

MARX E A PROMOÇÃO DO *ANIMAL LABORANS*

Cícero Josinaldo da Silva Oliveira*

RESUMO: O bom-senso, que de saída reclama uma explicação sobre a que se refere a expressão *animal laborans*, nos põe face a necessidade não apenas de falar a quem tal expressão se deve, como também de explicitar a função que este conceito-chave exerce sobre o pensamento daquela que o forjou, tanto mais porque a breve análise que aqui empreendo de um aspecto fundamental da tão influente teoria de Karl Marx sobre nossa tradição de pensamento político (a saber, a decadência da esfera pública), se dá à luz de uma das críticas que Hannah Arendt faz à este grande pensador. O que proponho, portanto, é mostrar como a obra de Marx representa em certa medida, uma asseveração filosófica de uma sociedade em que a auto afirmação como um grande grupo de trabalhadores/consumidores (e nada mais) já era um estado de coisas. Dando relevância para o fato de que, no contexto das reflexões de Arendt, a expressão sociedade de trabalhadores não tem o sentido inócuo que seu uso comum parece sugerir, pois representa uma atividade correlata a um modo de ser do homem cuja hegemonia significa o caso da política o risco de destruição do mundo.

Palavras-chave: trabalho, *animal laborans* e o caso da política.

Marx predisse corretamente, embora com indevido júbilo, a decadência da esfera pública nas condições de livre desenvolvimento das forças produtivas da sociedade; e estava igualmente certo, isto é, coerente com sua noção de homem como *animal laborans*, quando previu que ‘socializados’ e libertos do trabalho, os homens gozariam essa liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente desprovidas de mundo que hoje chamamos de “*hobbies*”.

(Hannah Arendt)

O bom-senso, que de saída reclama uma explicação sobre a que se refere a expressão *animal laborans*, nos põe face a necessidade não apenas de falar a quem tal expressão se deve, como também de explicitar a função que este conceito-chave exerce sobre o pensamento daquela que o forjou, tanto mais porque a breve análise que aqui empreendo de um aspecto fundamental da tão influente teoria de Karl Marx sobre nossa tradição do pensamento político, se dá à luz de uma das críticas que Hannah Arendt faz à este grande pensador¹.

Em *A condição humana*, livro no qual Hannah Arendt propõe fazer uma “reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”² – em lugar de fornecer respostas prontas às perplexidades teóricas do nosso tempo –, a autora faz uma análise fenomenológica da chamada *vita*

* Bolsista do CNPq do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia/Mestrado em Filosofia, UFG. E-mail: cicerojosinaldo@gmail.com

¹ A fim expor o respeito e o reconhecimento de Arendt para com a grandeza intelectual da obra de Marx, limito-me a transcrever suas palavras: “In the following chapter, Karl Marx will be criticized. This is unfortunate at a time when so many writers who once made their living by explicit or tacit borrowing from the great wealth of Marxian ideas and insights have decided to become professional anti-Marxists, in the process of which one of them even discovered that Karl Marx himself was unable to make living, forgetting for the moment the generations of authors whom he has “Supported”. *HC*, p. 79.

² “[...] reconsideration of the human condition from the vantage point of our newest experiences and our most recent fears[...].” (ARENDR, 1998, p. 05)

activa, composta por três atividades ou manifestações elementares que ela chama de trabalho, obra e ação³. A proposta de uma reconsideração da *vita activa* por parte de Arendt tem razão no fato de seu percurso histórico ser marcado por conflitos que obscureceram aquelas distinções fundamentais que correspondem respectivamente a três condições elementares da existência humana: a vida, a mundanidade e a pluralidade.

Para a autora, a atividade do trabalho corresponde ao movimento cíclico e biológico do corpo vivo, por isso “o trabalho é a condição natural do gênero humano”⁴ e consiste no metabolismo do homem com a natureza. Pela atividade do trabalho o homem produz aquilo que a condição de estar vivo requer sob o aspecto de consumo. Porquanto, esta modalidade de manifestação da *vita activa* é o modo especificamente humano de um metabolismo com a natureza, que de resto, o homem comunga com todo e qualquer organismo vivo.

Dentre as coisas tangíveis, as menos duráveis, e por isso as menos mundanas, são aquelas que atendem a este processo biológico dos organismos vivos. Respondendo aos imperativos naturais do corpo humano, tais produtos não chegam a constituir parte durável do mundo, pois é próprio do trabalho produzir bens de consumo que são literalmente objetos de metabolismo. Por esta razão a atividade do trabalho não deixa nada de durável atrás de si, pois compreende a segunda parte de um processo de dois estágios em constante repetição: necessidade e saciedade.

Uma vez que a condição humana que corresponde ao trabalho é a própria vida, até que o organismo se mantenha vivo, o movimento desta atividade será cíclico, sua intensidade se dará segundo as necessidades de um corpo cujo declínio é proporcional ao avanço da idade do indivíduo, e sua duração estará em consonância com a longevidade ou com a morte prematura do mesmo. Nascimento e morte são os marcos que delimitam o início e o fim do processo de vida para o qual o trabalho é parte integrante. Assim, o signo desta atividade, sua marca emblemática é a necessidade de permanecer vivo – sempre repostada pelo consumo.

Por tudo isso, a expressão *animal laborans* designa o homem na medida em que está inevitavelmente enredado pelo imperativo biológico de por meio da atividade do

³ Por consistir nas manifestações elementares da existência humana, a *vita activa* é, portanto, “não apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda, aquela de que nenhum homem pode escapar completamente” (ARENDR, 2006, p. 342).

⁴ MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 22.

trabalho atender as necessidades prementes da condição humana a que se chama vida⁵. A necessidade é, pois, a categoria fundamental e o móvel do *animal laborans*. Sua atividade se concentra em, por meio do trabalho, acorrer às carências do próprio organismo. Porquanto, na qualidade de *animal laborans* o homem tem um modo de vida que por ser comum a todo organismo vivo os gregos chamavam de *zoé*, termo que designava a mera vida de vivente; a animalidade intrínseca do homem; a existência biológica humana sem qualquer espécie de qualificativo⁶.

Da atividade da obra ou da fabricação, resulta uma infinidade de artifícios cuja totalidade designamos mundo. O mundo corresponde à artificialidade objetiva da vida humana que porta uma relativa durabilidade, pois diferentemente do trabalho, os produtos da fabricação constituem objetos de uso e não bens de consumo. É a durabilidade do mundo que empresta certa estabilidade e permanência que em alguma medida redimem a futilidade da condição humana de criatura mortal⁷. Embora os objetos da obra não possuam uma durabilidade absoluta, eles não são feitos para serem consumidos, mas sim para serem usados, e mesmo que o uso implique num inevitável desgaste que fatalmente os inutilizará, isso ocorrerá somente a médio ou a longo prazo, caso eles sejam corretamente usados.

A despeito do fato de ser inevitável, a “destruição” do objeto não é algo que está pressuposto em sua produção quando ele é destinado ao uso, ao passo que não poderia deixar de sê-lo em se tratando de um bem de consumo. Para o objeto de consumo a “destruição” é sempre um fado ao mesmo tempo iminente e inevitável. Para o objeto de uso ela é incidental. Por esta razão, os objetos da fabricação são objetos num sentido literal de objetividade, da qual os produtos do trabalho estão excluídos, dado que não têm uma existência independente, característica mesmo do “par de sapatos mais débil” [...], pois tais sapatos “não se estragam se eu não os calço”⁸.

⁵ É evidente que a observação de que historicamente sempre existiram classes que se absteram do trabalho graças à exploração de outras classes não constitui uma objeção séria a esta tese, pois isto no máximo ressalta o potencial produtivo do homem, que é a premissa sobre a qual a escravidão sempre em todo lugar se assentou, a saber, que o trabalho de um homem pode prover as necessidades de dois ou mais. Ademais, é digna de nota a observação segundo a qual “Um elemento de trabalho está presente em todas as atividades humanas, mesmo nas mais elevadas, na medida em que elas são executadas como “tarefas rotineiras” mediante as quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos” (ARENDDT, 2006, p. 352).

⁶ Como *animal laborans* o homem existe “not as truly human being but only as a specimen of the animal species man-kind.” HC, p. 46.

⁷ “Without a world into which men are born and from which they die, there would be nothing but changeless eternal recurrence, the deathless everlastingness of the human as of all other animal species.” Ibid., p. 97.

⁸ TOA, p. 353.

Graças a este caráter de objeto, isto é, a sua “objetividade”, o mundo possui uma relativa independência daqueles que o fabricou, oferecendo a eles uma contrapartida à instabilidade e à futilidade do processo vital. À mudança natural a que o homem está submetido, e à indiferença com que o eterno e diário movimento da natureza se lhe apresenta e enreda, opõe-se a estabilidade de um mundo artificial, cuja durabilidade e permanência, em geral, sobrepujam a de seus construtores, estabelecendo sinais de uma existência que vai para além dos limites da vida biológica sem qualquer qualificativo especificamente humano.

A atividade da fabricação encontra na natureza a matéria sobre a qual age para produzir objetos úteis dotados de durabilidade. Esta ação se dá sob a forma de violação da natureza, por meio da interrupção de processos mais rápidos (como a destruição de uma árvore para a fabricação de uma cadeira), ou mais lentos (como a extração de ferro para a produção de um cutelo). É por meio destas capacidades de manipulação e transformação que implicam em violência, que o homem se torna senhor da natureza.

Enfim, a atividade da obra faz de seu autor um *homo faber*, na medida em que é fabricante de artefatos duráveis que configuram uma artificialidade cujo conjunto se chama mundo. Por isso, a mundanidade é a condição humana que corresponde à atividade da obra.

As categorias de pensamento mais características do *homo faber* são as de meios e fins, (ou em última análise, os critérios de instrumentabilidade e utilidade), pois são as categorias que presidem o processo de fabricação⁹. Este processo deixa atrás de si um determinado produto, e sua repetição só se dá em vista de algo externo ao próprio processo, como pela parte do trabalho que participando da obra exige a manutenção da vida do *homo faber*, que sob este aspecto, nada é, senão *animal laborans*.

A novidade da proposta de Arendt em distinguir trabalho (*labor*) de obra (*work*) tem razão na alegação por ela apresentada de que, quando deixamos de lado as teorias do trabalho – dentre as quais a de Marx é a principal – para nos atermos tão somente aos testemunhos fenomênicos, etimologicamente resguardados nas expressões que designam as atividades do trabalho e da obra em várias línguas, somos levados a admitir

⁹ “The implements and tools of *homo faber*, from which the most fundamental experience of instrumentality arises, determine all work and fabrication. Here it is indeed true that the end justifies the means; it does more, it produces and organizes them. The end justifies the violence done to nature to win the material, as the wood justifies killing the tree and the table justifies destroying the wood” HC, p. 153.

uma distinção empírica sugerida pelos termos equivalentes ao que denominamos trabalho em relação aos que são correlatos do que chamamos obra ou fabricação¹⁰.

Assim, a língua grega estabelece a diferença entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travallier* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes a “trabalho” têm uma inequívoca conotação de dores e penas. O alemão *arbeit* era empregado originalmente apenas para uma espécie de trabalho realizado por escravos e não para obra do artífice, que era chamada de *Werk*. O francês *travailler* substituiu o antigo *labourer*, que é derivado de *tripalium*, um tipo de tortura.¹¹

A favor da constatação de que o trabalho é atividade que apenas responde às demandas do homem na condição inelutável de organismo vivo, está a esporádica e não desenvolvida observação de John Locke de que “o trabalho de nosso corpo” difere da “obra de nossas mãos”¹², cuja grande vantagem, de acordo com Arendt, consiste em ser “[...] reminescente da antiga distinção grega entre *cheirotchmes*, o artesão, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como escravos e animais domésticos, atendem com o corpo as necessidades da vida”¹³.

A ação humana, que em seu sentido lato compreende a faculdade do discurso¹⁴, é atividade pela qual, no período de tempo que vai do nascimento à morte, o homem se insere num modo de vida não-biológico, isto é, especificamente humano. Os gregos estavam tão cientes deste modo de vida estritamente humano – característica inaugural

¹⁰ Na tradução brasileira que faz do texto *Labor, work, action*, Adriano Correia nota que a opção por *Trabalho, obra, ação* – e não por *Labor, trabalho, ação*, como seria de se esperar, [o que, aliás, é a opção da tradução brasileira de *A condição humana*, feita por Roberto Raposo (ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro, 2005)] – se deve às indicações dadas pela própria autora, que ao arrolar as palavras que em outras línguas correspondem a *labor* e a *work*, com o propósito de captar as distinções fenomênicas destas atividades a partir das diferenças etimológicas que tais palavras comportam, encontra na língua francesa a distinção etimológica que alude ao fato de que o termo *travailler*, diferentemente de *ouvrer*, tem clara conotação de dores e penas. A explicação está em que, trabalhar e *travailler* possuem a mesma raiz etimológica, assim como obrar e *ouvrer*. [Ver TOA].

¹¹ Thus, the Greek language distinguishes between *ponein* and *ergazesthai*, the Latin between *laborare* and *facere* or *fabricari*, which have the same etymological root, the French between *travailler* and *ouvrer*, the German between *arbeiten* and *werken*. In all these cases, only the equivalents for “labor” have an unequivocal connotation of pain and trouble. The German *Arbeit* applied originally only to farm labor executed by serfs and not to the work of the craftsman, which was called *Werk*. The French *travailler* replaced the older *labourer* and is derived from *tripalim*, a kind of torture. HC, p. 80.

¹² “the labor of our body [...] work of our hands” *Second treatise of civil government*, Seção 26, HC, p. 79.

¹³ “[...] reminiscent of the ancient Greek distinction between the *cheirotchmes*, the craftsman, to whom the German *Handwerker* corresponds, and those who like slaves and tame animals with their bodies minister to the necessities of life.” Ibid. p. 80.

¹⁴ Para a explicação de Arendt segundo a qual politicamente ação e discurso são co-iguais, Ver HC, p. 26.

da polis grega – que contrapunham à *zoé*, ou seja, à mera vida de vivente, o que chamavam de *bios*, que se traduz em um modo de vida escolhido, e por isso qualificado.

Bios politikos era o modo de vida que se dava no âmbito da esfera pública, isto é, no domínio da polis, e se baseava em relações mediadas pelo diálogo e pela persuasão, e não pela violência ou coerção, que eram modos pré-políticos de lidar com a família e, sobretudo, com os escravos. Para Hannah Arendt, este modo de vida fundado nas capacidades humanas de agir e falar se baseava e contemplava a condição humana da pluralidade, na medida em que supõe a afirmação e o respeito à singularidade dos agentes circunscritos nos domínios da polis.

Para além do fato de “que não Um homem, mas homens, no plural, habitam a Terra e de uma maneira ou de outra vivem juntos” (ARENDR, 2005, p. 362), está o fato de que a pluralidade, enquanto condição elementar da ação e do discurso

[...] tem o duplo caráter de igualdade e distinção. Se os homens não fossem iguais eles não poderiam entender uns aos outros e aqueles que os antecedem, nem planejar o futuro e prever as necessidades dos que virão após eles. Se os homens não fossem distintos, se cada ser humano não fosse diferente dos que existem, do que existiram ou dos que existirão, eles não precisariam da ação ou do discurso para se fazerem entender. Sinais e sons bastariam para comunicar imediatas e idênticas necessidades e desejos.¹⁵

Mesmo os animais possuem no interior de cada espécie peculiaridades que não nos autorizam a considerar sua multiplicidade apenas a título de alteridade, como fazemos com os seres inorgânicos. Contudo, somente o homem consegue aduzir provas de sua singularidade, somente ele afirma sua diferença que não se traduz em uma simples alteridade, mas em singularidade, e faz isso na medida em que é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo.

A afirmação de Agostinho de que “para que houvesse um começo o homem foi criado, e antes dele ninguém existia”¹⁶, torna-se para Arendt uma das mais remotas e claras percepções da implicação fundamental que advém da paradoxal singularidade de seres iguais a que se chama pluralidade. Na constatação de que a singularidade é a

¹⁵ [...] has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will be ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood. Signs and sounds to communicate immediate, identical needs and wants would be enough. Ibid., p. 175-6.

¹⁶ “[...] that there be a beginning, man was created before whom there was nobody ([*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)” *De civitate Dei*, xii, 20, *apud HC* p. 177.

marca inextirpável de cada homem, se funda a convicção de que, de cada novo homem se pode esperar o imprevisível, o improvável, o inesperado. Pois a capacidade de por meio da ação iniciar algo novo, está radicada em seu nascimento. Por esta razão, Agostinho chama de *principim* o surgimento do mundo, e de *initium* a natalidade do homem ou a advento do iniciador.

No curso desta perspectiva, agir e iniciar são termos correlatos¹⁷, pois a novidade da ação consiste em romper determinações causais de qualquer ordem que se considere, instaurando a novidade mesmo no seio do cíclico movimento da natureza e criando novos começos que intersectam o automatismo histórico, dando à história novos pontos de partida.

Além de revelar a identidade ou o *quem* de cada agente, a ação reafirma as condições humanas da natalidade e da pluralidade. E na medida em que irrompe uma série inteiramente nova de eventos que não pode ser compreendida como o produto da causalidade de acontecimentos precedentes, a ação nos mostra que a pluralidade (radicada na condição humana da natalidade) é a um só tempo a condição e a razão de ser da política, pois é por meio da ação e do discurso que os homens ao mesmo tempo em que se fazem livres, afirmam suas singularidades.

A motivação geral de Arendt para repensar a condição humana se deveu ao fato de que a indistinção, e principalmente o reordenamento ou a inversão histórica destas atividades em determinadas ordens hierárquicas, traduziram um apequenamento da estatura, da dignidade ou da grandeza potencial do homem.

Para Arendt, o primeiro e forte abalo de longas repercussões históricas na configuração hierárquica da *vita activa*, originariamente anunciada pela opinião geral da polis grega pré-filosófica e, sobretudo pré-platônica (para a qual a ação política, isto é, a atividade restrita ao cidadão era a mais alta atividade¹⁸ – seguida pelas atividades da obra e do trabalho) se deveu ao fenômeno que marca o surgimento da filosofia política na obra de Platão, isto é, o conflito entre a polis e o filósofo (Sócrates), que a partir de A

¹⁷ Em auxílio desta afirmação, Arendt evoca os testemunhos das línguas grega e latina. Com o termo *archein* os gregos denominavam o ato de governar, de começar, de ser o primeiro, de iniciar algo novo. Chamavam de *pratein* o ato de atravessar, realizar e acabar, isto é, levar a cabo o que é iniciado. “Here it seems as though each action were divided into two parts, the beginning made by a single person and the achievement in which many join by “bearing” and “finishing” the enterprise [...]” *HC*, p. 202. Também a língua latina reconhecia dois verbos correlatos ao que denominamos agir, dividindo-o em dois momentos distintos, mas ainda sim, complementares: *agere* era compreendido como pôr em movimento ou guiar, e *gerere* como conduzir.

¹⁸ Porque correspondia a um modo de vida que longe de ser coagido pelas necessidades do corpo, pressupunha a superação das carências elementares da vida para o exercício da liberdade.

república imprimiria as diretrizes dos escritos políticos de Platão, notadamente marcados por uma hostilidade da filosofia em relação ao fenômeno político grego. Desta hostilidade deriva a reordenação hierárquica da *vita activa* do ponto de vista do *bios theoretikos* (vida contemplativa), para o qual todo engajamento humano ativo deve estar consoante a uma organização social em que o modo de vida do filósofo, isto é, a contemplação, é tida como a mais alta e elevada ocupação humana.

Da perspectiva dos acontecimentos históricos, a modernidade representa duas outras grandes guinadas no quadro hierárquico de atividades da *vita activa*: a) em seu início, quando os ideais do fabricante sobrepujaram os do homem contemplativo, se deu a moderna promoção do *homo faber* e da mentalidade regida pelas categorias de utilidade e instrumentabilidade,¹⁹ b) e nos seus últimos anos, quando o ritmo acelerado de produção trouxe a atividade da obra, trazendo consigo a introdução de um novo ritmo de consumo, gerou-se uma sociedade de trabalhadores para a qual a atividade do trabalho, do consumo e da saciedade se tornaram os ideais mais caros da espécie; neste período efetuou-se a promoção histórica do *animal laborans*²⁰.

À elevação histórica do *animal laborans* como o tipo ideal ou o padrão de excelência a ocupar o topo das posições na hierarquia da *vita activa*²¹, se seguiria ainda a promoção teórica desta personagem por parte das obras para as quais Karl Marx se fez precursor a partir do postulado fundamental que alicerça seu pensamento: a tese do materialismo histórico.

A crermos nas palavras de Engels, a convicção de Marx de que os fatores econômicos constituem os elementos preponderantes na determinação dos acontecimentos históricos, se formou em 1842²². Esta afirmação parece ser corroborada em *A questão judaica*, obra de 1843 na qual Marx (entre outras coisas) critica Bruno Bauer por haver se limitado (unilateralmente em favor do cristianismo) apenas à

¹⁹ Cabe observar que com o advento e o triunfo do cristianismo, a contemplação deixara de ser uma atividade intelectual de poucos sábios para constituir a ocupação espiritual de todos os fiéis que acreditavam na superioridade da vida após a morte terrena.

²⁰ É digna de nota a observação arendtiana, segundo a qual, para termos uma sociedade de trabalhadores não precisamos necessariamente que todos os indivíduos sejam operários, basta que eles concebam tudo o que fazem como atividades necessárias à vida. “Even presidents, kings, and prime ministers think of their offices in terms of a job necessary for the life of society, and among the intellectuals, only solitary individuals are left who consider what they are doing in terms of work and not in terms of making a living” *HC*, p. 05.

²¹ Isso nos casos em que essa elevação não elimina a possibilidade das outras atividades, exercendo um papel hegemônico na sociedade. (ver nota anterior)

²² “Sempre ouvi Marx dizer que foi precisamente ao ocupar-se da legislação sobre roubos de lenha e da situação dos camponeses de Mosela que, ultrapassando a política pura, descobriu a importância das relações econômicas e abordou o socialismo”. (Citado por A. Cornu: *Karl Marx und Friedrich Engels*, t. I, 1818-1844, p. 334, Berlin, 1954).

dimensão religiosa da questão judaica. Para Marx, escapa também a Bruno Bauer a compreensão de que além da necessidade de criticar a religião de Estado, é necessário empreender outras duas críticas a fim de fazer o Estado atingir sua verdadeira essência²³.

As duas antíteses seculares do Estado, cujas críticas devem se seguir à do credo oficial são: a crítica da sociedade de classes e a crítica das bases materiais que configuram esta sociedade, tanto mais porque são as verdadeiras raízes dos elementos espirituais ou superestruturais (religião, cultura, direito e política) subjacentes a uma sociedade de classes.

Entretanto, em *A questão judaica* o materialismo histórico de Marx não tem ainda a feição que encontramos em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 – que testemunham a elaboração da primeira crítica às categorias econômicas do pensamento burguês – e principalmente em *A ideologia alemã e teses sobre Feurbach* de 1845 e 1846, que ele escreve com Engels, pois, em virtude da influência hegeliana, naquele primeiro texto Marx fala do processo histórico e da realização da “essência genérica do homem”²⁴ em termos análogos ao da realização do espírito absoluto de Hegel. Porquanto, a então embrionária tese do materialismo histórico ainda divide espaço com uma concepção idealista de realização do homem.

A despeito do fato de que os *Manuscritos* tenham surgido como o fruto da consolidação do pensamento materialista e dialético de Marx, em detrimento de suas antigas concepções idealistas, marcando com isso o início de sua produção pós-hegeliana, a noção de um materialismo histórico só se apresentará de modo claro e diretamente conceitualizado em *A ideologia alemã*. Neste texto, Marx e Engels expõem a tese do materialismo histórico paralelamente às críticas que tecem aos *pensamentos especulativos* dos filósofos alemães, em especial de Feurbach, pensamentos assim designados (com uma conotação claramente pejorativa) em função

²³ De acordo com Marx, Bruno Bauer não havia se dado conta que a crítica deve transcender a questão religiosa, posto que os aspectos elementares do judaísmo que se resumem no “culto ao dinheiro”, também estenderam seus domínios além do plano religioso, já que este culto é na sociedade capitalista um aspecto comum entre judeus e não-judeus. Este é o caráter judaico da sociedade capitalista real, que apenas quiméricamente (em tese) assegura a igualdade de condições entre classes tão díspares de homens. O Estado quimérico judaico para Karl Marx se concretizou na sociedade capitalista, na medida em que a necessidade prática, a usura e o interesse egoísta que caracterizam os judeus pragmáticos foram fixados como metas da organização social. Assim, a questão que indaga acerca da possibilidade da emancipação judaica, remete-nos ao questionamento sobre a capacidade da emancipação humana. “*A emancipação dos judeus é, em última análise, a emancipação da humanidade do judaísmo*” (MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo, Centauro editora, 2005-a, p. 45). O espírito judaico pragmático que engendrou dentro de si a sociedade burguesa, aliena os homens na medida em que os priva de sua natureza comum e os torna indivíduos ávidos de satisfações de interesses egoístas, tornando-os seres estranhos a si mesmos.

²⁴ MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo, Centauro editora, 2005-a, p. 52.

de seus desligamentos da política, da história e, sobretudo, das condições reais – vale dizer matérias – da existência.

Para Marx e Engels, “Nenhum destes filósofos se lembrou de procurar a conexão da filosofia alemã com a realidade alemã, a conexão da sua crítica com seu próprio ambiente material”²⁵.

Nas palavras de Marx, o trabalho que ele realizara em conjunto com Engels de 1845 a 1846, “tratava-se, de fato, de um ajuste de contas” com a “consciência filosófica” que antes partilhavam, pois tinha como meta “esclarecer o antagonismo existente entre” a “nova maneira de ver” que agora professavam²⁶, “e a concepção ideológica da filosofia alemã.”²⁷. Também os estudos, as análises e, sobretudo, as críticas de Marx e Engels à economia política clássica, partiram da clarividência que acreditavam ter chegado de que o materialismo constitui o cânon interpretativo da história²⁸.

Esta convicção que fez Marx ultrapassar a política pura para se dedicar à economia política, que em suas palavras é a “anatomia da sociedade civil” (MARX, 2003, p. 04), ainda o conduziu a compreensão de que, o que está na base de todo e qualquer aspecto pelo qual, até agora, se definiu o homem em oposição a todos os animais, é o trabalho.

Para o filósofo, qualquer distinção especificamente humana “só começa a existir quando os homens começam a produzir seus meios de vida”, por isso o trabalho “é uma forma determinada” que o homem possui de “manifestar sua vida” (MARX, 2003, p. 05). Baseado nesta constatação, que é a premissa elementar de seu materialismo

²⁵ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Centauro Editora, 2005 b, p. 15.

²⁶ Na introdução da *Contribuição à crítica da economia política* Marx observa a similaridade que suas investigações sobre a economia política mantêm com as de Engels, que “chegou por outras vias ao mesmo resultado” (MARX, 2003, p. 6).

²⁷ (MARX, 2003, p. 6-7).

²⁸ A tese do materialismo histórico tem sua mais clara e resumida exposição na introdução da *Contribuição à crítica da economia política*, na qual Marx diz: “Na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência.” MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p. 05. “A produção de idéias, de representações e da consciência, está em princípio, diretamente ligada à atividade material e ao comércio dos homens, é a linguagem da vida real. As preocupações, o pensamento e o pensamento intelectual dos homens aparecem aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo se aplica à produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica etc., de um povo.” MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Centauro Editora, 2005-b, p. 25-6.

histórico, Marx elege o trabalho como o traço distintivo do homem, elevando o *animal laborans* ao posto antes ocupado pelo *animal rationale*. É esta a consequência direta quando a diferença específica do homem em relação aos animais passa a ser descrita como capacidade produtiva do trabalho, e não como capacidade de raciocínio ou faculdade discursiva que faz do homem mais do que um ser social, na medida em que potencialmente o eleva a qualidade de único ser capaz de organização política.

A súbita e espetacular promoção do trabalho, da mais humilde e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o “o trabalho” é a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo “trabalho” era a fonte de toda riqueza; e atingiu o clímax no “system of labor” de Marx, no qual o trabalho passou a ser a origem da produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. Dos três, porém, somente Marx estava interessando no trabalho como tal; Locke preocupava-se com instituição da propriedade privada como base da sociedade, enquanto Smith pretendia explicar e assegurar o livre acúmulo ilimitado de riqueza. Todos eles, porém – embora Marx com maior força e coerência –, afirmavam que o trabalho devia ser visto como a suprema capacidade humana de construir o mundo; e como o trabalho é, na verdade, a mais natural e menos mundana das atividades do homem, cada um deles – e novamente nenhum mais do que Marx – viu-se diante de certas contradições genuínas.²⁹

Uma das dificuldades do grupo de autores entre os quais Marx é o mais notável, em se tratando de teoria do trabalho, reside no fato de terem conferido a esta atividade aspectos que são próprios da fabricação, fato o qual implicou o equacionamento moderno entre trabalho e fabricação³⁰, cujas distinções (sugeridas por suas diferentes composições etimológicas) não foram devidamente estabelecidas nem mesmo pela tradição para a qual o percurso teórico de Marx marca a inversão do paradigma

²⁹ The sudden, spectacular rise of labor from the lowest, most despised position to the highest rank, as the most esteemed of all human activities, began when Locke discovered that the labor is the source of all property. It followed its course when Adam Smith asserted that labor was the source of all wealth and found its climax in Marx’s “system of labor”, where labor became the source of all productivity and the expression of the very humanity of man. [...] But all three, though Marx with greatest force and consistency, held that labor was considered to be the supreme world building capacity of man, and since labor actually is the most natural and least worldly of man’s activities, each of them, and again none more than Marx, found himself in the grip of certain genuine contradictions. *HC*, p. 101.

³⁰ Um claro indício de que Locke dava pouca importância à distinção que fez entre “the labor of our body and the work of our hands”, e que portanto esta observação é algo isolado em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* nos é apresentada por Arendt que diz: “Thus Locke, in order to save labor from its manifest disgrace of producing only “things of short duration” had to introduce money – a “lasting thing which men may keep without spoiling” – a kind of *deus ex machina*” without which the laboring body, in its obedience to the life process, could never have become the origin of anything so permanent and lasting as property, because there are no “durable things” to be kept to survive the activity of the laboring process” (ARENDDT, 1998, p. 102).

instaurado pelos gregos, que sustentavam a noção de que a ação política e a liberdade merecem estar no topo da hierarquia das atividades humanas.

Entretanto, assim como Locke precisou introduzir o dinheiro (ou um de seus antecessores) a maneira de algo que se apresenta como um artifício na tentativa de redimir o fato de que o trabalho não deixa nada de durável atrás de si ³¹, para assim poder fundar a propriedade privada nesta atividade, ainda que tenha definido o homem como *animal laborans*, Marx foi levado a admitir que a produtividade do trabalho só tem origem com a reificação, equivalente ao que ele chama de “a edificação de um mundo objetivo de coisas” ³², que paradoxalmente o faz conferir ao trabalho uma durabilidade que não é da alçada desta atividade. Evidentemente, neste caso, não estamos diante de uma esporádica e não desenvolvida idéia de distinção entre trabalho e obra, mas antes em face da mais obstinada equação entre tais atividades.

Contudo, a prática de falar do trabalho em termos de obra ou fabricação e, ao mesmo tempo, referir-se àquela atividade de reprodução da vida como a mais alta capacidade humana, não é nem de longe a mais flagrante contradição a que chega o pensamento de Karl Marx em se tratando da promoção do *animal laborans*. Acerca deste assunto, nada há de mais paradoxal do que o fato notório de que a atividade humana que constitui a pedra angular do seu pensamento esteja eivada com a contradição elementar de que a revolução por ele predita com grande júbilo, abolirá definitivamente o trabalho³³, isto é, fará desaparecer a mais produtiva e distintiva das atividades humanas, a despeito do fato de que ela seja uma eterna necessidade imposta pela natureza.

Mas, infelizmente os problemas relativos à promoção do *animal laborans* na obra de Marx não se restringem às contradições internas de seu pensamento. É nesta direção que as críticas de Arendt a Marx lançam luzes sobre os entraves modernos que ainda, e talvez mais do que nunca, rondam a esfera pública e minam as possibilidades

³¹ Ver nota anterior.

³² “[...] the erection of an objective world of things.” (*Erzeugung einer gegenständlichen Welt*) *Das Kapital*, (ed. Modern Library, vol. I, part 03, ch. 05), *apud HC*, p. 102.

³³ A previsão da abolição do trabalho como meta da revolução comunista é freqüente em Marx: a) “Os indivíduos isolados só formam uma classe na medida em que têm de travar uma luta comum contra uma outra classe, de resto, terminam por ser inimigos pela concorrência. Por outro lado, a classe torna-se independente dos indivíduos, de modo que eles encontram as suas condições de vida previamente estabelecidas e recebem da sua classe, completamente delineada, a sua posição na vida junto com o seu desenvolvimento pessoal; estão, desta maneira, subordinados à classe. É o mesmo fenômeno antes encontrado na subordinação dos indivíduos isolados à divisão do trabalho; e só pode ser eliminado por meio da *abolição da propriedade privada e do próprio trabalho*”, b) “[...] a revolução comunista que se dirige contra o modo de atividade até os nossos dias, *elimina o trabalho* e acaba com o domínio de todas as classes suprimindo as próprias classes.” (MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Centauro Editora, 2005-b, p. 91/52, grifo meu).

da política. Afinal, sabemos que a moderna vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, que em parte se deve a Marx, representou asseveração filosófica de uma sociedade em que a auto afirmação como um grande grupo de trabalhadores era um estado de coisas.

Contudo, o caso é que, no contexto destas reflexões, a expressão sociedade de trabalhadores não tem o sentido inócuo que seu uso comum parece sugerir. Considerando as análises precedentes, uma comunidade de homens que se concebe antes de tudo como um conjunto de trabalhadores, é uma sociedade em que a categoria de necessidade preside todo e qualquer tipo de engajamento humano³⁴, e uma sociedade em que (a atividade da fabricação tendo sido tragada pela atividade do trabalho), prevalece o domínio do consumo sobre o uso, ou o império do metabolismo do homem com tudo aquilo que ele toca (carros, casas e celulares) sobre a durabilidade que caracteriza o que chamamos de mundo, que juntamente com a ação representa a possibilidade de redimir a futilidade da *zoé* humana³⁵.

Em última análise, a moderna vitória do *animal laborans*, que representa a glorificação da vida e da saciedade como princípios da felicidade, impossibilita a existência de uma esfera pública em que a fronteira entre economia e política esteja em alguma medida definida, porque é próprio de uma sociedade de trabalhadores/consumidores, a estreita compreensão de que o Estado é um prestador de serviços, e a política, assim como tudo mais, é um instrumento das demandas sociais relativas às necessidades mais prementes da vida³⁶.

³⁴ A supremacia da necessidade como categoria de pensamento ou de critério para o engajamento ativo de uma sociedade, oferece o risco potencial da existência de comunidades inteiras para as quais a arte, a literatura, a filosofia e própria a política não fazem o menor sentido.

³⁵ “The task and potential greatness of mortals lie in their ability to produce things – works and deeds and words – which would deserve to be and, at least to a degree, part at home in everlastingness, so that through them mortals could find their place in cosmos where everything is immortal except themselves” *HC*, 1998, p. 19.

³⁶ Para Arendt, o surgimento e ascensão do que chamamos de sociedade é um fenômeno característico da modernidade. O caráter híbrido que a autora confere à esfera do social se deve à moderna confusão entre as esferas pública e privada, cuja explícita distinção é própria do fenômeno político originário. Este evento moderno representa uma completa descaracterização da política – já em curso desde o fim da antiguidade –, pois é o produto da canalização das preocupações relativas à manutenção da vida (antes creditas ao âmbito privado) para o domínio da esfera pública, isto é, para a política.

A compreensão jusnaturalista de que a política surge em vista da proteção da vida, inaugura a idéia geral que permeia a modernidade: a noção de que a política tem como função primeira a proteção da vida da sociedade e, portanto, constitui um imperativo do qual depende a sobrevivência humana. É assim que, já na entrada da modernidade a política é situada o rol das necessidades mais elementares da vida, perdendo seu sentido originário de âmbito público destinado ao aparecimento da liberdade, que a muito tem se situado na esfera do social na qualidade de liberdade privada, para a qual a apropriação e o consumo de bens constituem o aspecto fundamental.