares em torno das quais se organizavam a vida social: de um lado o trabalho se circunscrevia à rotina reprodutora da vida metabólica, responsável, por exemplo, pela produção de artigos necessários à vida, como alimentos e outras tarefas restritas à manutenção do cotidiano doméstico; de outro lado o mundo dos objetos produzidos pelo homem parecia indicar, na durabilidade dos seus *constructos*, que a fabricação assumia a primazia da vida social, e exatamente por conta deste preconceito é que a antiga distinção entre trabalho e fabricação, foi paulatinamente desaparecendo.

Neste sentido, e de acordo com esta compreensão, os produtos do trabalho ocupavam o âmbito do privado, não permitindo a construção de vestígios duradouros, sendo quase imediatamente consumidos após a sua produção. Os produtos que resultavam da fabricação, ao contrário, permaneciam por muito mais tempo, sinalizando uma dimensão de durabilidade que parecia destituir o caráter fundamental do trabalho em manter a vida. O que se podia extrair, em termos desta configuração histórica que persistiu até o advento da modernidade, era a desimportância da intangibilidade aparente do trabalho frente à estimada durabilidade da fabricação. Nas palavras de Arendt, “sem dúvida, a evolução histórica que tirou o trabalho de sua ocultação e o guindou ao domínio público, onde pode ser organizado e dividido, constituiu poderoso argumento no desenvolvimento dessas teorias [econômicas modernas].”¹²¹

¹²⁰ Se a era moderna assimilou todo trabalho como obra, como fabricação de objetos, o esperado seria considerar a fabricação a categoria central da modernidade para Arendt. Examinaremos adiante as razões pelas quais Arendt se refere ao trabalho e não a fabricação como atividade central para pensar a era moderna, mas adiantaremos o indicativo para aplinar a curiosidade e sugerir os desdobramentos ulteriores. Na visão de Arendt *toda obra se tornaria trabalho*, uma vez que *todas as coisas seriam concebidas não em sua qualidade objetiva, mundana, [como objeto] mas como resultado vivo do trabalho* [atividade metabólica] e *como funções de processo vital*. Veremos adiante como tudo na era moderna se tornará instantâneo, gerando uma perda progressiva da estabilidade e temporalidade dos objetos produzidos, e a própria vida humana se reduzirá uma extensão da dinâmica irrefreada da vida natural, algo comum à instantaneidade dos processos metabólicos, exatamente igual às características próprias do que é o trabalho para Arendt. Voltaremos em breve a esta passagem procurando explicitar detidamente seu conteúdo.

¹²¹ Hannah Arendt, *A Condição Moderna*, 11ª edição revista por Adriano Correia. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2010. p. 108.

Aqui se encontram aspectos que consideramos suficientemente capaz de indicar uma saída à nossa primeira questão: o que caracterizava a trabalho *antes* do aparecimento da espetacular produtividade da era moderna era a *crença*¹²² na quase intangibilidade dos seus produtos, ou seja, na pouca temporalidade de permanência dos objetos produzidos pelo trabalho. Se pudéssemos traçar uma lógica para a dinâmica da vida social criada pelo trabalho, a partir dessa crença da volatilidade de seus produtos, o mundo do trabalho daí resultante seria invadido pela transitoriedade e instantaneidade dos objetos por ele construídos, o que causaria espanto para uma época onde a durabilidade era resultado apenas da lógica inerente ao processo de fabricação.

O que se sucedeu, nos desdobramentos históricos subseqüentes, e que se constitui na indicação de resposta da nossa segunda questão, foi exatamente o unimaginável para o homem que viveu antes das transformações modernas que se abateram sobre o trabalho: tudo passou a ser paulatinamente construído pela lógica do trabalho, e não mais pela ótica da fabricação, de modo tal que os objetos vão cada vez mais nitidamente assumindo o caráter transitório, fugaz e instantâneo, como se toda vida social, e não apenas a parte destinada à reprodução da vida corpórea, fosse invadida por uma irrefreável intangibilidade, a mesma que ocupava a produção estritamente ligada à reprodução das carências imediatas de nossa constituição biológica.

O resultado deste processo pode ser expresso na seguinte indicação: na era moderna, *todo trabalho passa a ser considerado como obra*, o que, em outros termos, significa, por um lado, uma ampliação do perfil temporal e fugaz dos objetos produzidos pelo trabalho para o interior da estabilidade e permanência dos objetos resultantes da fabricação, e, por outro lado uma destituição dessa permanência e um atrofiamento dessa estabilidade.

Já sabemos que este processo de destituição moderna da permanência dos objetos fabricados, ou seja, a instantaneidade crescente das carências humanas, socialmente ampliadas, se deu em função do aumento crescente da produtividade do trabalho, aumento vigoroso a tal ponto de fascinar Marx e impulsioná-lo a descolar essa produtividade dos objetos e considerá-la inerente à própria força que produz esses mesmos objetos. Assim se

¹²² Essa *crença* na verdade corresponde a um estatuto histórico-ontológico e não psicológico: as épocas anteriores à era moderna o trabalho *parecia* de fato não possuir produtividade frente à fabricação, por conta do pouco desenvolvimento das forças produtivas (para usar uma linguagem marxiana), ou seja, por conta da frágil divisão do trabalho, ainda incipiente, e da escassa utilização da técnica no processo produtivo. Na verdade, como corretamente posto por Arendt, todo trabalho possui produtividade, e é capaz de gerar um excedente, portanto sua força reside em si mesmo, e não no tipo de objeto (durável ou não) construído. Por isto, como veremos a seguir, Arendt afirma que, no ponto de vista moderno “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”.

realizou, segundo Arendt, a maior conquista do legado teórico de Marx: a descoberta da produtividade do trabalho, ou, conforme vimos, a capacidade do trabalho (e não dos objetos fabricados) em criar um excedente além do necessário à própria subsistência.

O resultado desta descoberta de Marx apenas revela aquilo que o processo inexorável da modernidade, o processo de ampliação da capacidade produtiva, do incremento notável proporcionado pela divisão do trabalho combinado com o desenvolvimento da técnica, silenciosamente preparava. A questão, para Arendt, no entanto, é muito mais séria do que possa aparentar o turvado olhar de quem vivencia esse processo¹²³, e nos remete diretamente para o enfrentamento da terceira resposta da problemática acima formulada: o que está em jogo é o limite do esgotamento das possibilidades do humano, e isto causa perplexidade perceptível na sutileza eloqüente da autora:

Desse ponto de vista puramente social, que é o ponto de vista de toda 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.¹²⁴

Para examinarmos os importantes aportes conclusivos a que chega Arendt, e apresentarmos um claro complemento a terceira e última questão acima formulada, quer seja, buscar determinar as razões pelas quais a referência da atividade central presente na era moderna, ganhou de Arendt a designação de *trabalho* e não de *fabricação*, já que a *era moderna tendeu a considerar todo trabalho como obra*, convém explorarmos algumas referências vigorosas presente nesta última passagem recém transcrita. Em primeiro lugar, Arendt se refere a uma expressão presente logo no início da passagem que a primeira vista passa imperceptível, mas se examinada com cuidado mostra-se deveras significativa: O que a autora quer indicar quando afirma “desse *ponto de vista puramente social*, que é o ponto de

¹²³ Aqui talvez se delinee as razões pelas quais Arendt freqüentemente é respeitosa e cuidadosa em relação à sua crítica à Marx, evitando ocupar o aviltante posto, por ela mesma reconhecido, dos furtivos detratores do filósofo alemão: as marcas do próprio tempo parecem pesar sobre os ombros de Marx, de modo a se configurar o recorrente e ineliminável vaticínio de que todo pensamento é refém dos limites de seu tempo. Apesar de conhecer perfeitamente os riscos de um consumo desvairado, e de antecipá-lo em alguns escritos, mesmo assim Marx agiu com a esperança sempre renovada de “esperar que faltasse apenas um passo para eliminar totalmente o trabalho e a necessidade.” Isto significa que Marx provavelmente não pode perceber, talvez por conta dos seus limites históricos, como sugere subliminarmente Arendt, o perigo de uma sociedade de “trabalhadores sem trabalho”, ou o horror de uma vida voltada para o consumo voraz e uma produtividade suicida.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 109.

vista da era moderna...”? O que quer dizer com “ponto de vista puramente social” e porque esse é o ponto de vista da era moderna? E por que esse ponto de vista recebeu de Marx “sua mais coerente e grandiosa expressão”?

O primeiro indício capaz de elucidar esta questão do significado da expressão “ponto de vista puramente *social*” recai no termo “social” e na indicação que o social “é o ponto de vista de toda era moderna”. De fato a era moderna inverte o ponto de vista grego pré-filosófico estritamente *político* e não *social*, ponto de vista *político* que organizava a vida grega em torno da pluralidade, da finitude e discussão pública das questões humanas. O homem se humanizava pela política, no sentido de uma maturação de uma partilha onde se revela pela ação e pelo discurso.¹²⁵

O homem moderno não vivencia o ponto de vista *político* pré-filosófico, mas antes assume o ponto de vista *social*, o que significa que o espaço público de aparição é substituído por uma lógica que considera o aspecto *social* como o princípio em torno do qual toda vida humana deve orbitar. Este aspecto social foi o centro da preocupação da moderna filosofia política, ocupada em descobrir um meio de coexistência possível dos homens, restringindo o reino da liberdade ao da necessidade, e estabelecendo a dinâmica econômica e sua vinculação ineliminável da mera reprodução da vida social, como parâmetro unilateral de suas preocupações.¹²⁶

Ainda acompanhando a elucidativa passagem acima referida, podemos verificar outro apontamento que, adicionado ao já indicado *ponto de vista puramente social* da modernidade, pode corroborar na compreensão do correto sentido da crítica arendtiana ao trabalho: trata-se do complemento conferido pela autora à expressão “ponto de vista social”, onde podemos encontrar o âmbito correto do que está em jogo, onde se lê “todo trabalho é

¹²⁵ As explicitações referentes ao âmbito da ação e do discurso, necessárias para complementação do entendimento da crítica de Arendt à Marx, serão apresentadas no próximo capítulo dedicado a elucidar o grau de vinculação entre a crítica arendtiana ao trabalho e as rupturas modernas provocadas pelo trabalho e pela naturalização da política.

¹²⁶ A relação da política grega pré-filosófica era engendrada a partir do par categorial “política e transcendência”, “política e liberdade”, ou “política e grandeza”, onde a vida comunitária ancorava o seu sentido na imersão da convivência, da pluralidade, da partilha de experiências e no debate calcado nos limites da finitude do homem. A filosofia política antiga rompe esta tradição relacional e a modernidade política intensifica a cisão dos termos da antiga dignidade da política, reocupando este lugar com o par definido “liberdade e necessidade”. Nas palavras do professor Odílio Alves Aguiar, podemos conferir a forma como ecoam os traços desta destituição do político a partir da inversão moderna: “Outra ruptura vai acontecer na modernidade. Não só porque passamos a contar com uma inversão da contemplação para a ação, mas, principalmente, em razão do primado do trabalho sobre as demais atividades humanas. Essas inversões reforçaram a compreensão da política vinculada ao campo das necessidades e que se desdobraram nas categorias da sociedade, do social e da questão social. Essa inversão será mais complicada e perigosa, pois não será apenas teórica, como na antiga primazia metafísica da vida contemplativa. Trata-se não só da glorificação teórica, mas, também, prática do reino das necessidades.” Cf. AGUIAR, Odílio Alves. *Necessidade e Liberdade*. In: Revista Princípio v. 19, n.32. Natal: Ed. UFRN, 2013.

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 serem acumuladas.”

Eis aqui o eixo da viragem moderna no tocante às profundas transformações impulsionadas pelo perfil revolucionário da emergente produtividade do trabalho, e a amplitude destas mudanças reside na generalização da lógica envolvida na atividade do trabalho para todos os recantos da vida humana, produzindo o que poderíamos caracterizar de “naturalização da vida”.¹²⁷

Para entendermos mais amplamente o sentido deste processo de “naturalização da vida” e as sérias conseqüências a ele vinculadas, devemos considerá-lo intimamente ligado ao moderno fenômeno da intensa produtividade da força de trabalho, o que exige a consideração da seguinte matriz analítica que buscaremos doravante explicitar: a crescente produtividade moderna passa a *construir objetos numa velocidade jamais experimentada*, conduzindo os processos de trabalho numa dinâmica fugaz, estabelecendo uma relação temporal radicalmente nova no interior do processo produtivo.

Parte da preocupação de Arendt, segundo nossa apreciação, parece convergir para o alerta do perigo que as novas facetas da modernidade representam para o conjunto humano, nos trágicos desdobramentos históricos subseqüentes. A compreensão destas novas determinações presentes na moderna forma de produzir objetos nos permitirá elucidarmos alguns aspectos valiosos implícitos na passagem que ora nos debruçamos, bem como ampliar

¹²⁷ A naturalização da vida é uma indicação de Giorgio Agamben, presente na obra *Homo Sacer* (1995), que emerge no interior de uma proposta de interpretação do legado de Hannah Arendt, e se refere ao processo em curso na própria modernidade de destituição dos laços plurais como elementos fundamentais para a convivência, limitando a experiência humana para o âmbito a mera portabilidade da vida. Foi exatamente esta diretriz que permitiu e intensificou a experiência degenerescente dos regimes totalitários, reduzindo a vida a uma condição de descartabilidade. Sobre isto nos diz Odílio Aguiar: “Ele [Giorgio Agamben] colocou a luz no lugar certo. A ênfase no racismo, no ciclo vital, na vida vital, na vida nua, para compreendermos as experiências totalitárias em Arendt, permite a articulação apropriada das questões em pauta [questões referentes à crítica de Arendt ao trabalho, à questão social, e à Filosofia da História]. Esse aspecto foi posto quando Arendt associou ao totalitarismo a redução dos homens a meros portadores da vida, na sua crítica aos direitos humanos, em *Origens do Totalitarismo* (1951), e a “animais laborantes”, presente no final do texto “ideologia e terror”, adicionado à segunda edição dessa mesma obra em 1958.” O professor Odílio Aguiar aponta o aporte crucial desta indicação de Agamben: “Esse é o caminho a partir do qual se torna frutífero o diálogo com a apropriação ideológica de Marx, o marxismo. (...) Em *Origens*, Arendt compreende que ao totalitarismo é inerente a perversão da dimensão natural dos homens. Nessa forma de governo é cindida e objeto de fabricação a partir dos critérios raciais ou da futura sociedade dos trabalhadores. Nas obras seguintes, principalmente em *A Condição Humana*, temos uma importante discussão sobre as atividades humanas, cuja finalidade é expor o tipo de vínculo humano que cada uma produz ou possibilita e, *principalmente confrontar-se com mentalidade do animal laborante que se universalizou*. Mostrar a ligação da animalização dos homens com a mentalidade funcionalista, economicista, consumista, tecnicista, dominadora e destruidora da natureza, e a decadência da política é o ponto axial para a pensadora. Nesse percurso, Arendt fará um diálogo com a tradição, com o pensamento de Marx e se dirigirá à modernidade guiada pelo par categorial necessidade-liberdade.” Cf. AGUIAR, Odílio Alves. *Necessidade e Liberdade*. In: Revista Princípio v. 19, n.32. Natal: Ed. UFRN, 2013.

os contornos da crítica de Arendt ao conceito de trabalho em Marx, para uma crítica da modernidade em geral. Voltemos à última passagem transcrita de *A Condição Humana*, e passemos a análise de pontos que consideramos valiosas referências.

O primeiro aspecto que subjaz a crítica de Arendt ao *ponto de vista social* de toda era moderna em geral, também presente em Marx (segundo Arendt, a obra de Marx era a “mais coerente e grandiosa expressão” desse *ponto de vista social*), pode ser observado na nova forma de produzir os objetos que foi sendo gestada e intensificada na modernidade. Cada vez mais perceptível na era moderna, essa nova forma de produzir objetos consistia na utilização dos avanços da técnica e da divisão do trabalho no interior do processo produtivo, acelerando a produção de mercadorias numa taxa tão elevada, que exigiu a contrapartida da necessidade de um acréscimo proporcional do consumo.

O resultado deste processo de aceleração da produção dos objetos, identificada por Marx como “produtividade do trabalho”, modificou radicalmente o modo como esses objetos eram fabricados, gerando uma série de mudanças do perfil da atividade *antes* responsável pela elaboração dos objetos e a *nova* forma de produzi-los. Antes dessa produtividade moderna a atividade de construção do mundo era, segundo Arendt, a *fabricação*, responsável pela “durabilidade do mundo”, e cujo responsável principal da criação dos objetos era o *homo faber*.

Sem desejar nos estender além dos limites analíticos de nossos objetivos em curso, podemos situar o *homo faber* como aquele que “fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano”, portanto o homem cuja atividade elabora objetos duráveis, coisas “dotadas da *durabilidade* de que Locke necessitava para o estabelecimento da propriedade e do ‘valor’ e de que Adam Smith precisava para o mercado de trocas”.¹²⁸ Para Arendt “o uso adequado delas [coisas, objetos] *não causa o seu desaparecimento*; elas dão ao artifício humano a *estabilidade* e a *solidez* sem as quais não se poderia contar com ele [mundo] para abrigar a *criatura mortal e instável que é o homem*.”¹²⁹

Estas alusões acima não esgotam a plena compreensão da atividade da fabricação, mas apontam para a possibilidade de contraposição de alguns aspectos fundamentais para composição do quadro analítico em curso. É nítida a intenção arendtiana em realçar a oposição entre a *durabilidade* dos objetos resultantes da fabricação com a *instabilidade* inerente ao humano, e esta nitidez contrapõe as adjetivações de modo tão marcante que é

¹²⁸ Hannah Arendt, *A Condição Humana*, p. 169. (grifo nosso)

¹²⁹ *Ibidem*, p.169. (grifo nosso)

possível perceber aonde Arendt deseja chegar, mesmo que não escrutinemos os nexos internos da fabricação.

Parece-nos possível exaurir destes breves lineamentos expostos, que o processo de intensificação da produtividade do trabalho, lenta e inexoravelmente em curso na era moderna, vai estabelecer um deslocamento emblemático daquela lógica inerente ao trabalho do *animal laborans* para o interior da fabricação do *homo faber*, de modo a transformar todo o modo de vida humano. A rapidez cada vez maior do processo de produção dos objetos destituiu paulatinamente a estabilidade antes presente na fabricação, volatilizando o mundo dos objetos construídos, e submetendo a produção como mero preparo para o consumo.

O que emerge ao cabo deste processo é a redução de toda produção à lógica da instantaneidade do consumo, e a transformação da fabricação dos objetos não como meios de marcação de nossa durabilidade, mas como reforço dos fins de reposição infinita de todas as instâncias da vida. Isto significa a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*: a retirada paulatina da objetividade que se contrapunha à instabilidade e finitude do devir humano.

O trabalho passa a ocupar gradualmente o topo da hierarquia das atividades modernas, guindado à centralidade prática e teórica, tanto porque a necessidade de reposição de seus produtos é ininterrupta, quanto porque o que o exige é o vínculo corpóreo, ou seja, os objetos que constrói impõem a necessidade da própria construção, numa dependência quase vital, corpórea, natural. Não se pode escolher produzir ou não alimentos, colher ou não os frutos da terra, porque o que está em jogo é a própria existência biológica.

O grande problema para Arendt surge exatamente quando a produtividade, ou seja, o aparato técnico e a sofisticação da logística proveniente da divisão do trabalho, explicita seu aprimoramento contínuo ao ponto de submeter toda a produção humana às mesmas exigências inerentes à atividade do trabalho, impondo ao conjunto dos objetos humanos necessidades artificiais que antes não possuíam, como se seu consumo se equiparasse às demandas inelimináveis do corpo. Isto tanto é verdade que Arendt considera que certos aspectos próprios do trabalho invadem a dinâmica da produção de objetos, como por exemplo, a exigência de uma execução rítmica ordenada, uma coordenação de movimentos uniformizadores, uma automatização progressiva onde a ferramenta é substituída progressivamente pela máquina, e o homem guindado ao posto de complemento descartável da maquinaria. Arendt se refere assim sobre estas mudanças:

O que preside o processo de trabalho e todos os processos da obra executados à maneira do trabalho não é o esforço propositado do homem, nem o produto que ele pode 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 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 de trabalho*, que, por sua vez, *corresponde ao ritmo repetitivo do processo vital, igualmente automático, e ao seu metabolismo com a natureza.*¹³⁰

Finalizamos aqui nossas considerações em torno da busca pelos motivos prováveis com os quais Arendt criticou a centralidade dada por Marx ao trabalho. Iniciaremos, a partir da próxima problemática, o enfrentamento de um aspecto complementar para o correto dimensionamento da amplitude desta crítica: o significado da ação e da política.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 182.

CAPÍTULO IV

A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DE AÇÃO E O RESGATE DA DIGNIDADE DA POLÍTICA

O correto dimensionamento da configuração crítica estabelecida por Hannah Arendt acerca do trabalho humano, apresentada no capítulo anterior, e destinada centralmente à Marx, exige um desdobramento analítico que contemple o significado dado pela autora à categoria ação, referência fundamental e delineadora das linhas de forças centrais e esforços convergentes de *A Condição Humana*.

Isto significa que, tomada isoladamente, a crítica de Arendt ao trabalho humano, endereçada e articulada como refutação da compreensão marxiana do trabalho, perde grande parte de sua significação reflexiva e do vigor da envergadura conceitual que pretende edificar, se tomada a partir de uma crítica filosófica que a considere autônoma e auto-subsistente.

É imprescindível, neste sentido, tentarmos capturar os contornos da dimensão, da significação e do alcance da crítica de Arendt à Marx no tocante ao trabalho, explicitando o conjunto argumentativo decisivo em torno da problemática da ação, e assim restabelecer o alicerce mais firme de sua tentativa de superação do paradigma moderno de compreensão da sociabilidade do qual, como vimos no capítulo anterior, Marx representa a figura mais sofisticada e eminente.

Procuraremos evidenciar paulatinamente ao longo deste capítulo que o aspecto nuclear da crítica de Arendt ao modo como Marx compreende o trabalho, não se resume a um enfrentamento meramente conceitual, no sentido de uma correção técnica de uma categoria filosófica fundamental para o filósofo alemão, mas trata-se antes de um enfrentamento mais amplo e complexo que remete a uma tentativa, por parte de Arendt, de superar o modo como a modernidade configurou o sentido para a vida humana pautado na produtividade do *homo faber*, do homem criador de objetos e ferramentas.

Esta lógica instrumentalizadora do *homo faber*, reduzindo o mundo a um objeto cuja finalidade foi previamente determinada, invade o território autêntico da política enquanto ação, território abandonado desde o advento da filosofia política platônica, subverte o espaço público e o reduz a mercado de trocas, e acaba transformando a sociedade humana numa

sociedade de massas e consumo desenfreado e suicida. Vejamos, a seguir, como discorreremos sobre tais problemáticas.

4.1 A revelação do humano a partir da ação e discurso

Arendt estampa no frontispício de sua página inicial do capítulo sobre a ação, uma passagem em latim, atribuída a Dante, colhida cuidadosamente para sugerir todo o rumo da análise subsequente, convidando imediatamente ao leitor a se deparar com o amplo alcance humano-constitutivo que reconhece na ação, assim como também procura apontar de pronto o endereçamento decisivo do caráter frontal do duplo viés “aparicação-revelação” carregado pelo agente, e do conseqüente prazer em agir ou desejar, pela ação, sua própria existência. A eloqüência literária amplifica a relevância da apropriação filosófica que se dará em curso, o que justifica sua apreciação:

Pois em toda ação o que é visado primeiramente pelo agente, quer ele aja por necessidade natural ou por livre arbítrio, é revelar sua própria imagem. Daí resulta que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; como tudo o que é, deseja sua própria existência, e como na ação a existência do agente é de certo modo intensificada, resulta necessariamente o prazer (...). Assim, nada age, a menos que (ao agir) torne patente seu si-mesmo latente.¹³¹

Arendt titula o capítulo sobre a ação como “a revelação do agente no discurso e na ação”, e o inicia afirmando a pluralidade humana como condição básica da ação e do discurso, explicitando, em seguida, um duplo traço constitutivo presente na pluralidade humana: a igualdade e a distinção. É nesta dupla via de caracterização do plural humano que se articula toda possibilidade de efetivação da ação e do discurso, já que, “se não fossem iguais os homens não poderiam compreender uns aos outros, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles” e “se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto¹³² de qualquer outro que é, foi, ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se compreender.”¹³³

¹³¹ A passagem aqui transcrita é uma tradução da própria Hannah Arendt, de uma passagem em latim atribuída a Dante: “*Nam in omni actione principaliter interdicitur ab agente, sive silate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne ages, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne agens quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo ampliatur, sequitur de necessitate delectatio (...). Nihil igitur agit nisi tale exitens quale patiens fieri debet.*” Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição, revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 219.

¹³² Arendt recorre a uma distinção, segundo ela própria presente na filosofia medieval, entre distinção humana e alteridade. Segundo a autora, a qualidade de *alteritas* é “comum a tudo que existe”, e referente amplamente a “mera multiplicação de objetos inorgânicos”. A diversidade, por outro lado, se refere à complexidade própria do

É deste modo que Arendt nos apresenta a pluralidade humana condicionada por uma dupla face que constitui ineliminavelmente qualquer agente, quer seja sua igualdade e sua distinção frente aos demais, permitindo cada um de nós se apresentar ao mundo e aos outros simultaneamente como igual e como único. Somente através do discurso e da ação o homem revela a si ao mesmo tempo em que assume a sua especificidade humana frente aos demais, já que *só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo.*¹³⁴

Somos, portanto, para Arendt, a *paradoxal pluralidade de seres únicos*, o que nos distancia de uma mera existência organicamente distinta¹³⁵: só o homem exprime esta unicidade, e a possibilidade de expressão desta singularidade confere o lugar da aparição como espaço privilegiado de revelação do agente, o que significa, em última análise, a total dependência do homem ante as formas de expressão de sua singularidade. Isto significa que, enquanto homens, poderíamos até prescindir dos outros modos condicionantes de nossa humanidade, negando-nos a produzir nossa subsistência material escravizando outros homens, como afirma Arendt, ou mesmo viver sem fabricar objetos. O mesmo não é possível em relação ao discurso e à ação.

Já é possível apreciarmos aqui todo o peso argumentativo conferido para o discurso e para a ação como formas de expressão de nossa distinção frente aos demais membros de nossa espécie. Como nos afirma a própria autora *por meio deles (ação e discurso) os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem distintos*¹³⁶. O arremate desta passagem é significativo:

[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.¹³⁷

orgânico, no momento em que “toda vida orgânica já exibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie.” É exatamente por conta da distinção e da alteridade que o homem é único. Neste sentido nos esclarece conclusivamente a autora: “No homem, a alteridade que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a pluralidade de seres únicos.” Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p.220.

¹³³ Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição, revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p.220.

¹³⁴ *Ibidem*. p.220.

¹³⁵ Aqui cabe novamente consultar a explicação de Arendt em torno da diferença entre *alteritas* e distinção, comentada na nota anterior.

¹³⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição, revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 220.

¹³⁷ *Ibidem*. p.220.

Os homens podem, segundo Arendt, se recusar a desempenhar os outros modos constituidores de sua condição humana, negando-se a trabalhar para produzir os artigos precípuos de sua subsistência, escravizando outros homens ou coagindo-os a produzir em seu lugar, como também podem se recusar a fabricar objetos, simplesmente consumindo ou se utilizando de iniciativas alheias, porém não pode se recusar a revelar-se indefinidamente, sob pena de renúncia da própria humanidade. A este aspecto ineliminável de nossa experiência humana, Arendt nos aponta a seguinte apreciação:

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando os outros a trabalharem para eles; e podem muito bem simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação (...) é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens.¹³⁸

Nos desdobramentos de sua análise em torno do caráter determinante da ação e do discurso para a compreensão do específico do homem e de sua pluralidade, Arendt se detém em apresentar as palavras e os atos como um segundo nascimento no mundo, uma inserção “na qual confirmamos e assumimos o fato simples de nosso aparecimento físico original”, e ainda mais radicalmente livre do que o trabalho e a fabricação, já que essa segunda inserção no mundo *não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra.*¹³⁹

É este vínculo inovador da ação, tomada aqui enquanto inserção no mundo impulsionada para além das impositões subsistenciais do trabalho e o condicionamento utilitarista da fabricação, que reveste a própria novidade que cada um de nós representa, impulsionando pelas palavras e atos o *initium* que imprime movimento e significação ao mundo humano. Esta origem provocada pela ação já resvala, segundo a autora, na própria indicação etimológica do termo, pois *agir em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega archein, “começar”, “conduzir”, e, finalmente, “governar”, imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino agere.*¹⁴⁰

A radicalidade da novidade que representa o homem está, portanto, centrada neste segundo nascimento expresso pelas palavras e atos, e não, como vimos, pelo trabalho, nem

¹³⁸ *Ibidem.* p.221.

¹³⁹ *Ibidem.* p. 221.

¹⁴⁰ *Ibidem.* p. 221.

mesmo pela fabricação. Examinemos as amplas e significativas implicações que revestem este argumento central, basilar para os desdobramentos subseqüentes. É através da ação que se viabiliza o começo, o *initium*, como já afirmamos, mas qual exatamente o sentido aqui referido? Arendt se reporta a Agostinho para refinar o campo semântico deste início que as palavras e atos nos propiciam, não só como aparição de nós mesmos, como revelação do novo que se apresenta em cada nascimento, mas também enquanto verdadeiro sentido do começo e da liberdade, o que confere à ação e ao discurso o estatuto de máximo *archein* (começo, condução, governo) da humanidade do homem, e referência de liberdade radical jamais experienciada na natureza:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascidos, os homens são impelidos a agir. *Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* “para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”, diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes.¹⁴¹

O homem constitui a criação do princípio de começar, o verdadeiro sentido do começo, segundo Arendt, porque somente ele é capaz da novidade que se põe além do início do mundo. De fato, se o mundo teve um começo significa que o mundo representa uma novidade, a novidade associada à existência frente ao nada. Mas o mundo, tomado aqui enquanto natureza inorgânica e orgânica (o que inclui a vida animal evoluída), simplesmente existe, não pode, evidentemente, expressar a si mesmo por palavras nem por atos, impedimento que se constitui numa limitação da amplitude da própria expressão, mantendo-se nos domínios da existência e da vida. O homem, por outro lado, inaugura, como um milagre frente ao restante da natureza, a liberdade como forma radical de expressão do que é, posto que, afirmando a si, falando e agindo, diferencia-se, assemelha-se, enfim inicia.

Cada homem representa, portanto, uma novidade frente à existência do mundo que só existe, e frente aos demais homens, por se apresentar radicalmente singular, por se revelar único através da ação e do discurso, condição da qual não pode abrir mão a não ser que renuncie a sua própria humanidade: se estamos tratando da humanidade de um homem o caminho de sua humanidade se confunde com o de sua liberdade, e o de sua liberdade se

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 222.

confunde com sua revelação por meio de palavras e atos. Acompanhemos a eloqüente análise que Arendt tece a este respeito:

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem. Assim, a origem da vida a partir da matéria inorgânica é uma infinita improbabilidade dos processos inorgânicos, como o é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal. O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.¹⁴²

O homem é a novidade radical da natureza, o “milagre” que contraria toda a certeza da repetição natural, e essa novidade radical assume para si, enquanto tal, o estatuto elevado de uma máxima liberdade que o habilita a “realizar o infinitamente improvável”, através de seus atos e palavras. Se a ação e o discurso tomam para si a possibilidade do segundo nascimento, o nascimento através da fala e da ação, o nascimento como aparição de uma novidade singular, o verdadeiro nascimento, é porque revelam o único entre os únicos, e este conjunto de singularidades gera a multiplicidade de singularidades, ou seja, a pluralidade humana.

É por conta desta íntima relação entre discurso e ação, em detrimento da simples ação desprovida de discurso¹⁴³, que todo nascimento se constitui, segundo Arendt, numa revelação, de tal modo que todo recém-chegado é interpelado com a pergunta “quem és?”, cuja resposta remonta tanto aos seus atos como às suas palavras. Este par categorial “ação-discurso” permite a revelação do agente de modo determinante e decisivo, estreitando de tal modo suas fronteiras que “desacompanhado do discurso, a ação perderia não só o seu caráter

¹⁴² *Ibidem*. p. 222.

¹⁴³ Arendt compreende uma afinidade mais explícita entre discurso e revelação do que entre ação e revelação, do mesmo modo que reconhece maior afinidade entre ação e início do que entre ação e revelação. Não obstante tais aproximações a questão central é a revelação do agente como “ato primordial e especificamente humano”, implícito, segundo a autora, “tanto em suas palavras como em seus feitos.” E isto se dá desta forma umbilical entre ação e discurso, como ato primeiro da revelação, porquanto “a ação que ele (ator, agente) inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, só se torna relevante, sem acompanhamento verbal, por meio da palavra falada na qual ele se identifica como ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer.” Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 223.

revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito por assim dizer: no lugar de homens que a gente teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam incompreensíveis.”¹⁴⁴

O sobrepeso desta inter-relação entre ação e discurso como ponto precípua da revelação do agente, portanto de nossa própria revelação enquanto homens que carregam em si mesmos a novidade radical de expressão de nossas singularidades e identidades com os outros, pode ser reconhecido no veredicto arendtiano: “nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso quanto a ação.”¹⁴⁵

Isto significa que nem no trabalho, nem na fabricação, segundo os termos de Arendt, é possível exigir a presença do discurso de modo tão agudo e primário quanto na ação. Visto deste modo a ação se apresenta como humanamente diferenciador no sentido de uma especificidade frente às outras duas determinações da condição humana, o trabalho e a fabricação, capaz de instaurar a novidade diferenciada que cada um traz consigo, revelando-a aos seus pares, introduzindo-nos, portanto na seara da comunidade plural, instituindo nossa humanidade e arbítrio. O tratamento analítico de Arendt, neste ponto específico de sua exposição, é extremamente revelador, lançando mão de uma compreensão da ação de modo tal que sejamos, enquanto homens, a ela inapelavelmente vinculados:

Nenhuma outra realização precisa tanto do discurso quanto da ação. Em todas as outras realizações o discurso desempenha um papel secundário, como um meio de comunicação ou um mero acompanhamento de algo que poderia ser feito em silêncio. É verdade que o discurso é extremamente útil como meio de comunicação e de informação, mas, como tal, poderia ser substituído por uma linguagem de signos, que então poderia comprovar-se até mais útil e mais conveniente para exprimir certos significados (...). Assim, é também verdade que a capacidade humana de agir, especificamente a de agir em concerto, é extremamente útil para fins de autodefesa ou satisfação de interesses; mas se aqui estivesse em questão apenas o uso da ação como um meio para um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente com a violência muda, de tal modo que a ação parece uma substituta pouco eficaz da violência, da mesma forma que o discurso, do ponto de vista da mera utilidade, parece um substituto inadequado da linguagem de signos.¹⁴⁶

Cabe aqui examinarmos, a partir dos apontamentos arendtianos na citação recém-referida, dois modos de manifestação da ação e do discurso, de tal forma que sejam tomados independentes um do outro, a ação sem o discurso e o discurso sem a ação, para

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição, revista por Adriano Correia. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 223.

¹⁴⁵ *Ibidem*. p. 123.

¹⁴⁶ *Ibidem*. p. 224.

compreendermos a forma visceral de interconexão entre ação e discurso que reveste o significado de ação assumido por Arendt.

Vejam, primeiramente, o caso de atividades onde existe um discurso desprovido de ação. Sabemos, seguindo a ótica arendtiana, que somente como par categorial “ação-discurso” é possível se revelar a plena significação da ação, bem como sua ampla dependência do discurso, posto que, segundo a autora, em outras formas de realização, em diferentes tipos de atividade humana onde não está presente a ação, *o discurso desempenha um papel secundário, como um meio de comunicação ou um mero acompanhamento de algo que poderia ser feito em silêncio*, como nos mostrou a autora na passagem supra-referida.

O exemplo apontado por Arendt é a matemática e as ciências, já que não há dúvida de que se trata de realizações humanas, de atividades humanas, mas como o desenvolvimento e a expressão dessas atividades não remetem necessariamente a uma revelação dos agentes, a uma manifestação da especificidade de quem fala e age, podem perfeitamente se apresentar sem a presença do discurso, o que usualmente o fazem através dos signos *mais úteis e mais convenientes para exprimir certos significados*.

Outro caso relevante para apreciação é o da ação quando o objetivo se restringe às exigências de atividades que requerem para sua realização, o conjunto dos homens, e à capacidade de ampliar o alcance da própria ação pela deliberação em conjunto, pela pactuação e acordo em nome de uma realização externa, como é evidente, segundo a própria autora, no caso da ação em conjunto para fins de autodefesa ou satisfação de interesses. Nesse caso, a ação se desprende do seu vínculo revelador do agente, construtor de sua singularidade, e passa a assimilar uma instrumentalidade externa, um mecanismo de realização de objetivos alheios pré-fixados, ou como nos diz Arendt na passagem anterior, *se aqui estivesse em questão apenas o uso da ação como um meio para um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente com a violência muda, de tal modo que a ação parece ser um substituto pouco eficaz da violência*.¹⁴⁷

Diante destas rápidas referências em relação ao uso isolado e independente, apontado em algumas atividades, dos componentes do par “ação-discurso”, é possível compreender o modo como a ação, para Arendt, por um lado se apresenta como uma terceira determinação característica da condição humana, ao lado do trabalho e da fabricação, e por outro lado trata-se da única, entre as condições que remete de forma definitiva à esfera pública, coletiva, plural (no sentido do conjunto humano). Esta amplitude e vinculação da

¹⁴⁷ *Ibidem*. p. 224.

ação para pluralidade, para a deliberação, para o debate e a discussão a remete ineliminavelmente para o encontro com o discurso, de modo que somente uma ação pautada pelo discurso, e um discurso enquanto manifestação da ação pode revelar o agente e possibilitar a resposta da pergunta “quem és?”, traduzindo a especificidade e singularidade daquele que se apresenta pela fala e pelos atos. Sobre este aspecto de manifesta expressão da singularidade humana presente no ato e na fala, nos diz Arendt:

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exhibir ou ocultar – está implícita em tudo que alguém diz ou faz.¹⁴⁸

O alcance do vínculo ineliminável, defendido por Arendt, entre revelação e ação, ou seja, da determinação ineliminável de revelação do agente que deve marcar a ação, marca a ação como *locus* privilegiado da revelação, e assim apresenta a ação como a atividade específica, entre as três que perfazem a condição humana, que aponta para o plural, para o coletivo, posto que é exatamente neste espaço do vínculo com o outro, na medida mesma do convívio e da partilha, que agindo, nos revelamos pelo discurso, conferindo um estatuto próprio para a ação, e diferindo-a do trabalho e da fabricação:

Sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio para atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir objetos. Isto ocorre sempre que se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente “pró” ou “contra” as outras, como acontece, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito do seu lado e contra o inimigo.¹⁴⁹

O aspecto que confere densidade analítica a esta passagem recém transcrita é a sutil, mas não menos importante menção à pluralidade como marca intrinsecamente vinculante da ação enquanto revelação. Esta ação-revelação só é plena, para a autora, exatamente por se apresentar no “estar junto dos homens”, de onde a ação nutre sua diferenciação do trabalho ou da fabricação, por conta da partilha, do “estar com os outros”. É por conta deste traço que a ação se põe como única das atividades humanas que constituem a

¹⁴⁸ *Ibidem.* p. 224.

¹⁴⁹ *Ibidem.* p.225.

condição humana voltada para o plural. Sem o convívio, e preso à solidão, o homem ainda não pode fruir de sua humanidade plural autêntica. Os termos desta discussão, vitais para a compreensão da proposta arendtiana da ação e da política, serão amadurecidos nos tópicos subsequentes.

4.2. A teia de relações e as estórias encenadas: “estória real” *versus* “história ficcional”

Outro aspecto absolutamente marcante da problemática referente à revelação do agente e do falante é a imprecisão definitiva decorrente de sua ação e de seu discurso, de modo a estarmos a lidar no campo da incerteza ao tentarmos precisar aquele que se revela. Segundo a autora, *embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e o agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca.*¹⁵⁰ Isto significa que ao nos manifestarmos não o fazemos de forma a revelar definitiva e indubitavelmente nossa singularidade, e sim de modo tal que nos revelamos e nos ocultamos simultaneamente ao agirmos e falarmos, gerando uma incerteza para os assuntos humanos, notadamente no campo da política:

O fato é que a manifestação do “quem” ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, “não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam. É esse um fator básico da incerteza, igualmente notória, não apenas nos assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre os homens, sem a influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas.”¹⁵¹

Esta “incerteza para os assuntos humanos”, gerada pela impossibilidade de uma revelação inequívoca e definitiva do agente e do falante, constitui um traço ineliminável da vida e da política, já alcançado teoricamente, segundo a autora, pela “impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem”, ou seja, “a impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso”¹⁵².

Isto significa, em termos do horizonte analítico proposto por Arendt, que o homem é fugidio a qualquer forma de solidificação ou perenização de seus traços distintivos, ao mesmo tempo em que só pode revelar sua pluralidade, portanto sua igualdade e distinção

¹⁵⁰ *Ibidem.* p. 226.

¹⁵¹ *Ibidem.* p. 227.

¹⁵² *Ibidem.* p. 227.

frente aos demais, pelo ato e pela palavra que expressam esta sua vigorosa mutabilidade, porém sem jamais expressar objetiva e definitivamente “quem é”, o que acaba frustrando, por assim dizer, a ação: “trata-se apenas”, diz Arendt, “da primeira dentre as muitas frustrações que acometem a ação, e, por conseguinte, o estar junto e o intercuro entre os homens.”¹⁵³

Por outro lado, o aspecto positivo desta frustração de não podermos ser definitivamente revelados por nossas ações é a necessidade incessante desta reposição do que somos através das palavras e dos atos, o que acaba marcando o espaço da ação para o convívio, para o diálogo, já que é somente no interior deste espaço plural que podemos nos revelar. Segundo Arendt, esta incerteza e intangibilidade que marca nossas ações é, como vimos, fator ineliminável “não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre os homens, sem a influência mediadora, estabilizadora, e solidificadora das coisas”¹⁵⁴, lançando-nos definitivamente, portanto, para além do resultado objetivado pelo trabalho e pela fabricação. Nas palavras de Arendt:

A ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente [*agent-revealing*] mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente “objetivo”, dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*interest*, que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte de palavras e atos *refere-se* a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala.¹⁵⁵

É necessário enfatizar que o aspecto fundamental envolvido na ação e no discurso é o “caráter da revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana”¹⁵⁶. Essa revelação se edifica, segundo Arendt, sobre dois espaços distintos. Por um lado, boa parte dos conteúdos revelados pela ação e pelo discurso são “exclusivamente objetivos”, mas mesmo nestes casos a ação e o discurso não se limitam nem se reduzem a esta objetividade, o que os desloca completamente a ação do traço objetivo da coisa fabricada. Nas palavras de Arendt, recém transcritas cabe uma revelação do agente mesmo quando o conteúdo da ação e do discurso preponderantemente objetivo, ou seja, quando o conteúdo diz respeito ao mundo das coisas, do espaço que *inter-essa*. Por outro lado, e isto é sobremaneira

¹⁵³ *Ibidem*. p. 228

¹⁵⁴ *Ibidem*. p. 227.

¹⁵⁵ *Ibidem*. p.228.

¹⁵⁶ *Ibidem*. p.228.

relevante, este espaço das coisas objetivas em torno do qual giram boa parte dos interesses humanos, e de onde igualmente emana o largo campo do conteúdo da ação e do discurso, é sobreposto por um segundo plano inteiramente diferente, segundo Arendt, gestado por sobre o primeiro plano dos “interesses objetivos mundanos”, criando uma teia de relações humanas:

Como esse desvelamento do sujeito é parte integrante do todo, até mesmo da mais “objetiva” interação, o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns com os outros. Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais. Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de “teia” de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível.¹⁵⁷

É preciso analisar cuidadosamente valiosos aspectos encerrados nesta passagem recém transcrita, aspectos sobremaneira elucidativos do modo específico de compreensão da ação e da política para Arendt. Por um lado é possível perceber claramente uma alusão à revelação do agente mesmo quando o conteúdo da ação e do discurso é *exclusivamente objetivo*, dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem. Isto significa *prima face* que a autora não abstrai nem desconsidera o plano dos interesses *objetivos*, nem descarta o *mundo que se interpõem fisicamente entre eles (homens) e do qual derivam seus interesses específicos, objetivos e mundanos*.¹⁵⁸

Por outro lado existe um segundo aspecto igualmente vital que emerge das indicações arendtianas acima transcritas: mesmo considerando que a imensa parcela da ação e do discurso se desenvolva a partir ou em torno do mundo das coisas, dos interesses, dos conteúdos *exclusivamente objetivos*, este mundo das coisas, ou *espaço-entre físico e mundano*, é sobreposto por um segundo espaço constituído de atos e palavras, *cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns com os outros*. Ocorre que

¹⁵⁷ *Ibidem*. p. 228.

¹⁵⁸ Boa parte da literatura marxista ocidental contemporânea rechaça as posições de autores que desconsideram o vínculo da política com aquilo que denominam de “as condições reais de existência”. Esta desvinculação daria origem, segundo a ótica marxista, a uma autonomização da política frente ao plano das relações materiais, as quais, por sua vez, são gestadas a partir da forma como é organizado o trabalho. Assim, a partir deste horizonte analítico, Arendt autonomizaria a política de sua base material, operando uma abstração do mundo objetivo e deslocando a política de suas determinações ontológicas, aproximando-se, com isto, de uma variante idealista, redutora da dinâmica processual da base material sócio-historicamente determinada. Neste ponto específico da exposição acentuamos que tais críticas se afastam do teor analítico-expositivo proposto por Arendt, não contemplando o significado da ação e da política aqui referidos pela autora, e, em certo sentido, por ela diretamente rechaçado.

este segundo espaço, já denominado de *teia de relações humanas*, mesmo intangível é absolutamente real, ineliminável e fundamental, mesmo que não produza algo concreto e objetivo, posto que

[...] ignorar a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto material e mundano (...) se isto fosse de fato possível, significaria transformar os homens em algo que eles não são; por outro lado, negar que ele (desvelamento) é real e tem conseqüências próprias seria irrealista.¹⁵⁹

Aqui acreditamos vislumbrar uma alusão referencial, no curso da exposição arendtiana sobre a ação, de vigor e estatura indiscutível frente ao corpo conceitual que a autora defende e constrói: o estatuto revelador do homem presente na ação e no discurso se sobrepõe mesmo em situações onde o conteúdo é objetivo, material, simplesmente porque *prescindir desse desvelamento – se isso fosse possível – significaria transformar os homens em algo que eles não são*. Não é possível ao homem a abstração de sua revelação, como pessoa distinta e singular, sob pena de perder-se a humanidade de si mesmo, mesmo na comum dependência das questões do “mundo das coisas” que se interpõem entre os homens e *do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos*.

Qualquer interpretação que desconsidere a inevitabilidade do desvelamento do homem transformaria *os homens em algo que eles não são*, ou seja, tomaria os homens a partir de uma compreensão que despreza a precípua relevância do segundo espaço-entre subjetivo, *tão real quanto o mundo das coisas que temos em comum*, segundo espaço que constitui nossa “teia” de relações humanas. Na verdade, fazendo inadvertido uso da metáfora arendtiana, o fio que engendra essa teia de relações, e que, portanto, nos constitui enquanto homens, é exatamente o caráter ineliminável de nosso desvelamento, isto é, a revelação de nossa singularidade, através de nossas palavras e atos. Em outras palavras: nossa humanidade está intrinsecamente vinculada ao nosso desvelamento.¹⁶⁰ Vejamos o que Arendt nos diz

¹⁵⁹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 230.

¹⁶⁰ Em nota a autora esclarece que o materialismo em política já está presente desde os clássicos gregos, iniciadores desta tradição reflexiva política: “Na teoria política o materialismo é pelo menos tão antigo quanto a suposição platônico-aristotélica de que as comunidades políticas (*poleis*) – e não apenas a vida familiar ou a coexistência de várias unidades familiares (*oikiai*) – devem sua existência à necessidade material. (Quanto à Platão, cf. *República*, 369, em que a origem da *polis* é encontrada nas carências e na falta de autossuficiência humanas. Quanto a Aristóteles, que, neste como em outros casos, está mais próximo que Platão da opinião da opinião corrente entre os gregos, cf. *Política*, 125b29: “A *pólis* começou a existir em vista do viver, mas continua a existir em vista do viver bem.” Arendt estende seu valioso comentário ao incluir, depois dos gregos, uma rápida gênese moderna do materialismo em política, esclarecendo, finalmente, o significado, segundo sua visão, da concepção de Marx sobre o mesmo tema: “O conceito aristotélico *sympheron*, que mais tarde

sobre o equívoco, comumente presente nos desdobramentos da reflexão política, em desprezar a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos:

O erro básico de todo materialismo em política – materialismo este que não é de origem marxista nem sequer moderna, mas tão antigo quanto a nossa história em teoria política – é ignorar a inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto material e mundano. Prescindir desse desvelamento- se isso fosse possível - significaria transformar os homens em algo que eles não são; por outro lado, negar que ele é real e tem conseqüências próprias seria simplesmente irrealista.¹⁶¹

Esta passagem recém transcrita possibilita apreciarmos outro aspecto fundamental presente no desvelamento de cada um: ao nos desvelarmos inserimos cada ação e palavra no contexto da produção de nossa singularidade humana, portanto de nossa “estória”, ou seja, gestamos aquilo que especificamente somos. Isto significa que além de nos engendrarmos através de nossas ações e palavras, possibilitamos a criação da teia de relações nas quais estamos inseridos e que se erige a partir do mundo objetivo. Visualizamos, por assim dizer, a partir destas referências, a panorâmica do mundo humano no qual nos inserimos: uma multiplicidade de desvelamento de cada um, coabitando com o desvelamento do outro numa complexa teia de entrelaçamento de estórias pessoais, de vidas que se expressam pelas ações e palavras.

A conseqüência deste entrelaçamento de estórias pessoais contempla também a novidade, pois estende ao recém-chegado a capacidade de afetar a teia de relações que já existem e que o precede, de tal modo que tanto o recém-chegado como os homens que o precedem são invariavelmente modificados com convívio que se estabelece a partir da nova singularidade, permitindo uma ampliação das teias preexistentes de relações humanas. Mas qual a natureza desta complexa teia de relações? Será que o fio que reveste o múltiplo convívio das “estórias” é estável? Será revestido de certeza e estabilidade? Vejamos o que nos diz Arendt e este respeito, acompanhando esta passagem esclarecedora:

encontramos no *utilitas* de Cícero, deve ser entendido nesse contexto (o contexto aqui é a posição recém referida, que remonta à Platão e à Aristóteles, de que ávida política emana da carência). Por sua vez, ambos são precursores da posterior teoria do interesse, já plenamente desenvolvida por Bodin – tal como os reis governam os povos, o Interesse governa os reis. *Em seu desdobramento moderno, Marx se sobressai não graças ao seu materialismo, mas porque é o único pensador político suficientemente consistente para basear sua teoria do interesse em uma atividade humana comprovadamente material: o trabalho, isto é, o metabolismo do corpo humano com a matéria.*” (Grifo nosso) Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 219, p. 229, nota 8.

¹⁶¹ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição, revista por Adriano Correia. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 230.

O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas conseqüências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular história de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. È em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças e esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis.¹⁶²

Eis o impacto incontornável do material que reveste a teia de nossas relações humanas: as inúmeras vontades e interesses conflitantes, segundo Arendt, quase nunca permitem a realização dos objetivos da ação. Mas será que isto destitui a legitimidade e a relevância da ação? Na verdade, esta imprecisão e imprevisibilidade da ação, nos alerta a autora, possibilitam a *produção* de estórias, *com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis*. Esta passagem amplifica ainda mais o âmbito de diferenciação da fabricação (e indiretamente do trabalho) para a ação, na medida em que se a fabricação produz objetos (e o trabalho satisfaz as carências fundamentais à vida), a ação *produz* o homem, ou seja, a ação *produz* estórias, cria a nós mesmos como homens, como viventes que, através da ação, expressam seus feitos, exteriorizam impressões, correm riscos, assumem posturas, enfim, se ex-põem no mundo ao agirem, partilhando sua singularidade e revelando-a aos demais.

Duas questões emergem altivas e contundentes, a partir desta *produção* de nós mesmos pela ação, o que sofisticava o aparato de especificidade da ação na partilha de nossa singularidade com o mundo: em primeiro lugar, os feitos resultantes da ação podem ser fruídos a partir da contemplação dos objetos artísticos, dos documentos e monumentos onde em geral é possível alguma forma de registro, mas nunca estas formas de materialização superam a própria riqueza das vivências ali representadas, de modo que o “herói” que subjaz é sempre o aspecto de suprema referência silenciosamente presente em tais registros. Em segundo lugar, a ação e o discurso, por conta da referida natureza complexa e imprevisível do agente e do falante, não esgotam os meandros da narrativa que revelam, ou, dito de outro modo, as vivências não são expressas como a autoria acabada de uma obra de arte. Acompanhemos a percepção arendtiana destas problemáticas para explicitarmos suas minúcias:

¹⁶² *Ibidem*. p. 230.

Essas histórias podem então ser registradas em documentos e monumentos, podem tornar-se visíveis em objetos de uso e obras de arte, podem ser contadas e recontadas e forjadas [*worked*] em todo tipo de material. Elas mesmas, em sua realidade viva, são de uma natureza inteiramente diferente de tais reificações. Falam-nos mais de seus sujeitos, do “herói” que há no centro de toda história, do que qualquer produto de mãos humanas fala do artífice que o produziu, sem, no entanto, serem produtos propriamente ditos. Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria história de vida. Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor.¹⁶³

Acompanhemos com cuidado os termos acima expostos por Arendt, por seus nexos relevantes com os desdobramentos subseqüentes. Aqui é possível identificar a figura central do *herói*, subrepticamente expressa por trás de toda história, observando os objetos construídos pelo homem. Esse *herói* é o motivo singular pelo qual os objetos de arte e toda forma de documentos e monumentos são construídos, de modo que esses objetos se justificam por se referirem à história destes agentes, mas nunca ultrapassam a riqueza das vivências que buscam retratar.

Neste sentido, nos diz a autora, estes *constructos falam-nos mais de seus sujeitos, do herói que há no centro de toda história, do que qualquer produto de mãos humanas fala do artífice que o produziu, sem, no entanto, serem propriamente ditos*. Isto significa afirmar que as vivências dos sujeitos, expressas nos objetos, aparecem sem assumir o modo elaborado e acabado dos próprios objetos que os representam e que contam suas histórias. Estamos, portanto, diante de uma curiosa inversão de tangibilidade: os objetos, documentos e monumentos, concretos e intencionalmente produzidos, carregam consigo o resultado preciso do artífice que o elaborou a partir de um projeto; por outro lado esses mesmos objetos revelam as vivências de um herói que jamais poderia construir a si mesmo com a precisão de um objeto intencionalmente produzido. É por conta desta impossibilidade de construir a si mesmo como um objeto, afirmada por Arendt na passagem recém transcrita, que *as histórias, resultados da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor*. Mas por que o *herói* não pode se apresentar como um resultado elaborado intencionalmente? Quais as conseqüências desta implicação?

Se fôssemos produtores ou autores de nossas vivências, do mesmo modo que um artífice produz seus objetos, nossa trajetória seria auto-determinada a partir de um *telos*, um projeto previamente arquitetado, onde o conjunto de nossas ações expressaria uma

¹⁶³ *Ibidem*. p. 230.

anterioridade precocemente maturada sabe-se lá como, dispondo de um curso cuidadoso e meticoloso de nossas escolhas como que a elaborar um objeto cuidadosamente planejado.

O resultado desta empreitada autoral de nossas vivências, caso fosse possível identificá-la, poderia supor uma extensão desta organização e rigor individual para o macro plano das relações humanas, extraindo daí um curso racional para a errática trajetória humana. Diante desta imprevisibilidade inerente ao terreno das vivências humanas, portanto da ação, a filosofia reagiu de um modo paradoxal: por um lado não compartilhou desta absurda caricatura planejada das experiências humanas individuais, por outro lado o modo ingênuo como os filósofos enfrentaram esta questão no macro-plano da experiência humana, enquanto *humanidade*, reside no tratamento artificial com que buscaram respostas para a impossibilidade do tratamento autoral da ação, ou seja, construindo alternativas conceituais ficcionais para a impossibilidade de agirmos do mesmo modo como um artífice produz seu objeto.¹⁶⁴

O raciocínio de Arendt parte da seguinte posição já apresentada na passagem acima transcrita: *as histórias, resultados da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é nem autor nem produtor*. O complemento não deixa dúvidas: *alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu autor e paciente, mas ninguém é seu autor*. O motivo pelo qual não controlamos o amplo espectro de possibilidades derivadas de nossas ações e discursos é a própria intangibilidade que reveste as múltiplas teias dessas ações e discursos. A ação e o discurso não se materializam e não se objetivam, portanto não estão sujeitas a um controle externo e nem a uma elaboração previamente posta.

Por conseguinte, o que temos em curso é um sujeito que ao mesmo tempo em que age também sofre a ação, tanto a própria ação como a dos outros, portanto simultaneamente “ator e paciente”, com resultados imprevisíveis e intangíveis. O resultado desta indeterminação impõe ao sujeito o limite humano de suas vivências, deixando o plano do artífice ou produtor para o plano da revelação de si pela ação e pelo discurso, ou seja, o lugar privilegiado do contador singular de uma história.

¹⁶⁴ Veremos adiante, no curso subsequente de nossa exposição (*ver página 87 e nota 144*), que Arendt nos alerta em relação aos ardis reflexivos do pensamento, especialmente o moderno, que busca uma via de introduzir princípios diretivos externos capazes de ditar e controlar as relações humanas e os desdobramentos históricos. É neste sentido que Adam Smith, segundo a autora, introduz o conceito de “mão invisível”. Para Arendt, o fato de que Smith “tenha precisado de um ‘mão invisível’ a guiar as transações econômicas no mercado de trocas mostra claramente que as relações de troca envolvem algo mais que a mera atividade econômica, e que o ‘homem econômico’, ao fazer seu aparecimento no mercado, é um ser atuante e não exclusivamente um produtor ou um negociante e mercador. Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição revista por Adriano Correia. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 231.

Esse lugar do contador de estória que cada um de nós representa é duplamente privilegiado: por uma lado, a singularidade que cada um carrega consigo mesmo aproxima-o das semelhanças com todos os outros, mas também o resguarda no relicário de suas especificidades, enriquecendo a via do ator e do paciente na complexa malha das teias das relações humanas. Por outro lado, o portador de estória possibilita que a própria história da humanidade se apresente como um *continuum* desta partilha plural de agentes e falantes, e se constitua enquanto *livro de estórias da humanidade*. Acompanhemos este importante aspecto da análise arendtiana da ação:

Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa ser narrada como estória com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*], a grande história sem começo e sem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta sua estória e pela qual a história se torna finalmente o livro de histórias [*storybook*] da humanidade, com muitos outros atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis, é que ambos resultam da ação.¹⁶⁵

Se a história é o conjunto das estórias de todos os homens que compõem a humanidade, e se a estória é o *continuum* revelar do agente através da ação e do discurso, a conclusão de Arendt é que ambas, história e estória, são resultados da ação e discurso das vivências concretas de cada “herói”. Isto significa, para a autora, que é impossível uma contemplação bem delineada desta multiplicidade de experiências, como, por exemplo, buscou extrair a filosofia da história durante a modernidade. Não é possível conceber a “humanidade” como uma unidade abstrata seguindo conjuntamente o curso histórico que se oculta subjacente a totalidade humana, corpo amorfo e uníssono que responde de forma sincronizada a um plano interno oculto, mas alcançável pela reflexão filosófica.

Esta foi à ilusão da filosofia, a pouco referida, especialmente presente na modernidade, buscando driblar as vicissitudes e intangibilidades da ação: imaginar a humanidade a partir de um impulso abstrato que a tome por um conjunto despersonalizado, e idealizar a história como o resultado do movimento preciso de um processo lógico alcançável pela luz arrebatadora da especulação filosófica.

Arendt identifica dois equívocos neste desenho argumentativo que compôs parte dos esforços reflexivos modernos: 1) A humanidade não é uma abstração que possa ser tomada de forma totalizante e uníssona, mas sim um “livro de estórias com muitos atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis”, e 2) Numa vasta escala de eventos que representa uma situação específica só é possível, quando muito, isolar parte desses

¹⁶⁵ *Ibidem*. p. 230.

eventos e remontá-los ao agente que o motivou, sem poder jamais garantir a autoria total de tais eventos. Vejamos o que Arendt tem a nos apontar sobre estes desdobramentos:

Pois a grande incógnita da história, que vem aturdiando a filosofia da história na era moderna, surge não somente quando consideramos a história como um todo e descobrimos que o seu sujeito, a humanidade, é uma abstração que jamais pode tornar-se um agente ativo; essa mesma incógnita tem aturrido a filosofia política desde os seus primórdios, na antiguidade, e contribuiu para o desprezo geral que os filósofos, desde Platão, sempre dedicaram ao domínio dos assuntos humanos. A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem uma história com um significado único, podemos quando muito isolar o agente que pôs o processo inteiro em movimento; e embora esse agente freqüentemente continue a ser o sujeito, o “herói” da estória, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final.¹⁶⁶

Os termos das argumentações arendtianas presentes nesta última citação conferem inestimável valência para o curso de nossas investigações. Aqui está posto, por exemplo, o laço aproximativo que enreda a *estória* individual e seu sempre presente *herói*, realizando a revelação de uma singularidade através da ação e da fala, com a *história* enquanto somatório humano destas estórias individuais. Nos nexos postos por Arendt é impossível admitir autoria à história, porque a história é resultado das estórias e estas últimas são frutos da ação de indivíduos singulares, não sendo possível resguardar à ação a segurança do acabamento e do controle de variáveis, como ocorre, por exemplo, na elaboração de um objeto, ou de um monumento fabricado. A ação não pode, portanto, ser confundida pela fabricação, porque a humanidade não age seguindo as regras da elaboração artesanal ou fabril. É por isso que, para Arendt, *a história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível ou invisível porque ela não é criada.*¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibidem.* p.233.

¹⁶⁷ Para Arendt esta imprevisibilidade da ação preocupou a filosofia política desde a antiguidade, de modo que Platão “julgava os assuntos humanos (*ta tón anthrópon pragmata*), resultantes da ação (*práxis*), não deveriam ser tratados com grande seriedade; as ações humanas se pareciam com os movimentos dos títeres conduzidos por uma mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem parece ser o brinquedo de um Deus.” Arendt ainda complementa que “é digno de nota que Platão, que não tinha indício algum do moderno conceito de história, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, *por trás dos homens que atuam*, puxa os cordões e é responsável pela estória.” (grifo nosso). Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição revista por Adriano Correia. São Paulo: Ed. Forense Universitária, 2010. p. 231.

4.3 A necessidade do resgate da dignidade da política

Foi exatamente este aspecto da imprevisibilidade da ação que foi combatido paulatinamente nas molduras teóricas da filosofia política antiga e moderna, de modo tal que a busca precípua dos filósofos consistiu no aprimoramento dos contornos teóricos que minorassem a ausência de previsibilidade e direcionamento contidos na ação, procurando o modelo correto de encerrá-la nas certezas metafísicas ou nas suas atenuadas variantes modernas.

Esta é a denúncia que perpassa o conjunto das principais diretrizes argumentativas de Arendt ao longo de *A Condição Humana*, o que se torna mais cada vez mais explícito nas considerações presentes no capítulo que a autora dedica sobre a ação e que ora nos debruçamos: a filosofia política antiga destitui o lugar da ação como *modus* politicamente apto a ocupar simultaneamente tanto a revelação da singularidade do agente e conseqüentemente permitir sua aparição como individualidade na partilha do convívio com demais, assim como também possibilitou o enfrentamento legítimo dos desafios que a vida coletiva impõe.

Esta conduta foi amplamente reforçada pelos modernos, numa tentativa de esterilização sucessiva do incontornável caráter de finitude e imprevisibilidade das ações humanas, como ficou patente nos *constructos* da filosofia da história, com a idéia recorrente de uma salvaguarda como a mão *invisível*, a idéia de *progresso*, de *absoluto*, e de *luta de classes*. Todos estes esforços da filosofia da história, segundo Arendt, não passariam de ardis cujo mote é o definhamento da ação e sua substituição pelo referencial da fabricação.

Isto é tanto mais sintomático quando examinamos que compreensão arendtiana da ação leva em conta, como já apontamos anteriormente, a partilha de vivências, o convívio de experiências, enfim o âmbito do coletivo, enquanto que a fabricação, segundo a autora, é perfeitamente realizável e possível no isolamento. Este é outro aspecto fundamental para a compreensão correta da crítica de Arendt à modernidade em geral, e à Marx em particular. Acompanhemos a autora na exposição deste anúncio elucidativo:

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da presença circunvizinha de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza, da qual obtém seu material, e de um mundo onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a

ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela.¹⁶⁸

A desconsideração ou o abandono do caráter plural da ação talvez tenha sido o maior equívoco por parte da antiga filosofia política, erro inaugurado na própria aurora do pensamento filosófico, quando Sócrates e Platão resolvem buscar a salvaguarda do *bios theoretikos* em detrimento da persistência sofística em resguardar o espaço público através da ação. Era o início de uma longa jornada de destituição do espaço plural e da partilha de experiências, no cotidiano exercício de retomada da inevitável presença da fragilidade dos assuntos humanos.

A tentativa de substituição desta fragilidade ineliminável da ação¹⁶⁹, obrigando-a a abandonar sua instabilidade recorrente, ao invés de reforçar os ímpetus de sua busca e de seu aperfeiçoamento ininterrupto, revestiram o desejo da reflexão filosófica incipiente em buscar uma alternativa metafísica que aumentasse o coeficiente de segurança dos negócios públicos, e, por conseguinte, forjasse uma estabilidade supramundana para destituir uma seara marcadamente instável como é o caso dos assuntos políticos em particular e humanos em geral.

A figura referencial desta empreitada de afastamento da ação é a do filósofo que encara a si como o único metodologicamente habilitado para adequadamente explicitar o contorno conceitual capaz de ultrapassar o nível do perigo iminente, e evitar o colapso político representado pelo exercício do jogo discursivo plural. Em detrimento das soluções instáveis e efêmeras assumidas coletivamente, o filósofo, e aqui a referência arendtiana em tela é a de Platão¹⁷⁰, se põe como o único substituto legítimo do debate tensional que ocupava

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 235.

¹⁶⁹ Já nos referimos a esta intrínseca fragilidade da ação, advinda da imprevisibilidade insuperável do seu resultado e da “intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca.” De fato, a fragilidade da ação já está presente na própria revelação, por meio do discurso, modo pelo qual a ação se exterioriza e se expressa: “A imprevisibilidade do resultado está intimamente relacionado ao caráter revelador da ação e do discurso, nos quais Alguém revela se si-mesmo sem jamais se conhecer ou ser capaz de calcular de antemão a quem revela.” Para finalizar esta alusão à fragilidade da ação podemos recorrer novamente às palavras de Arendt anteriormente referidas: “É esse [caráter impreciso da revelação] um fator de básico de incerteza, igualmente notória, não apenas de todos os assuntos políticos, mas de todos os assuntos que se dão diretamente entre os homens, sem a influência mediadora, estabilizadora e solidificadora das coisas.” (grifo nosso) Cf. Hannah Arendt, *A Condição Humana*, p. 227.

¹⁷⁰ A figura de Sócrates é um caso emblemático e paradoxal para Arendt, que apesar de reconhecer os limites da postura do filósofo, destaca o fato de não ter abandonado a cidade (já que se submeteu às suas leis, mesmo delas discordando, pagando sua discórdia com a própria vida), nem o pensamento. Sobre isto nos diz Catherine Vallée: “A história de Sócrates é, pois, a história de um fracasso. Quer dizer com isto que devemos renunciar a tomá-lo como exemplo, e concluir pela impossibilidade de uma autêntica filosofia política? Nada menos certo. Arendt parece pensar com Patocka que também nos é possível imaginar cidades onde os Sócrates não fossem condenados à morte. O fato de Sócrates fracassar não impede, longe disso, de seguir seus passos.” Cf. Catherine Vallée, *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*, Ed. Instituto Piaget, p. 53.

a centralidade da vida cidadina, e filosofia representa o *médium* capaz de fundamentar a legitimação do procedimento de oferecer as salvaguardas necessárias para as intempéries e vicissitudes da vida coletiva. Vejamos o que nos diz Arendt a este respeito:

Embora seja certo que Platão e Aristóteles promoveram o ato de legislar e a construção de cidades ao mais alto nível da vida política, isso não quer dizer que eles tenham ampliado as experiências gregas fundamentais da ação e da política para incluir aquilo que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: a legislação e a fundação. A escola socrática, ao contrário, voltou-se para essas atividades, que os gregos consideravam pré-políticas, por desejar combater a política e a ação. Para os socráticos, o ato de legislar e a tomada de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque elas os homens “agem como artesãos”: o resultado da ação deles é aí um produto tangível, e o processo tem fim claramente identificável. A rigor, não se trata mais, ou melhor, não se trata ainda da ação (*práxis*), propriamente dita, mas de fabricação (*poiesis*), a qual preferem em virtude de sua maior confiabilidade. *É como se tivessem dito que bastaria que os homens renunciassem a sua capacidade para a ação – que é fútil, ilimitada e incerta com relação aos resultados – para que houvesse um remédio para a fragilidade dos assuntos humanos*¹⁷¹

Foi o contexto em torno da condenação de Sócrates e da emergência do pensamento de Platão no cenário reflexivo-filosófico grego, que se configurou o mote para a instauração do abismo entre filosofia e política, caminho tortuoso que será aprofundado ao longo do desenvolvimento histórico-filosófico, culminando na completa desconfiança da atividade agonal da política por conta do legado político moderno.

Para Arendt, Platão foi o primeiro autor a cavar o fosso entre pensamento e ação, denegrindo as condicionantes da pluralidade compartilhada no espaço público, e prestigiando a reflexão que busca estabelecer a estrutura atemporal capaz de enfrentar a finitude e a instabilidade voraz da existência, nos moldes de um procedimento que passou à condição referencial para a tradição filosófica política subsequente. O legado de Platão é o início do processo de engessamento e mortificação da ação e da política. É assim que Arendt avalia a emergência da iniciativa socrática, ainda pautada no convívio político, e a inversão platônica do legado de seu mestre, destituindo a fluididade e a insegurança dos assuntos humanos para ocupar no seu posto a perenidade da estabilidade metafísica:

Ao mesmo tempo em que deduziu as implicações do processo de Sócrates, Platão chegou ao seu conceito da verdade como o contrário exato da opinião e à noção que lhe é própria de uma forma especificamente filosófica da palavra, o dialegesthai, como o contrário da persuasão e da retórica (...). A principal distinção entre

¹⁷¹Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição, revista por Adriano Correa. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 244. (grifo nosso).

persuasão e dialética é que a primeira se dirige sempre à multidão (peithein ta pléthe) enquanto que a dialética só é possível como um diálogo entre duas pessoas (...) A persuasão não vem da verdade, mas das opiniões e só a persuasão tem em conta a multidão e sabe como se entender com ela. Persuadir a multidão significa impor à multiplicidade das suas opiniões a sua própria opinião única; a persuasão não é o oposto da lei da violência, é uma outra forma da mesma.¹⁷²

Esta empreitada de renúncia da capacidade da ação da qual nos fala Arendt, presente em Platão e Aristóteles, “que é fútil ilimitada e incerta com relação aos seus resultados”, objetivando “um remédio para a fragilidade dos assuntos humanos”, contorna de tal modo nossas debilidades e limites inerentes aos assuntos humanos que o resultado destituiu o próprio âmbito humano das relações, substituindo a ação por atributos próprios da fabricação onde a referência repousa na transformação da ação em um produto acabado, cujo processo é previamente orientado por uma finalidade pré-estabelecida.

Ora, é exatamente este impulso da chamada escola socrática, na aurora da filosofia política grega, metamorfoseando a ação em fabricação, o fio conduto do percurso que vai desaguar com a moderna exacerbação da fabricação em detrimento da política enquanto ação (práxis), conduzindo a fabricação ao estatuto referencial das relações humanas e das construções da cultura ocidental.

Este mecanismo foi compartilhado e acentuado por grande parte da tradição reflexiva moderna, atingindo seu auge exatamente na ênfase com que Marx conferiu ao trabalho, elevando-o à condição de atividade estruturadora dos liames sociais, e fundamento conceitual para pensar a política: trata-se da vitória incontestada do *homo faber*, quer seja, o herdeiro moderno das primeiras formas gregas de negação da ação, que a partir de Platão e Aristóteles, subverteu o espaço público como *locus* inarredável de enfrentamento das fragilidades humanas, e glorificou a manipulação da natureza e a produção dos objetos como alvo da imortalização de nossa condição finita, instável e pueril. A este respeito Arendt nos apresenta sua recorrente eloquência:

Marx – em um dos muitos apartes que testificam seu eminente senso histórico – observou certa vez que a definição do homem por Benjamin Franklin como um fazedor de instrumentos é tão típica do “ianquismo”, isto é, da era moderna, quanto a definição do homem

¹⁷² Hannah Arendt, *Philosophy and Politics*, p. 79, apud Catherine Vallée, *Hannah Arendt: Sócrates e a Questão do Totalitarismo*, ed. Instituto Piaget. Catherine Vallée acrescentou o seguinte comentário à passagem que acabamos de reproduzir: “Assim, a arte socrática do diálogo (a maiêutica) transforma-se com Platão em dialética, isto é, num processo de demonstração de conceitos que apanha o interlocutor na rede de uma lógica sem falhas a fim de levá-lo a reconhecer a verdade, de tal modo que o que era interrogação ou persuasão respeitadora de uma liberdade se transforma em coerção pela verdade”. Cf. VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a Questão da Verdade*, p. 57.

como um animal político o era da Antiguidade. A verdade dessa observação reside no fato de que a era moderna estava tão decidida a excluir de seu domínio público o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a Antiguidade estava decidida a excluir o *homo faber*. Em ambos os casos, a exclusão não era tão natural quanto o era a exclusão dos trabalhadores e das classes destituídas de propriedade até sua emancipação no século XIX. A era moderna era, naturalmente, perfeitamente consciente de que o domínio político nem sempre era e nem precisava necessariamente ser uma mera função da “sociedade”, destinada a proteger o lado produtivo e social da natureza humana mediante a administração governamental; mas via como “palavras ocas” e “vã-glória” [“*vain-glory*”] tudo que não fosse a aplicação da lei e da ordem. A capacidade humana sobre a qual a era moderna baseou sua reivindicação da produtividade natural inata da sociedade era a inquestionável produtividade do *homo faber*.¹⁷³

A “inquestionável produtividade do *homo faber*” na era moderna, como assinalou Arendt, provocou um deslocamento do *animal laborans* do seu habitáculo doméstico diminuto, restrito às realizações cotidianas mantenedoras da plenitude corpórea, ou seja, preso ao trabalho com o intuito de reproduzir as exigências da vida metabólica, para ocupar um espaço mais amplo, e que doravante não abandonaria mais: o mercado de trocas.¹⁷⁴

De acordo com Arendt, esse mercado de trocas significou a reocupação do espaço público, porém essa reocupação se deu de um modo totalmente destituído de política, lançando o homem nas teias sufocantes e desgastantes da lógica mercantil, vivenciando suas experiências a partir da dimensão meramente econômica, estreitando perigosamente sua intervenção pelo discurso autêntico, e praticamente anulando a ação como atividade reveladora de sua pluralidade no seu duplo aspecto de igualdade e distinção frente aos demais. É neste contexto que Arendt tece seu comentário:

Ao contrário do *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano, o *homo faber* é perfeitamente capaz de ter um domínio público próprio, embora não possa ser um domínio político propriamente dito. O domínio público do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece. Essa inclinação para habilidade na exibição pública [*showmanship*] é intimamente conectada com a “propensão de

¹⁷³ Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11ª edição, Tradução de Roberto Raposo e Revisão de Adriano Correa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p.198

¹⁷⁴ Cabe lembrar que os termos *animal laborans* e *homo faber*, já discutidos anteriormente, remetem às formas referenciais de atividades desenvolvidas por grupos humanos em determinadas épocas, e que correspondem aos tipos humanos predominantes em certas configurações históricas, onde a autora deseja enfatizar a centralidade ocupada pela atividade humana em cada época a qual corresponde cada termo respectivo. Deste modo os escravos gregos e parte dos servos medievais constituiriam o *animal laborans*, ou seja, o tipo humano circunscrito às atividades responsáveis pela manutenção da vida metabólica (o trabalhador doméstico), enquanto que o trabalhador moderno corresponderia ao *homo faber*, ou seja, o tipo humano cuja atividade central é a fabricação de objetos e ferramentas. O objetivo de Arendt é vincular cada atividade da tríade que compõe a condição humana a uma personificação do tipo humano correspondente, e assim delinear um modo amplíssimo de caracterização da individualidade humana a partir da atividade predominante daquele tipo humano.

barganhar, permutar e trocar uma coisa por outra”, que, segundo Adam Smith, distingue os homens dos animais, e possivelmente não menos arraigada que ela. O fato é que o *homo faber*, construtor do mundo e produtor de coisas, só encontra sua relação apropriada com as outras pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que as produz.¹⁷⁵

Esta passagem nos permite abordar dois aspectos decisivos e conclusivos desta tentativa de evidenciar a necessidade de resgate da política em Arendt como aspecto complementar e ineliminável de sua crítica ao trabalho de Marx e ao mundo moderno: em primeiro lugar, Arendt aponta, na parte final dessa passagem que o *homo faber*, construtor do mundo e produtor de coisas, só encontra sua relação apropriada com as outras pessoas trocando produtos com elas; em segundo lugar, a autora arremata este comentário afirmando que “é sempre no isolamento que [o homo faber] produz [o mundo e as coisas].

É por conta da relevância desses dois aspectos, complementares em relação às problemáticas discutidas ao longo deste subitem, que repousa aquilo que poderíamos evidenciar como o contundente apelo arendtiano, presente n’ *A Condição Humana*, para que a humanidade não persista nos percalços dos descaminhos históricos até aqui trilhados, notadamente moderno, de menosprezo da antiga política grega pré-filosófica pautada na ação, e do seu conseqüente rebaixamento institucional posterior, principalmente pelas vias da política moderna, desvinculada da ação e matriciada pela fabricação, e que acaba por vincular o âmbito da política ao exercício violento do poder e da banalização da vida. Passemos a discussão de cada aspecto referido.

Poderíamos compreender o *homo faber* como a entificação humana prenunciadora do modo de vida contemporâneo, ou precursor em alguns aspectos da forma vivencial daquilo que Arendt denomina de *mundo moderno*, quer seja, o mundo politicamente instaurado após o advento das primeiras explosões atômicas. Historicamente, nos diz Arendt, o *homo faber* corresponde à sociedade comercial, ou seja, às primeiras fases do capitalismo, da *era moderna*, o que significa dizer que a epocalidade presente contém fortes traços das determinações resultantes do modo de vida do homem moderno, precisamente porque o mercado se constitui no *locus* por excelência no qual se relacionam os homens, mediando pelos objetos os únicos laços socialmente relevantes. Sobre este aspecto da centralidade do mercado de trocas nos diz Arendt:

Historicamente, o último domínio público, último lugar de reunião que de alguma forma se relaciona com a atividade do *homo faber* é o

¹⁷⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 11ª edição revista por Adriano Correia, Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 200. (grifo nosso)

mercado de trocas onde seus produtos são exibidos. A sociedade comercial, típica dos primeiros estágios da era moderna ou do início do capitalismo manufatureiro, resultou dessa “produção conspícua”, com sua concomitante fome de possibilidades universais de barganha e permuta; e o seu fim chegou com a ascensão do trabalho e com a sociedade do trabalho, que substituíram a produção conspícua [produção exagerada] e seu respectivo orgulho pelo “consumo conspícuo” e sua concomitante vaidade.¹⁷⁶

Quando Arendt comenta acima que “o último domínio público, *último lugar de reunião* que de alguma forma se relaciona com o *homo faber* é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos” chega a causar impacto e assombro ao leitor-interlocutor! Como poderíamos construir socialmente formas elevadas de partilha humana, num mundo cuja lógica originariamente remete à passagem de uma “produção conspícua”, exagerada e insana para um “consumo conspícuo”, igualmente exagerado e acompanhado de sua “concomitante vaidade”? Como desenvolver a singularidade de cada individualidade, o pleno exercício de nossa pluralidade, se o encontro com os demais é mediado pelas relações mercantis realizadas no mercado de trocas, pautadas, sobretudo, por um consumo desenfreado e leviano? Acompanhemos a autora nestas considerações:

É verdade que as pessoas umas com as outras no mercado de trocas já não eram os próprios fabricantes, e elas não se encontravam como pessoas, mas como donos de mercadorias e valores de troca, como foi abundantemente indicado por Marx. *Em uma sociedade na qual a troca de produtos tornou-se a principal atividade política*, mesmo os trabalhadores, porque confrontados com “donos de dinheiro ou de mercadorias”, tornam-se proprietários, “donos de sua força de trabalho”. É somente nesse ponto que principia a famosa alienação-de-si [*self alienation*] de Marx, *com a degradação dos homens a mercadoria*, e essa degradação é característica da situação do trabalho em uma sociedade manufatureira, que julga os homens não como pessoas, mas como produtores, segundo a qualidade de seus produtos.¹⁷⁷

O que Arendt nos aponta neste comentário é o início do processo que vigorosamente atravessará toda modernidade, encontrando o amplo terreno da epocalidade contemporânea como contraponto histórico de acirramento deste duplo movimento por ela identificado: por um lado, emerge “uma sociedade na qual a troca de produtos tornou-se a principal atividade política, e por outro a “degradação dos homens a mercadoria”.

Neste sentido, a sociedade contemporânea de massas, correspondente ao modo de vida próprio da *era moderna*, acabou elevando a dimensão do consumo ao patamar do

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 202.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 203. (grifo nosso)

exagero e da insanidade, lançando o homem no frenesi de uma existência fugaz em torno do consumo supérfluo. Não podemos esquecer o fato significativo de que as experiências nos campos de concentração assumiram para a autora o estatuto de banalizadores da vida, onde cada indivíduo é descartável e supérfluo, exatamente como foi amplamente preparado pela modernidade e sua sociabilidade em torno da lógica do *homo faber*.¹⁷⁸

Este perigoso componente da banalização da vida, transformando-a numa perpétua reposição do consumo insano, destitui a vida de sua dignidade, afastando a revelação do agente de forma espontânea e crítica, destituindo-o a capacidade de julgar¹⁷⁹ e de aparecer aos outros pela ação e pela fala, e recolhendo-o aos fragmentos de sua singularidade cindida ao meio, de um lado pelo trabalho, de outro pelo consumo.

Este é o ponto de confluência de nossos esforços investigativos: deixar posto que a crítica de Arendt ao modo como Marx compreende o trabalho não se circunscreve em termos de um equívoco grosseiro de interpretação, nem a uma limitação dessa crítica ao âmbito do que a autora concebe como trabalho. Não se trata apenas de um ajuste que reelabora um conceito fundamental para a compreensão da modernidade (ou mundo moderno nos termos arendtianos), mas de uma amplitude tal que alcança nossa própria epocalidade, inaugurada, segundo a autora, a partir dos eventos totalitários.

O temor de Arendt era conceber o que poderia nos aguardar no futuro próximo, que já nos envolve e nos interpela, um modo de vida imerso entre a fabricação e o consumo, onde a política assume o rebaixado repertório de reprodução da violência, corrupção, multiplicação de conflitos armados e tensões hostis e protecionistas na condução das dinâmicas locais e internacionais.

¹⁷⁸ Adriano Correia comenta a relação arendtiana entre os experimentos praticados nos campos de concentração e a perda da dignidade humana do seguinte modo: “Os campos de concentração, para Hannah Arendt, operaram como laboratórios nos quais se experimentou a transformação da própria natureza humana, mediante a destruição da espontaneidade de cada indivíduo, tornado intercambiável e supérfluo. Está em questão a dignidade humana, pois, para ela, o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de cada indivíduo como edificador de mundos ou coedificador de um mundo comum. Cf. CORREIA, Adriano. *Apresentação à nova edição brasileira*, in: ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*, p. XIV.

¹⁷⁹ Não é possível desenvolver aqui a intrínseca relação entre a banalização da vida e seu extremo referente nos campos de concentração, onde essa banalização aparece como “mal”, e a incapacidade de julgar, extremamente presente como componente constituidor da sociedade capitalista tardia, a sociedade de massas. Podemos, no entanto, referir à investigação que o professor Odílio Alves Aguiar faz desta temática: “Nos artigos em que Arendt analisa o caso Eichmann ou nas referências esparsas a esse acontecimento, presente nos últimos escritos, como por exemplo, em *The Life of the mind*, a relação entre mal e incapacidade de julgar será aprofundada e leva a autora a situar, no lugar do gosto, o acordo do eu consigo mesmo, o socrático diálogo que o homem realiza em seu isolamento, como a instância com a qual o juízo deve entrar em concordância. Este, como vimos, é um viés antigo no seu pensamento, que, porém ficou para segundo plano em face do realce da exigência acordante como os outros como condição da ação política, uma vez que essa atividade é impossível na solidão.” Em outro momento o autor desenvolve complementarmente seu comentário: “Se no começo deste ensaio falamos do juízo como a forma apropriada de o pensamento entrar na política, fizemos isso seguindo o caminho arendtiano, principalmente nas suas reflexões mais políticas.

Restringir a vida humana à mera atividade mantenedora das carências vitais, ou compreendê-la apenas como uma generalização da lógica inerente à fabricação de objetos, bem como enfatizar exacerbadamente os domínios do campo econômico e questões sociais aí vinculadas, como os vetores referenciais da sociabilidade, acaba por remeter a vida a uma perigosa redutibilidade, uma asfixia das possibilidades de expressão de nossas singularidades, uma depreciação dos espaços plurais de partilha. Nesta perda do espaço público o que se apequena não são apenas nossas possibilidades conceituais de pensar a complexidade humana, mas principalmente a capacidade humana do nascimento, da reinvenção e da possibilidade que todos representamos quando desafiados a nos construir pela ação e pelo discurso no palco contraditório e instável da autêntica prática política.

O maior temor de Arendt, nós arriscaríamos supor, seria o de um dia todos nos tornarmos supérfluos, vivenciando as experiências banais de homens que não se immortalizam nos atos e nas palavras, homens que não realizam autenticamente a imensa possibilidade aberta pelo nascimento, e se fecham vazios nos cubículos da solidão devastadora. Contra esta diretriz corrente no seu tempo e no nosso, Arendt propôs a retomada do convívio no espaço público, a retomada da velha “solução grega original e pré-filosófica” que elevou a ação como condição de realização da imortalidade humana.¹⁸⁰

¹⁸⁰ A este respeito nos fala com propriedade Francisco Xarão ao comentar uma passagem de *A Condição Humana*: “A autora não está interessada nessa solução [a solução socrática de elevar a atividade legisladora para o status de atividade política], mas na solução original e pré-filosófica, ou seja, no século de Péricles. As palavras de Péricles, na oração fúnebre, deixam bem claro que a fundação da cidade-Estado tinha a sua razão de ser no fato de oferecer uma segurança de que os feitos dos gregos não ficariam na dependência dos versos do poeta Homero. Sem o auxílio dos poetas e, por assim dizer, confiando unicamente na sua capacidade de agir, os gregos, dentro do espaço da polis, estavam seguros de que podiam immortalizar as suas ações. A convivência dos homens sob a modalidade do discurso e da ação, em um espaço reservado para isso, parecia garantir que aquilo que eles faziam extraordinariamente (quando deixavam suas casas e partiam para o campo de batalha), poderia ocorrer ordinariamente. A manifestação de coragem da iniciativa estava protegida contra o esquecimento, pois não dependia mais das batalhas distantes e do testemunho dos poetas, mas do olhar e da opinião dos outros homens em um palco montado para essa auto-exposição. Fora da polis, ou melhor, antes dela, as oportunidades de auto-exposição eram raras e dependiam dos testemunhos de Homero e de ‘outros do seu ofício’, de tal forma que não era impossível que grandes feitos caíssem no esquecimento tão logo terminasse a batalha. É como se, sem a existência de um domínio público institucionalmente constituído, todas as manifestações do eu inconfundível do agente ficassem na dependência das crônicas cotidianas, e, portanto, dependentes da existência de narradores interessados em atualizar sempre o que aconteceu uma única vez.” Cf. XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2000. p.163.

CONCLUSÃO

O pano de fundo que subjaz o conjunto dos esforços analíticos que constituem esta pesquisa são os desdobramentos históricos que remontam ao final da modernidade em diante, alguns vivenciados por Marx, outros próprios da quadra histórica de Arendt, especialmente os eventos marcantes que caracterizaram o transcurso do século XX, notadamente a progressiva consolidação mundial do capitalismo, o horizonte de experiências trágicas que se abateu sobre a humanidade a partir das duas grandes guerras mundiais, os regimes totalitários, enfim o mundo do hedonismo de consumo e da banalização da vida.

Temos em mente, como referência das preocupações que motivaram nossa pesquisa, a intrigante pergunta feita por Arendt por ocasião dos comentários veiculados pela imprensa internacional, e presentes nas conversas corriqueiras do homem comum, ao lançamento do primeiro artefato humano ao espaço em 1959, fato que já foi objeto de apreciação na abertura introdutória desta nossa investigação, quando, para espanto de Arendt, a euforia inicial foi acompanhada da pergunta pelas possibilidades concretas, num futuro indefinido, de *abandono da terra*. As palavras de Arendt conferem peso e densidade ante a perplexidade decorrente das expectativas e dos comentários que ecoaram mundo afora naquele momento: “o curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos homens, que, agora, ao erguerem os olhos da Terra para os céus, podiam observar lá uma coisa produzida por eles, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade do poder e do domínio humanos. A reação imediata, expressa no calor da hora, *foi o alívio ante o primeiro “passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra”*”.

Isto ocorreu em mil novecentos e cinqüenta e nove, um pouco mais de meio século atrás, e, se observarmos com cuidado, essa reação não estaria totalmente descartada se os eventos que a motivaram tivessem sido produzidos hoje, em pleno curso do século XXI. A pergunta de Arendt, formulada naquele momento diante da perplexidade da reação, nos serviu de fio condutor diante do caótico quadro que de lá para cá acirrou ainda mais os desafios que temos diante de nós, enquanto homens contemporâneos: *o que estamos fazendo?*

Esta pergunta, feita pela própria autora no prólogo de *A Condição Humana*, resultou em inspiração importante de seus esforços investigativos, e se considerarmos que uma parte da busca por sua elucidação possa ser referida a partir da crítica que Arendt formula à Marx em torno do significado e do alcance da atividade humana do trabalho, então isto coloca os problemas que apresentamos ao longo de nossa exposição diante de uma

perspectiva mais sóbria e ampliada, no sentido de não circunscrever o conjunto de nexos que constitui o cerne da crítica de Arendt à Marx, a uma querela interpretativa meramente conceitual, que ora acusa Arendt de um desentendimento grosseiro do legado teórico marxiano, por decorrência de equívoco terminológico que teria confundido trabalho com fabricação, ora acusa Marx de uma crítica meramente pautada numa redução da totalidade dos horizontes humanos a uma determinação mono causal da categoria trabalho, ou ainda à distorção de uma linha argumentativa ontologicamente delimitada e levemente solapada por Arendt.

Por conta das fortes ingerências destas duas linhas argumentativas, que povoaram o mundo acadêmico nos últimos cinquenta anos, devemos buscar delinear, sem pretensão de esgotamento, mais amplamente os problemas que nortearam a presente investigação, formulando-os agora de um modo que possam se afastar um pouco do lugar legítimo da imanência textual de onde se originaram, para emergir como objetos de uma apreciação crítico-conclusiva: 1) Qual o significado e alcance da tese marxiana que aponta o trabalho como atividade fundadora da sociabilidade e da individualidade? 2) O trabalho alienado em Marx é suficiente para criticar a vida humana coisificada no capitalismo? 3) O que Arendt realmente intenciona quando se dirige à crítica ao trabalho de Marx?

Para buscar apontamentos que nos permitam uma apreciação crítica destes problemas, devemos recuperar certos argumentos já apresentados, encaminhando-os agora num debate um pouco mais livre e direto entre os autores apresentados, considerando a nossa postura sobre estas temáticas. Para efeito de clareza expositiva vamos considerar as questões acima na seqüência apresentada, conservando o caráter interrogativo com que foram formuladas, alertando apenas para o cuidado de considerá-las inter-relacionadas, e amplamente referentes aos desafios que a contemporaneidade nos impõe, como poderemos constatar no curso de seus desenvolvimentos.

- 1) Qual o significado e alcance da tese marxiana que aponta o trabalho como atividade fundadora da sociabilidade e da individualidade?

A primeira parte de nossa pesquisa se organizou de modo a explicitar dois elementos fundamentais da arquitetura conceitual marxiana: o trabalho e o trabalho alienado. Estas duas categorias alimentam boa parte do esforço analítico de Marx e se constituem em aspecto ineliminável na sua tentativa de investigar a temporalidade vigente de sua época, denominada por ele como o modo de produção capitalista. Para Marx, como já

apontamos ao longo da exposição, o homem não herdou de Deus uma estrutura específica acabada, e não se apresenta perante a natureza como um animal prontificado e talhado, nem por qualquer divindade, nem por extensão natural de um curso evolutivo. De acordo com Marx, o homem representa uma especificidade elaborada a partir de um longo processo de intervenção na natureza, de modo a se distanciar gradualmente, graças às próprias forças, das demais formas de vida naturais presas às contingências impostas pela natureza aos demais espécimes de suas figuras vivas.

Isto tudo quer dizer, nos meandros da analítica marxiana, simplesmente que o homem se humanizou através de sua ação direta sobre a natureza, e a prova mais contundente deste processo de intervenções sucessivas foi o refinamento paulatino dos sentidos, conferindo-lhes lentamente compleição humana, dispondo-os para funções e situações antes não desenvolvidas no ambiente meramente animal. Qual a importância desta tese central marxiana que põe o trabalho como constituidor da sociabilidade e da individualidade?

A resposta de Marx foi apontar a trabalho como motor deste processo antropogénético, ou seja, foi a ação livre e consciente sobre a natureza que acabou desencadeando a metamorfose humana daquilo que correspondia às amarras naturais: o homem ampliou sua base alimentar, diversificou o conjunto de atividades que o vinculava à natureza de forma jamais experimentada por qualquer animal. Plantou, caçou, colheu, dançou, enfim manifestou na infinidade de objetos construídos a novidade de uma ação multifacetada, denominada por Marx de “genericidade”.

Isto significa também, que, ao assumir o trabalho com motor do processo de constituição do humano, do refinamento da sensibilidade e da individualidade humanas, Marx aponta para uma forma de atividade humana fundamental para referenciar a vida humana em qualquer forma de sociabilidade, ou seja, o trabalho não deve ser tomado em termos de uma atividade proscrita, cujo referente longínquo é a odisséia transformadora do animal em homem, mas se constitui em horizonte modelar em torno do qual uma apropriação de seus aspectos constituintes pode significar uma recondução do humano frente às potências mais autênticas de sua individualidade.

Marx pensa, neste sentido afirmativo que o trabalho foi lentamente abandonando a medida da lenta aparição dos primeiros vestígios da alienação do trabalho, reduzindo progressivamente o tempo livre e dominando as forças criadoras humanas responsáveis pelo espraiamento de suas ações para todos os âmbitos da vida, e circunscrevendo nossas intervenções em parcelas cada vez mais reduzidas e controladas.

É a pluralidade humana voltada no sentido de uma multilateral ação livre e auto-reconhecida que Marx busca reapropriar com a crítica ao capitalismo e com o apontamento constitutivo do trabalho. Sua crítica não é apenas negativa, posto que se assim fosse o grande centro estruturador de sua análise seria uma revolução pura e simplesmente, ou apenas uma posição anárquica ou utópica, como era próprio das porções mais articuladas dos homens do seu tempo. Parece-nos, no entanto, que a questão maior se situava exatamente na reapropriação destas mesmas forças impulsionadoras de sua humanidade, e que se postaram em marcha no interior da dinâmica do trabalho,¹⁸¹ resultando numa ação que tinha a satisfação das carências como geratrizes ontológicas, mas apenas como elementos primários que desencadeavam outras determinações, outras exigências.

O que foi perdido no mundo do trabalho, mais precisamente no mundo do trabalho alienado ou estranhado, foi exatamente aquilo que se põe para além das carências: o tempo livre, a experimentação livre, a temporalidade individualmente determinada, a criatividade livre, o espraiamento das potências individuais a partir da objetivação coletiva, a multidirecionalidade, o compromisso sem a violência da autonomização do objeto, o construir-se pela construção do objeto.

O resultado desta ação livre, sem o abandono de outras determinações humanas igualmente fundamentais, como a linguagem, a partilha, etc., foi a música, a arte, a vida humana auto-determinada. A crítica de Marx ao capitalismo repousa nesta perda da porção mais humana do homem, por isto mesmo o trabalho alienado, a forma invertida de atividade que destitui o humano do homem, é a temática central de Marx, cujo objetivo é a reapropriação dos caracteres formadores do trabalho. Compreender Marx significa compreender a dimensão construtiva do trabalho, e a denúncia de sua forma destrutiva no capitalismo. Por conta disto, passemos a uma reapropriação crítica-conclusiva sucinta do segundo vetor delineador da presente pesquisa, quer seja, o trabalho alienado.

¹⁸¹ Este parece ter sido o objetivo central de Lukács ao colocar o trabalho como fundamento do ser social em sua ontologia. O grande problema, segundo nossa análise, foi a medida excessivamente matricial dada por Lukács em seu projeto ontológico, vinculando quase mecanicamente todas as demais atividades humanas ao trabalho, apesar dos esforços no sentido contrário. É possível que exista um amplo vínculo entre o trabalho e algumas das mais elevadas atividades humanas, tais como a arte, a ciência, a linguagem, etc., mas a busca de uma apropriação conceitual destes nexos nos parece excessivo e reducionista, e jamais expressarão a dinâmica complexa destas interações do modo como se gestaram processualmente.

2) O trabalho alienado em Marx é suficiente para criticar a vida humana coisificada no capitalismo?

O trabalho alienado representa outro conceito chave da arquitetura marxiana, e se apresenta como complemento necessário ao conceito de trabalho, no que diz respeito ao esclarecimento das condições de autonegação vivenciadas pelo homem no interior das condicionantes sócio-históricas do capitalismo. Para Marx, o trabalho alienado inverte essa matriz positiva do trabalho, capaz de lapidar milenarmente o traço humano que penosamente conquistou, subvertendo a ação livre e consciente sobre a natureza, e direcionando esta subversão contra o próprio homem, reaproximando sua condição humana, elaborada no processo interativo de auto-refinamento, numa forma de vida rebaixada que utiliza toda temporalidade da vida a favor de interesses externos, cuja ação se situa no interior de processos destrutivos e eliminadores do caráter criativo, lúdico e auto-determinado.

O resultado deste processo histórico da alienação ou do estranhamento do trabalho é contemplado por Marx no espetáculo de horrores do século XIX: fome, miséria, suicídio, pestes, guerras, levantes, revoltas e revoluções por toda Europa. Se o trabalho construiu o homem por milênios, agora, na sociedade capitalista industrial vivenciada por Marx, o fenômeno da alienação do trabalho acaba por destituir as potências humanas e se colocar como centro propulsor do corpo político e social, destruindo as pretensões de um homem emancipado e reduzindo as possibilidades historicamente desenvolvidas pelo trabalho.

Como já visto anteriormente, o cerne da crítica de Marx ao capitalismo se confunde com a crítica da sociedade do trabalho alienado, no sentido de uma denúncia de um modo de vida desumanizador do homem, onde não é possível contemplar a fruição do tempo de si, nem o desenvolvimento das próprias forças individuais, concentrando a vida numa lógica autodestrutiva, onde cada um reproduz singularmente as condições de destruição da totalidade, quer por conta da destituição daquilo que poderia resultar no ímpeto criativo de si, quer por conta da construção de uma riqueza cujo destino é repor as condições destrutivas do humano, invadindo todos os âmbitos da vida, subvertendo até aquilo que deveria se constituir como os mais elevados redutos de nossa produção histórica, isto é, a arte e a ciência.

Por conta destes apontamentos sucintamente apresentados, Marx ainda é um pensador sério e relevante para o conhecimento de questões atuais da epocalidade em curso. As constantes crises do capitalismo financeiro hiper tardio, a dominação de amplos setores estrategicamente protegidos pelas democracias ocidentais, entre os quais se destacam o setor financeiro e a indústria armamentista, a própria banalização da vida, destituída de um sentido

que ultrapasse os limites da competição, da apropriação de riqueza, da tirania avassaladora do hedonismo de consumo, enfim uma vida distante daquela objetivação livre, longamente experimentada em nossa humanização, e através da qual desenvolvíamos e reconhecíamos nossa individualidade, nossas especificidades, nosso sentido autenticamente posto. Para nós, esta configuração presente não nos deixa dúvida de que Marx não deve ser esquecido. A questão mais pertinente nos parece outra: será que apenas Marx deve ser lembrado? Mesmo não intencionando, e mesmo estando distante de seu alcance analítico, por conta de seu limite histórico, será que algum traço também fundamental para compreensão do mundo humano escapou às análises teóricas e históricas de Marx? É sobre isto que nos debruçaremos a partir de agora.

3) O que Arendt realmente intenciona quando se dirige à crítica ao trabalho de Marx?

A questão que doravante consideramos pertinente, e que se põe a partir do horizonte de questionamentos propostos por Arendt, é avaliar o modo com o qual é possível compreender a crítica de Arendt à Marx sem incorrer no interior da lógica de um alegado conjunto de equívocos cometidos por Arendt em relação à sua apreciação crítica do trabalho em Marx, que se transformou em recorrente referência argumentativa de apreciação das questões sobre o conceito de trabalho entre os dois autores.

De fato, se tomarmos ao pé da letra o modo com que cada autor compreende o trabalho, e confrontá-los diretamente, ou seja, se apreendermos literalmente os elementos centrais presentes neste debate entre Arendt e Marx, assumindo os termos expressos por cada autor na designação da categoria trabalho, o conteúdo do que é trabalho para Marx é completamente distinto do que Arendt diz ser o trabalho para Marx. É inegável que Arendt está equivocada neste aspecto, e talvez esteja equivocada em outros, como já foi demonstrado em diversos ensaios e estudos sobre esta temática, e como é possível inferir em parte a partir do que apresentamos no primeiro capítulo desta pesquisa. A questão que nos parece mais significativa, entretanto, é examinar *o que está em jogo quando Arendt critica Marx*, ou seja, o que Arendt pretende quando ela denuncia a apropriação de certos elementos ideológicos presentes no marxismo. Examinemos mais detidamente esta questão.

Já discutimos por diversas vezes, ao longo deste estudo, a forma como Marx compreende o trabalho, e mesmo no curso expositivo destes encaminhamentos conclusivos pudemos apresentar o aspecto seminal que o trabalho representa para Marx, tanto no sentido de alavancar o processo de afastamento das barreiras naturais, sem jamais eliminá-las, como

no refinamento concomitante dos seus sentidos e potências, numa interação continuamente reposta entre subjetividade e objetividade, de modo a ultrapassar os liames naturais e intensificar uma universalidade crescente do animal humanizado frente às outras formas de vida natural.

Evidentemente é possível inferir nesta compreensão do processo instituidor do homem através da interação direta da atividade do trabalho, que resguarda o elemento determinante da consciência como ponto de referência fundamental, segundo vimos com Lukács, algo muito além daquilo que Arendt delimita como sendo o trabalho para Marx. De fato, para Arendt o trabalho em Marx é uma atividade relacionada ao aspecto metabólico do homem, muito vinculado à supressão de suas carências materiais mais imediatas. O conhecimento mínimo de Marx e dos Manuscritos, não possibilitam uma limitação tão estreita do trabalho na obra do autor alemão. Como explicar que alguém tenha conhecimento direto dos textos de Marx, compreendendo de uma forma ampla alguns momentos fundamentais da produção teórica de Marx, e com o estatuto analítico da envergadura de Arendt, possa ter cometido um equívoco tão primário? Talvez esta seja a questão mais apropriada diante da amplitude da obra arendtiana, principalmente se considerarmos a crítica que ela dirige à Marx como um importante ponto de inflexão neste manancial teórico que representa o seu legado autoral, e para enfrentarmos essa questão de modo a contemplar elementos elucidativos mais próximos da intenção de Arendt, nós devemos nos afastar do problema considerado nos termos de uma indevida apropriação terminológica, ou de uma desconsideração do viés ontológico da obra de Marx, e rearticular completamente a questão de modo a situá-la nos termos mais amplos da crítica arendtiana.

Para considerar de um modo mais acertado e ampliado as críticas arendtianas à Marx, principalmente as críticas que se referem aos aspectos ideológicos do marxismo, devemos conhecer o alvo direto das críticas de Arendt, e, ao mesmo tempo reconhecer seu temor mais profundo: os homens representativos do legado histórico moderno, herdeiros diretos de tradições que fomentaram o pior cenário imaginado para humanidade, participante das maiores atrocidades coletivamente produzidas, ou seja, os homens que conduziram, estruturaram e sustentaram as experiências totalitárias vivenciadas no decorrer da primeira metade do século XX, revelado ao mundo por várias figuras emblemáticas deste período histórico, e personificado por Arendt na personalidade de Eichmann.

Quem é Eichmann? Ao final da segunda Grande Guerra mundial, em 1945, o grupo de países que faziam parte da coalizão aliada, capitaneada pelos Estados Unidos e a extinta União Soviética, saiu-se vitoriosa, e se iniciou uma das mais inusitadas situações da

diplomacia e do direito penal internacional, na tarefa de julgamento dos principais oficiais nazistas capturados por conta do fim do conflito bélico.

Arendt resolve acompanhar de perto um desses julgamentos, exatamente o julgamento de um dos maiores facínoras destes acontecimentos trágicos, e se surpreende com o que viu: Eichmann, longe de transparecer loucura ou exalar traços marcantes de transtornos psíquicos, ou mesmo o ardil dissimulatório próprio dos psicopatas, apresentava a tranqüila face do homem comum, o pai de família responsável que desempenhava com afinco as atribuições inerentes ao cargo de oficial do exército alemão. O homem que havia comandado um dos maiores campos de extermínio do mais atroz dos planos de destruição em massa já executados, não era um monstro, era, simplesmente, um homem comum como qualquer outro do seu tempo. De certo modo, quase todos os homens do seu tempo haviam se tornado, de modo mais ou menos intenso, burocratas capazes de seguir comandos absurdos, e acatar ordens desumanas, mantendo ainda um indisfarçável ar de normalidade. Todos, em sua avassaladora maioria, haviam partilhado dos traços destrutivos e desumanos de Eichmann.

A compreensão destes fatos por Arendt a estarreceu. Como explicar a redução do projeto de felicidade e realização humana, construído anos a fio pela filosofia, a um cenário degradante de vinte milhões de pessoas mortas, seis milhões delas mortas em campos de extermínio, com o controle absoluto de todas as fases do morticínio minuciosamente preparados, seguindo à risca o projeto elaborado por juristas, engenheiros, cientistas, e defendido pela maioria da população alemã, inclusive por filósofos?

Estes fatos históricos absurdos e o comportamento aparentemente equilibrado de Eichmann chamaram a atenção de Arendt, e resvalam em cada sentença vaticinada posteriormente pelo seu pensamento posterior. Perseguir a explicação destes dois fenômenos foi a tarefa que instituiu para si a partir destes eventos trágicos. Duas questões passaram a ficar paulatinamente mais claras a partir destes episódios: em primeiro lugar havia um hiato abissal entre a fornalha teórica da tradição que não conseguiu expelir sinal capaz de lançar luz ante estas atrocidades, o que indicava a constatação de um limite explícito dos *constructos* teóricos produzidos desde antiguidade até o final da modernidade, invadindo as primeiras décadas do século XX, e em segundo lugar, o estupefamento diante da visceral superficialidade do homem contemporâneo e a banalização desmedida com que tratava da vida, do outro e do mundo.

É possível enquadrar *A Condição Humana* como parte do esforço resolutivo do enfrentamento arendtiano destas duas questões apontadas, quer sejam, de um lado o fracasso da tradição filosófica ocidental no enfrentamento da novidade radical posta pelos regimes

totalitários e suas investidas perversas e inominadas, e de outro lado a burocratização da vida no seu rebaixamento brutal personificado exemplificativamente na figura de Eichmann. Como procuramos abordar ao longo dos dois últimos capítulos deste estudo, ambos dedicados à Arendt, o que parece ficar evidente na tentativa da autora de recompor analiticamente os traços constitutivos fundamentais para uma caracterização do humano, sob o prisma da determinação triádica das atividades mais reconhecidamente capazes de nos caracterizar apreendendo nossas impostações mais basilares, é, em primeiro lugar, o âmbito de atuação dessas atividades: duas delas voltadas para o mundo privado (trabalho e fabricação) e a terceira atividade voltada para o espaço público (ação). Esta primeira diretriz analítica de Arendt nos parece vital para a compreensão dos limites por ela visualizados de um mundo preponderantemente organizado em torno do trabalho.

Esta recusa de assimilar o mundo humano nas delimitações do trabalho parece nos dizer de modo reiterado que a posição humana da partilha jamais deve ser abdicada, sob pena de nos afastarmos de dimensões imprescindíveis à vida, como é o caso da revelação. Na companhia dos pares reapropriamos nossa singularidade, revelando nossa distinção única a partir do convívio com o outro, e assim tomamos consciência também de nossa pertença a uma comunidade, reconhecendo os traços comuns que nos vinculam universalmente aos outros.

A simples alegativa de Arendt, de que um dos atos fundamentais primordialmente humano é a resposta à pergunta “quem és?” que fazemos a todo recém chegado, resposta através da qual revelamos quem somos, aponta para o peso que a autora confere para a ação e o discurso, na medida em que nos manifestamos por meio das palavras e dos feitos que realizamos, e esta condição de revelação de quem somos só pode se realizar na partilha.

Esta busca de reapropriação da ação, como forma de preservação da pluralidade e da co-presença humana, onde me realizo como individualidade humana no convívio com meus pares, sustentou a necessidade arendtiana de resgate da dignidade da política. Só nesta instância da ação é que podemos dispor do par ação-revelação, estendendo o par discurso-revelação para o macro plano das vivências coletivas, revelando quem somos na exposição de nossas identidades únicas.

Foram os parâmetros da revelação, da partilha e da ação que fomentaram em Arendt o impulso de refazer o caminho perdido da política desde a instauração do pensamento filosófico e da substituição da fragilidade dos assuntos políticos na Grécia pré-filosófica, notadamente pré-platônica, pela estabilidade metafísica de atribuição do filósofo, o único a ostentar a verdade e a ocupar legitimamente a condução da política. Este caminho de

afastamento da finitude e da mundaneidade da vida para longe das experiências de revelação, e do concomitante fechamento do espaço público para o homem comum abriram o perigoso caminho para o isolamento, a solidão e a quietude como parâmetros esvaziadores das experiências humanas, destituindo cada homem de sua simultânea igualdade e distinção frente aos demais.

Este caminho perigoso de definhamento da ação e da política, inaugurado com o próprio advento da filosofia política clássica, abre novas possibilidades destrutivas no curso do horizonte histórico moderno, onde a individualidade é mediada pela mercadoria, e a produção de mercadorias é elevada ao patamar de centralidade da vida humana, arrastando para si toda possibilidade de manifestação coletiva do homem, manifestação já perdida com o esquecimento das antigas formas de política, e agora reduzida à dimensão da produção.

Eis aí, neste longo e tortuoso caminho de destituição do espaço público, o ponto de confluência tensional onde se articula o encontro de um mundo sem ação, perdido com o descaso da filosofia política clássica, com o mundo de uma fabricação subvertida pelo trabalho, presente ao longo da modernidade, conforme apontamos no capítulo dedicado a concepção arendtiana do trabalho. O resultado deste processo é aquilo denominado por Giorgio Agamben de “naturalização da vida”, isto é, o processo de espraiamento do domínio da lógica do trabalho, da lógica de uma atividade rotineira e natural, porque relacionada com a reposição ineliminável das carências metabólicas humanas, para o âmbito da fabricação, e para o já embotado e rebaixado âmbito da ação, contaminando todos os âmbitos da vida e submetendo-os à fungibilidade e à instantaneidade do ciclo vital, estancando e asfixiando as vias da expressão plural que dinamitam essa lógica.

Neste domínio absoluto do trabalho ante as demais atividades humanas, o que se verifica é a redução da vida às determinações da necessidade, do caráter meramente vital, estabelecendo um perigo ainda maior do que os anteriormente citados: o balizamento da vida a partir do vínculo entre trabalho e filosofia da história, estabelecendo contornos inusitados para a idéia de progresso e liberdade a partir de uma intervenção revolucionária que impusesse a sociedade do trabalho como a última e definitiva conquista da humanidade.

O totalitarismo, para Arendt, foi o herdeiro direto dos perigosos caminhos historicamente construídos no curso do nosso inadvertido definhamento da pluralidade, primeiro destituindo a legitimidade de nossos debates públicos, depois com a expansão de um modo de vida pautado na repetição, no isolamento e na reparação de necessidades vitais que avançaram para todos os âmbitos da vida, transformando-nos em consumidores contumazes de tudo que produzimos, e, por último, no projeto até agora triunfante de estabelecer a

naturalização da vida social como modelo libertário e revolucionário. Na linha de frente destes vetores paira serena e desafiadora a figura horripilante de Eichmann.

O que Arendt pretendeu, em última análise, ao criticar Marx, foi defender a dimensão da ação e da revelação de nossa pluralidade como as marcas indeléveis de imputar ao humano a grande tarefa presente nos antigos gregos: a ação política, isto é, a aparição pública pelo meio da palavra como única forma disponível que possuímos de refazer constantemente o mundo, apesar e por conta de nossa fragilidade e finitude, através da única abertura que podemos dispor, quer seja, a da novidade que carregamos no ato de nossa vinda ao mundo... *O que estamos fazendo?*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2010.

_____. *A Promessa da Política*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 3ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

_____. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Sobre a Violência*. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

_____. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: Edições UFC, 2001.

_____. *Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt*. In: *Princípios: Revista de Filosofia*. v. 19, n. 32. Natal, 2012.

AGUIAR, Odílio Alves. BARREIRA, César. ALMEIDA, José Carlos Silva de (org.). *Origens do Totalitarismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao Trabalho? Ensaio sobre as Metamorfoses e a Centralidade do Mundo do Trabalho*. 9ª ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2003.

_____. *Os Sentidos do Trabalho: Ensaio sobre a Afirmação e a Negação do Trabalho*. 4ª edição. São Paulo: Boitempo, 2001.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

DUARTE, André; LOPREATO, Christina. *A Banalização da Violência: A Atualidade do Pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

FERREIRA, Maria Lúcia. *A Teoria Marxiana do Valor Trabalho*. São Paulo: Ensaio. 1992.

FREDERICO, Celso. *O Jovem Marx: As Origens da Ontologia do Ser Social*. São Paulo: Cortez, 1995.

FORTES, Ronaldo Vielmi. *Trabalho e Gênese do Ser Social na “Ontologia” de George Luckács*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: Pensadora da Crise de um Novo Início*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

JARDIM, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (org.). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões e Memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

KURZ, Robert. *O Retorno de Potemkin*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Paz e terra, 2003.

LESSA, Sérgio. *Mundo dos Homens: Trabalho e Ser Social*. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *Para Além de Marx? Crítica da Teoria do Trabalho Imaterial*. São Paulo: Xamã, 2005.

_____. *Para compreender a ontologia de Lukács*. 3ª edição revista e ampliada. Ijuí: Editora Unijuí, 2007.

LUKÁCS, György. *Ontologia Dell'Essere Sociale*. Tradução de Alberto Scarponi. 1ª edição. Roma: Editori Riuniti, 1981.

_____. *Ontologia do Ser Social – Os Princípios Ontológicos Fundamentais em Marx*. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979.

_____. *Prolegômenos: para uma Ontologia do Ser Social*. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade Humana*: Revista Temas das Ciências Humanas, 1978 n. 04.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Lúcia Ehlers. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *Glosas Críticas Marginais ao Artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um Prussiano*. Tradução de Ivo Tonet. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, S/D.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Tradução de Riginaldo Sant'Anna. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987.

_____. *O Capital: Processo de Trabalho e Processo de Valorização*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

_____. *Salários, Preços e Lucro*. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1987.

_____. *Trabalho Assalariado e Capital*. 4ed. São Paulo: Ed. Global, 1987.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Ed. Hucitec, 1999.

MESZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

NETO, Enéas Arrais; OLIVEIRA, Elenilce Gomes; VASCONCELOS, José Gerardo (org.). *Mundo do Trabalho: Debates Contemporâneos*. Fortaleza: Editora UFC, 2004.

OFFE, Claus. *Trabalho e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Perspectiva, 1991.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética e Sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

RANIERI, Jesus. *Trabalho e Dialética: Hegel, Marx e a Teoria Social do Devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.

SCHAFF, Adam. *A Sociedade Informática*. Tradução de Carlos Eduardo Jordão Machado. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1990.

SMITH, Adam. *Riquezas das Nações*. Tradução de Teodora Cardoso. Lisboa: Ed. Fundação Calouste, 1989.

STIELTJES, Claudio. *Jünger Habermas: A Desconstrução de uma Teoria*. São Paulo: Editora Germinal, 2001.

TEIXEIRA, Francisco José Soares. *Economia e Filosofia no Pensamento Político Moderno*. Fortaleza: Pontes Editores, 1995.

_____. *Trabalho e Valor: Contribuição para a Crítica da Razão Econômica*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.

_____. *Economia e Luta de Classes no Capitalismo Regulado: Ensaio sobre a Crise da Economia Social de Mercado*. 2004. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal do Ceará.

TEIXEIRA, Francisco José Soares; OLIVEIRA, Manfredo Araújo (org.). *Neoliberalismo e Reestruturação Produtiva: As Novas Determinações do Mundo do Trabalho*. São Paulo: Cortez; Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 1996.

TEIXEIRA, Francisco José Soares; FREDERICO, Celso (org.). *Marx no Século XXI*. São Paulo: Cortez Editora, 2008.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a Questão do Totalitarismo*. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade*. Lisboa. Ed. 70, 1989.

_____. *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Ed. 70, 1989.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética e Política*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006

_____. *Hannah Arendt e Karl Marx: O Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2000.