

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIOGO RAMOS

A AÇÃO CONTRA O TRABALHO:
uma avaliação da crítica de Hannah Arendt a Karl Marx

FLORIANÓPOLIS
2009

DIOGO RAMOS

A AÇÃO CONTRA O TRABALHO:
uma avaliação da crítica de Hannah Arendt a Karl Marx

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientador: Prof. Dr. Alessandro Pinzani

FLORIANÓPOLIS
2009

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina

R175d Ramos, Diogo

A ação contra o trabalho [dissertação] : uma avaliação da crítica de Hannah Arendt a Karl Marx / Diogo Ramos ; orientador, Alessandro Pinzani. - Florianópolis, SC, 2009.

101 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Marx, Karl, 1818-1883. 3. Filosofia. 4. Trabalho. 5. Política. I. Pinzani, Alessandro. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIOGO RAMOS

A AÇÃO CONTRA O TRABALHO:
uma avaliação da crítica de Hannah Arendt a Karl Marx

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, novembro de 2009.

Coordenador

Banca examinadora:

Prof. Dr. Alessandro Pinzani (presidente – UFSC)

Profa. Dra. Walquiria Leão Rego (membro – UNICAMP)

Prof. Dr. Alexandre Fernandez Vaz (membro – UFSC)

*à família
pela compreensão
da diversidade dentro de si*

*ao 'Doktorvater' Alessandro
e demais companheiros
pela segunda família*

Resumo

O presente estudo é uma avaliação da série de comentários que Hannah Arendt faz a respeito de Karl Marx – pensador central, segundo a autora, para a compreensão da sociedade e da política na era moderna –, tentando ressaltar deste modo a sua importância para a teoria arendtiana e discutindo a relação dos autores para com a filosofia. Suas críticas a Marx, em geral esparsas mas relativamente frequentes, possuem uma importância poucas vezes reconhecida e quase nunca devidamente refletida pelos seus leitores. Se outrora Marx fora para muitos forte autoridade (mesmo que mal compreendida), para os leitores e comentadores de Arendt ele tendeu a se tornar figura indigna de apreciação – levando a certa negligência e/ou aceitação crédula da interpretação arendtiana. Apresentaremos no primeiro capítulo tal interpretação de Arendt; no segundo, dois textos marxianos (*Os Manuscritos de Paris* e *O Capital*), representantes de fases bem distintas de seu desenvolvimento intelectual; para no terceiro ponderar tanto aquela interpretação, quanto certos aspectos problemáticos da obra arendtiana relevantes para a questão. O resultado geral acaba sendo não só a discussão específica sobre a propriedade da crítica arendtiana, como também uma reflexão geral de importância fundamental sobre o *status* filosófico das teorias de ambos os autores.

Palavras-chave: Arendt; Marx; Trabalho; Política; Ação.

Abstract

The present inquiry is an evaluation of the various comments that Hannah Arendt does about Karl Marx – a central thinker, according to Arendt, to the understanding of modern society and politics –, trying by this way to highlight his importance to the Arendtian theory, and discussing their respective relationship with philosophy. Her criticisms of Marx, generally sparse but relatively common, have an importance infrequently recognized, and almost never properly reflected by her readers. If at one time Marx was for many a strong authority (even if not properly understood), to Arendt's readers and scholars he tended to become a character unworthy of appraisal – leading to a sort of negligence and/or credulous acceptance of Arendt's criticisms. It will be presented in the first chapter the Arendtian interpretation; in the second, two Marxian texts (*The Paris Manuscripts* and *The Capital*), illustrative of two distinct phases of his intellectual development; so as to consider, in the third, both Arendt's interpretation and some problematic aspects of her work relevant to the issue. The end result is not only the specific discussion about the adequacy of Arendt's criticism, but also a general reflection of fundamental importance on the philosophical status of the theories from both authors.

Keywords: Arendt; Marx; Labor; Politics; Action.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
SOBRE MARX EM ARENDT.....	19
Da condição humana	21
<i>Tradição e política</i>	<i>28</i>
<i>Da alienação do mundo</i>	<i>31</i>
O caso Marx	36
<i>Ruminações afásicas: a abundância e o fim da política</i>	<i>38</i>
<i>Temeridades da História.....</i>	<i>42</i>
SOBRE HEGEL EM MARX	49
Da verdade e da substância; ou Hegel como um dos nomes-do-Pai	51
O anti-hegelianismo hegeliano da juventude	54
<i>Da alienação de si.....</i>	<i>60</i>
A lógica do capital	65
<i>Trabalho e valor.....</i>	<i>69</i>
SOBRE HEGEL EM ARENDT	81
Labores do espírito	85
A Idéia da ação.....	94
A idealidade da Existência	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
BIBLIOGRAFIA.....	113

O fato, portanto, é o seguinte: os indivíduos determinados, que como produtores atuam de um 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 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 realmente são, isto é, 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.

A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e como o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico.

[...] E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (MARX, 1996, pp. 36-7)

Introdução

Qual o interesse em se estudar Marx hoje? Não mostrou o século XX quão perniciosos foram para a humanidade os seus escritos? As muitas *dezenas de milhões* de mortos em nome do comunismo não valem mais que qualquer argumento em defesa dos ‘vermelhos barbudos’? As quedas do Muro de Berlim e da União Soviética não deram fim à utopia do comunismo? Não é óbvia a perversão do texto acima citado, a negação que ele representa de toda humanidade, cultura e civilização? Por que insistir neste *erro*? Convenhamos, a ‘História’ acabou.

Estas idéias são mais do que compreensíveis, mas exatamente por existirem já temos razões suficientes para ler Marx, afinal a sua importância histórica supera qualquer filósofo da história ocidental. Marx foi provavelmente o filósofo que maior repercussão gerou no âmbito prático em toda a história. Seu legado teórico serviu de forte referência, explícita ou implícita, para boa parte das atividades políticas e teóricas nestes cento e poucos anos. Mas esta enorme influência também significou uma grande diversidade de interpretações e apropriações, por vezes contrárias (se não contraditórias), em seu nome. Tal diversidade não se deu à toa, afinal seus textos mesmos são de uma variedade de posições às vezes não facilmente conciliáveis em todos os seus detalhes. O resultado desta popularidade é que cada nova tentativa de interpretação sua, sobre seus escritos e teses próprios, já é necessariamente uma polêmica com boa parte da literatura desta centena de anos – e, ao mesmo tempo, um posicionamento no debate político corrente: é frente a Marx que encontramos o grande divisor de águas da teoria política no século XX.

Dentro das sempre novas situações e dos diferentes contextos, a forte referência que representava parecia fornecer a muitos de antemão a solução aos problemas particulares enfrentados, às vezes muito distantes do contexto oitocentista europeu, e exigindo uma interpretação como que expandida de seus textos. Nada mais normal do que enquadrar cada novo evento no quadro da luta de classes. Porém, se por este lado Marx se transformou em objeto de adoração, do outro virou objeto de suplício: o anjo cai e vira demônio, a ser combatido fervorosamente, com cruz e ferro, pelos seus adversários na arena política. Talvez nem mesmo Cristo tenha conseguido esquentar tantos ânimos, conseguido catalisar tão fortemente a oposição de dois times e fazê-los gladiar no espetáculo da história. Certa vez Hegel disse que os grandes homens forçam a

humanidade a explicá-los; o que não deixou claro (intencionalmente) era se estes grandes homens eram apenas os imperadores e os generais ou se seriam também os filósofos (o que então na boca de Hegel teria significado: ‘expliquem-me!’); mas, se for este o caso, Hegel teria motivos suficientes para invejar Marx: afinal, nunca um filósofo se impôs tão *prática e necessariamente* à humanidade. Fale bem ou fale mal, mas fale de Marx, eis a justa medida de toda teoria política contemporânea que se preze.

Porém, a questão da pertinência de Marx hoje acaba por se centrar na questão da pertinência de suas análises para a sociedade presente. Muito já se tentou argumentar que não vivemos mais no mesmo tempo, que a sociedade está mudada e que por isso novas bases são necessárias para uma crítica efetiva da atualidade; mas por maiores e mais ‘fluidas’ que tenham sido tais mudanças, um núcleo duro – poderíamos até dizer, um nó górdio – permanece: a mercadoria continua sendo a forma básica de relação social nestes tempos (pretensamente) pós-modernos. Fala-se de uma sociedade pós-industrial quando seria mais apropriado falar numa sociedade ultra-industrial, na qual o tipo de fetiche antes restrito à atividade de produção de bens materiais de uso e consumo generalizou-se por todos os âmbitos culturais – por mais ‘virtuais’ que tais âmbitos possam ser. Por isso, a questão da pertinência filosófica de Marx para os dias atuais (e para o sempre) acaba por se centrar na questão da pertinência de sua análise da sociedade atual (e de sempre), independentemente daquela existência dos times que tão freneticamente giraram em torno de seu nome.

Sem dúvida que certas teses de Marx são problemáticas, não só com vista à sociedade atual (deveras significativamente nova e clamando por novas análises), quanto mesmo à de seu tempo. Entretanto, ao que geralmente não se dá a devida atenção nos comentários e estudos sobre Marx é esta complexidade das diversas motivações que o levaram a defender tais teses. Muito ao contrário de certos autores, que em seus retiros pelas montanhas conseguem contemplar a eterna placidez da abóboda celeste, Marx viveu num longo conflito com os tempos tumultuados de sua querida – e odiada – Europa oitocentista. A motivação puramente teórica, por isso, teve de conviver com motivos nada contemplativos no contado tempo da sociedade capitalista. Neste sentido, de um modo geral, poderíamos dizer haver três motivações fundamentais (complementares, mas às vezes conflitantes) em seus escritos: um motivo teórico, um polêmico e um político. A rigor tais motivações não podem ser fortemente separadas (principalmente para quem pretende fazer uma ‘teoria crítica’), porém tal distinção é

importante manter em mente em qualquer avaliação de sua obra, pois caso contrário o erro mais fácil acaba sendo enfatizar indevidamente um ou outro dos aspectos envolvidos, ignorando toda a complexidade envolvida: passa-se então ou a ignorar que Marx fora um filósofo e que não abandonou a teoria nem mesmo na sua maturidade intelectual, ou então a ver ‘filosofia’ em toda a obra e a fazer as mais diversas interpretações, muito distantes do seu texto. Marx trafegava entre a atividade política e a teórica, fazendo com que muitos de seus textos tenham suas validades/forças no posicionamento dentro do contexto político particular do movimento operário do século XIX e não tanto enquanto teoria geral da sociedade e/ou história. Podemos citar o caso do *Manifesto Comunista* neste ponto como exemplar: o seu objetivo primário é levantar a bandeira operária em sua luta política, utilizando de suporte a teoria social como argumento; de modo a se tornar um texto um tanto quanto precário enquanto descrição da ‘história de todas das sociedades que existiram até nossos dias’. Outros textos são mais imediatamente *polêmicos*, como *A Ideologia Alemã*, que visa ‘prestar contas’ com os seus ‘colegas’ filósofos. Nele, todos os insultos a ‘São Max’, ‘São Bruno’ e aos demais alemães carentes de ‘certeza sensível’ – não há escracho maior a se fazer com um hegeliano do que adotar um empirismo chulo! – visam marcar posição: o exagero filosófico foi e é ainda um ótimo instrumento para se distinguir e chamar atenção.

Mas como quer que seja, acima de tudo, o que se faz necessário nestes nossos tempos é uma coisa: uma leitura criteriosa de Marx, que não se deixe levar facilmente pelas interpretações rápidas e rasteiras, que infelizmente tanto abundaram sobre (ou sob) seu texto.

Hannah Arendt assumirá aqui uma tarefa ingrata: expurgar os elementos totalitários do marxismo, para que possa renascer transfigurado do atual estado de cinzas. Esta pensadora contemporânea, que vem ganhando popularidade com a morte do marxismo, aqui assumirá o papel da acusação (já atribuído de forma negligente por muitos de seus próprios comentaristas, por mais que ela mesma mantivesse certo receio) para avaliar a filosofia marxiana. Isto se justifica até porque, apesar de ser geralmente reconhecido que uma das motivações básicas do pensamento de Hannah Arendt tenha sido a tentativa de compreensão da existência do totalitarismo no século XX, poucas vezes se deu a devida atenção ao papel essencial que Marx viria a desempenhar no desenvolvimento de seu pensamento. Os esparsos, mas relativamente freqüentes, comentários a Marx ao longo de sua obra à primeira vista bem que podem não revelar sua importância nos posicionamentos arendtianos.

Se o caso nazista pôde ser mais ou menos facilmente descrito por Arendt como resultante de ‘elementos subterrâneos’ independentes da alta tradição europeia presentes na Europa nos últimos séculos, o caso soviético por sua vez não permitia negar a importância de elementos tradicionalmente europeus. Sua vinculação ao marxismo pareceu não deixar possibilidades outras senão considerar que aqueles ideais e modos de compreensão herdados de algum modo levaram (ou pelo menos possibilitaram) à existência totalitária. Foi do enfrentamento com esta questão que surgiu tudo aquilo que podemos dizer ser propriamente a filosofia política arendtiana. Certamente a resposta arendtiana a esta questão não é simples, e envolve todo o conjunto de sua obra posterior a *As Origens do Totalitarismo*.

A confirmação durante a década de 1950 dos crimes de Stálin impossibilitara um tratamento diferenciado – ou, o que dá no mesmo, uma atenção menor – do regime soviético por parte da autora, exigindo desta forma, se não uma revisão, pelo menos um melhor desenvolvimento deste seu posicionamento contrário às interpretações ‘apressadas’ que identificam imediatamente o totalitarismo com a tradição política ocidental mesma. Os frutos desta investigação, que inicialmente se restringia a procurar aqueles ‘elementos totalitários do marxismo’, acabaram por constituir o grosso das posições adotadas por Arendt nos escritos posteriores. Suas enfáticas defesas das distinções entre labor, trabalho e ação, violência e poder, esfera privada e esfera pública, paixão/interesse e princípio tanto lidam com temas já consagrados pela teoria política europeia quanto dizem respeito a certa característica paradigmática daqueles regimes: a dissolução destas distinções mesmas. O que ficou claro para Arendt é que tais características não são peculiaridades – poderíamos até dizer, idiossincrasias – dos regimes totalitários, mas fortes tendências da sociedade ocidental destes últimos séculos. Segundo Arendt, em parte a tradição de pensamento ocidental tem responsabilidade nisto, na sua incapacidade de aceitar certos aspectos factuais da existência humana (primordialmente os relativos à política e aos negócios humanos), mas no geral tais tendências dizem respeito ao desenvolvimento peculiar da sociedade moderna que de modo algum poderia ser atribuído pura e simplesmente às heranças greco-romanas e cristãs. Por outro lado, tampouco se pode dizer que tais tendências se constituam de ‘correntes subterrâneas’ da história europeia – como defendera em *As Origens do Totalitarismo* – já que paixões, trabalho, vida e assuntos afins foram temas de primeira ordem na filosofia moderna, estando nela claramente anunciadas e discutidas tais tendências.

Neste contexto os comentários de Arendt a respeito de Marx assumem uma relevância central, pois, apesar de seu tom ser geralmente negativo (por acreditar que Marx era um defensor de tais tendências), é no filósofo comunista que a autora vê a mais elaborada discussão a respeito destes tópicos relativos à compreensão da Modernidade e do Totalitarismo. Em particular, o tema da emancipação dos trabalhadores reúne em si toda a complexidade aparentemente paradoxal em questão: o seu mote não é a igualdade, pilar não só da política revolucionária moderna, mas também de todo o ideal republicano e ‘isonômico’ desde a Antigüidade? A dificuldade é imensa por exatamente a esquerda ser a maior herdeira da tradição política antiga: que haja um totalitarismo de direita é facilmente compreensível (relativamente, pelo menos), mas para haver um totalitarismo de esquerda é preciso haver algo profundamente equivocado com o modo pelo qual herdamos aquela herança.

Enfim, Marx é uma das figuras centrais no contexto das discussões teórico-filosóficas do século XX, encontrando nele Arendt a principal referência com (e contra) a qual teria de se posicionar. A erudita formação acadêmica alemã forneceu uma poderosa capacitação para suas análises e reflexões sobre os mais diversos assuntos, desde as clássicas críticas de Platão à democracia até as modernas discussões sobre o *status* da escola e do papel do professor na vida de crianças e adultos; de tal modo a permiti-la fazer distinções, por vezes inusitadas, em questões rotineiramente confusas e polêmicas. De fato, a ‘arte de fazer distinções’ acabou por ser marca proeminente de seu pensamento, levando-a a separar e esclarecer temas onde outros quase que automaticamente ‘con-fundem’ e levam às mais extremas consequências.

Contudo, esta formação alemã teve o reverso de sua moeda: se por um lado Arendt se esforça para estabelecer (o que poderíamos chamar de) ‘aspectos’ nos emaranhados históricos, por outro, em alguns textos mais salientemente, o encontro de certos ‘tesouros perdidos’ expõe-na a freqüentes denúncias de ‘nostalgia helênica’. Todo o seu posicionamento frente a Marx e ao que se entende, e se pratica, como política na Modernidade traz o estigma daquilo que poderíamos chamar da ‘filosofia das origens’ heideggeriana – na qual o sentido original das palavras aparece como o sentido originário, autêntico, e suas posteriores transformações como encobrimentos e deturpações daquela sua essência primordial. A citação que Arendt faz de Platão, de que o ‘início é como um deus que, enquanto mora entre os homens, salva todas as coisas’

(ARENDDT, 2007b, p. 44), expressa bem certa idiosincrasia germânica de *idolatriar* as origens – e perder a razão num passado longínquo.

O esclarecimento das distinções e a idolatria das origens são os dois lados de uma mesma moeda que é verdadeiramente filosófica; por mais que não gostasse da alcunha, Arendt fez sim, verdadeiramente, *filosofia política* digna do nome, merecendo entrar no grande *hall* dos filósofos da história ocidental. Se Arendt vem ganhando espaço com a morte do marxismo, não é à toa, mas com justiça. A referência que Marx representou no mundo acadêmico e político do século XX obnubilou em muitos a originalidade e perspicácia de suas análises, impossibilitando-a de receber as devidas reverências (e referências) por longo tempo. Porém, se outrora os tempos não lhe eram favoráveis, desde algumas décadas os olhares têm se tornados cada vez mais simpatizantes, ao ponto da situação acabar hoje por ser a reversa: as suas interpretações de Marx, por mais irrazoáveis que possam ser, tendem a ser aceitas como obviedades por muitos na academia.

Suas teses bem que reverberam com certos traços da fantasia idiosincrática de nosso tempo. Por isso, de certa forma uma das teses implícitas no presente trabalho quanto à autora é a de que *precisamos atravessar Arendt* (ou para falar com Hegel, precisamos ‘suspendê-la’). Suas análises bem que podem ser necessárias para compreender a ‘essência’ da política e certos aspectos da história do Ocidente e da sociedade contemporânea, mas elas pecam pela rigidez de seus conceitos; que com suas atribuições de lugar, em suas dicotomias e oposições estanques, levam a autora a simplesmente descartar a política na Modernidade, quando teria sido mais proveitoso utilizá-los para perceber o que há de propriamente político nas discussões modernas sobre justiça sócio-econômica. Seu descarte teórico da ‘questão social’ deve-se em última instância ao pouco caso que a autora faz do conceito de mediação da dialética hegeliana. Mas que não me entendam mal: Arendt vale muito mais que boa parte dos marxistas, e seu estudo sobre nossa tradição nos ajuda a compreendê-la melhor que todo o discurso baseado na dicotomia estrutura-superestrutura. Arendt é uma autora necessária para a compreensão da política no Ocidente, e somente indo a fundo no seu pensamento percebemos que é preciso ‘atravessá-la’: para reencontrar Marx do outro lado.

A rigor, a presente dissertação versa sobre a interpretação arendtiana de Marx (exposta no primeiro capítulo); mas a presença de Hegel como uma espécie de terceiro excluído (tal qual a suspensão cuja unidade essencial é a chave para o desvelamento da verdade e dissolução da oposição) se faz mais do que necessária, mesmo que num primeiro

momento isto possa não parecer muito razoável. Pois, o problema é como falar de Marx simplesmente sem falar de toda a sua obra e – o que é pior! – sem falar de sua vinculação a Hegel. Por isto, a estratégia que acabou sendo adotada foi esta de procurar ‘Hegel em Marx’ (no segundo capítulo, por mais que seu caráter permaneça fundamentalmente tentativo) em diversas etapas de seu desenvolvimento intelectual por ele realçar as diferenças e peculiaridades de seus escritos; neste sentido os *Manuscritos de Paris* e *O Capital* foram tomados como representativos de duas etapas bem distintas da sua obra. Por fim, à medida que nos aproximamos da verdade, mais extraordinárias se tornam as coisas: acabamos assim concluindo com a descoberta de ‘Hegel em Arendt’ (no terceiro capítulo) e avaliando, afinal de contas, o que tem de Razão a interpretação arendtiana sobre Marx.

Sobre Marx em Arendt

Provavelmente o nazismo parecia ‘água passada’, mas de qualquer forma a existência vigorosa da União Soviética deu aos estudos sobre Marx um sentido especial, atribuindo-lhe um papel central – ou pelo menos recorrente – nos diversos escritos posteriores ao *As Origens do Totalitarismo*. Mas com isto a posição de Marx na obra arendtiana adquire um *status* complexo e ambivalente ao qual muitos não dão a devida consideração, tendendo a simplificá-lo no sentido do parvo menosprezo e/ou de responsabilização pelo stalinismo (quando não até do nazismo). Arendt fez grande esforço para rejeitar toda sorte de ‘hegelianismo’, incluindo nisto a tendência freqüente nestes últimos séculos de ver em momentos históricos anteriores conteúdos implícitos a se manifestar em momentos conseqüentes aos quais tenham alguma relação. Por isso, Arendt vê a relação de Marx com a União Soviética e com a Modernidade como por demais complexa para poder justificar simples acusações de responsabilidade. Ver em Marx (e em qualquer filósofo) um mero precursor do que viria a acontecer posteriormente, ou mesmo responsabilizá-lo pelos usos e transformações feitas por ditos seguidores, é ignorar toda a imprevisibilidade e potencialidade que a história apresenta continuamente.

Passou a estar na moda desde os últimos anos assumir uma linha sem interrupções entre Marx, Lênin e Stálin, e com isto acusar Marx de ser o pai da dominação totalitária. Muitos poucos destes que se submetem a esta linha de argumento parecem conscientes de que acusar Marx de totalitarismo resulta em acusar a tradição ocidental mesma de necessariamente terminar na monstrosidade deste novo tipo de governo. Quem toca Marx, toca a tradição de pensamento ocidental; assim o conservadorismo do qual muitos dos nossos novos críticos de Marx se orgulham é usualmente uma auto-incompreensão tão grande quanto o zelo revolucionário do marxista ordinário. (ARENDR, 2008)

Assim, a rigor, enxergar em Marx totalitarismo leva ao cúmulo de ter de ver também lá em Platão totalitarismo. De fato há um quê de hegelianismo nisso: a história do século XX seria essencialmente a manifestação do conteúdo totalitário da tradição filosófica ocidental; a excentricidade dos movimentos totalitários apenas expressaria a *verdade* constitutiva do ser ocidental; ou ainda, em termos heideggerianos, o que temos hoje seria apenas a realização do ‘projeto metafísico ocidental’. Arendt não aposta tanto nisso, preferindo ver no decorrer histórico uma

mescla de ‘elementos’ velhos com outros novos, que não estariam desde sempre presentes em nossa história.

Esta que foi a estratégia adotada n’*As Origens do Totalitarismo* viria a ser também o posicionamento da autora frente a Marx. Como diz Arendt, quem toca Marx, toca a tradição de pensamento ocidental. A filosofia marxiana é ela mesma uma última transformação de nossa tradição de pensamento que, apesar de nela pôr termo, ainda permanece em seus quadros. Sem dúvida, os movimentos totalitários dependem muito destes últimos empreendimentos filosóficos do século XIX como forma de justificação ideológica, mas no máximo o que isto quer dizer, para Arendt, é que tais movimentos se fundamentam nas peculiaridades nas quais se encontra a sociedade atual – em particular dependem da própria desestruturação da tradição ocidental. O que há de característico nestas filosofias oitocentistas é exatamente suas percepções de que os conceitos e relações tradicionais não mais nos ajudam a pensar e compreender nosso mundo. Quanto a certo ponto, e quanto a tais filosofias especificamente, Arendt é bem hegeliana: os pensamentos de Marx, Nietzsche e Kierkegaard revelam, acima de tudo, a situação paradoxal na qual se encontra sua época: são, por assim dizer, seu próprio tempo em conceito. Se tais filósofos pensaram paradoxal e contraditoriamente não foi apenas por mera idiossincrasia ou incapacidade cognitiva, mas muito mais fundamentalmente porque foram perspicazes o suficiente ao ponto de perceber que algo não ia bem com a tradição. Como diz Arendt:

O início e o fim da tradição têm em comum o seguinte: os problemas elementares da Política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final. O início, nas palavras de Jacob Burckhardt, é como um ‘acorde fundamental’, que ressoa em infundáveis modulações através de toda história do pensamento ocidental. Somente o início e o fim são, por assim dizer, puros ou sem modulação; e o acorde fundamental, portanto, jamais atinge seus ouvintes com maior força e beleza do que ao enviar pela primeira vez seu som harmonizador ao mundo, e nunca de forma irritante e dissonante que ao continuar a ser ouvido em um mundo cujos sons – e pensamento – não pode mais harmonizar. (ARENDR, 2007b, p. 44)

Para Arendt, Marx, Nietzsche e Kierkegaard são estes que se põem no ecoar final daquele ‘acorde fundamental’ emitido por Platão, agora mais uma vez ressoante puro e sem modulação, após sua infundável variação em toda a história da filosofia. Por isso mesmo, estes últimos filósofos são também bons guias para a compreensão do que foi a

própria tradição. Os ‘problemas elementares’ da tradição (da filosófica de um modo mais geral, mas também da política no que tange mais peculiarmente Marx) voltam a ser abordados nas suas respectivas revoltas contra ela. A defesa de Kierkegaard de uma inversão entre razão e fé, a de Nietzsche, entre o mundo transcendente e o imanente, e a de Marx, entre teoria e práxis, põem em questão o caráter próprio do ser ocidental. Apesar de, a rigor, a avaliação geral que faz de Kierkegaard e de Nietzsche ser fundamentalmente a mesma de Marx, Arendt se detém muito mais longamente em Marx por ambos estarem preocupados mais imediatamente com a vida pública, tornando-o figura recorrente em seus escritos a partir da década de cinquenta.

Mas ‘quem toca Marx, toca a tradição de pensamento ocidental.’ Aí está a sua defesa, assim como também aí está a sua fragilidade. (Fragilidade pelo menos para quem pretende rejeitar tal tradição.) Neste sentido, a posição geral tomada por Arendt – como veremos – é a de que Marx não conseguiu se desvencilhar da tradição tanto quanto pensava, a ponto de construir uma alternativa coerente às suas heranças filosófico-políticas. Por conseqüência, o projeto marxista de sociedade acaba exacerbando certas peculiaridades modernas, sinistras em seus aspectos monopolizadores, e caindo em contradições.

Mas antes de entrar no posicionamento de Arendt sobre Marx, cabe uma exposição sumária do pensamento arendtiano especificamente, com atenção especial a *A Condição Humana*, que apresenta de forma mais bem sistematizada seus posicionamentos com relação aos tópicos pertinentes.

DA CONDIÇÃO HUMANA

N’A *Condição Humana*, Arendt investiga as condições mais gerais da experiência política, no que tem de específico em distinção às outras esferas da atividade humana, por meio de uma análise histórico-filosófica que retorna às origens democráticas e políticas do mundo antigo. Com isto, a autora apresenta uma crítica ao que entende ser a Modernidade e a tradição da filosofia política ocidental, tentando mostrar como estas tiveram como ímpeto central exatamente a negação do que mais caracterizava a atividade política. Como declara a autora no final do seu prefácio:

Limito-me, de um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana. Por outro lado, a finalidade da análise

histórica é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno, o seu duplo vô da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem, a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e desconhecida. (ARENDT, 2007a, p. 14)

Arendt começa lembrando a antiga distinção entre dois modos fundamentais de vida: a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Pelo termo *vita contemplativa* (o equivalente do *bios theoretikos* grego), Arendt se refere à vida devotada aos empreendimentos teóricos, enquanto com a *vita activa* se refere à vida devotada às atividades práticas, isto é, àquelas que lidam com os problemas lançados pela natureza e condições da existência humana.

Uma das peculiaridades básicas de Arendt é a de não pretender ver no conjunto das condições a natureza humana. A natureza humana é aquilo que escapa à diversidade e ao devir histórico, coisa que estas (e outras) condições não o fazem. Não há nada de necessário nelas, até porque o avanço da tecnologia e da sociedade poderia vir a alterar profundamente seu caráter, sem que com isso deixássemos de ser nós mesmos. Se há uma natureza humana, ela parece estar fora do alcance de nossa compreensão.

Mas se na vida contemplativa lidamos muito mais diretamente com o mundo das formas e essências eternas, na vida ativa lidamos com as aparências devido ao modo engajado e, portanto, perspectivado pelo qual os seres humanos atuam. Sob o termo *vita activa*, Arendt subsume três ‘atividades humanas fundamentais’: labor, trabalho e ação. Cada uma das três atividades é a resposta dada a uma condição específica da existência humana: por sermos seres vivos, precisamos manter nosso organismo biológico por meio do labor – sua condição é a *vida*; ao mesmo tempo não podemos existir plenamente senão negando este ambiente natural, e tudo o que há de meramente animal nele, por meio da criação de um mundo propriamente humano: o trabalho é esta criação do artificial devido à nossa *mundanidade*; mas ao mesmo tempo em que somos parte de uma mesma espécie, somos também, cada um, um ser único que só pode chegar a ser compreendido por meio do discurso e da descoberta do sentido de nossos atos particulares: na *pluralidade* humana funda-se mais propriamente a ação.

O labor diz respeito às necessidades biológicas que o homem compartilha com todo animal. O homem deve comer antes que possa fazer qualquer outra coisa, de tal modo a ter de laborar para produzir os objetos de suas necessidades. Ele produz os objetos que consome, e que

deve produzir sempre novamente. Por isso, o ciclo de produção e consumo continua numa regularidade rítmica tão longamente quanto a vida durar, não tendo como resultado nada de permanente – a não ser a manutenção da ‘fornalha’ do organismo humano. O labor é assim num mesmo momento uma atividade tanto necessária quanto fútil: uma necessidade porque sem ele o homem deixaria de existir, mas uma futilidade porque o gasto de esforço envolvido não produz nada de permanente que possa ser propriamente compartilhado com outrem. Neste modo de vida os homens estão o mais próximo da existência puramente animal e servil, na qual não se cria nada de excelente e se vive basicamente por necessidade. Arendt chega a argumentar que é exatamente o reconhecimento do labor como contrário à liberdade – e desta forma ao que é distintivamente humano – que subjaz à instituição da escravidão entre os gregos antigos: isto é, a escravidão na Grécia foi mais propriamente a tentativa de excluir o labor das condições da vida humana e não tanto uma forma de obtenção de força de trabalho com baixo custo, como pensaram (e faziam) muitos modernos.

O trabalho, a característica definidora do homem enquanto *homo faber*, é uma atividade em grande medida distintivamente humana. Arendt entende o trabalho como tipicamente artesanato, subsumindo sob si todas as atividades nas quais o homem trabalha sobre a natureza e produz objetos duráveis – desde uma ferramenta qualquer até uma obra de arte sempiterna. O trabalho é a resposta do homem à destrutibilidade e fluidez da natureza, criando objetos duradouros que coletivamente constituem o mundo, isto é, este ‘muro’ construído pelos homens tanto para se proteger contra a destruição incansável da natureza, quanto para criar um lar, um quadro de referência estável de existência social que os relacione uns aos outros e crie condições para uma comunidade humana efetiva.

Arendt reconhecia que tal distinção entre ‘labor’ e ‘trabalho’ era bem incomum, mas defendia que era necessário mantê-la não só sob o ponto de vista fenomenológico (com relação às ‘essências’ diferentes envolvidas) e lingüístico (pela existência em muitas línguas de dois radicais com conotações diferentes para indicar a atividade de trabalho), mas também sob o ponto de vista sócio-histórico: a estrutura social antiga mesma fazia diferir a atividade produtiva do escravo daquela exercida pelos artesãos livres. A autora defende que a atividade de cuidado e sustento imediato do corpo (o que inclui todas as tarefas domésticas) era considerada pelos antigos como tarefa eminentemente servil e indigna de um cidadão, ao contrário das atividades técnicas mais elaboradas produtoras de objetos e ferramentas duráveis, que em sua

permanência podiam fornecer um quadro de estabilidade para a vida humana, um ‘lar’ – abrangendo aí os templos, monumentos e demais obras ‘artísticas’ não necessariamente úteis para qualquer necessidade vital.

Enfim, se o labor é relativo à dimensão natural e biologicamente necessitada da existência humana, o trabalho é ‘a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie’ (ARENDT, 2007a, p. 15), que enquanto tal produz não exatamente objetos de *consumo*, mas sim de *uso*. Segundo a Arendt, tal distinção entre consumo e uso não é ‘absoluta’, por o uso conter de fato um ‘elemento de consumo’, mas a questão é que a destruição, apesar de inevitável, é acidental ao uso e essencial ao consumo. Ao contrário dos objetos de consumo (tais como pão e vinho), os objetos de uso (tais como casaco e cadeira) não são pretendidos a serem esgotados no exato momento em que são utilizados, mas pretensamente devem durar.

Assim cada sociedade desenvolve modos de produzir, preservar e disponibilizar estes bens duráveis; desenvolve, por conseguinte, uma técnica e um sistema de distribuição aos seus membros. Ao contrário do labor que é uma atividade mecânica e cíclica na qual o homem produz e consome do mesmo modo que todos os outros seres naturais, e se ajusta ao ritmo dos processos fora de si mesmo, no trabalho ele se distancia da natureza, formando de forma relativamente livre os seus projetos, e dando aos materiais naturais novas formas e formatos. No labor o homem aceita a natureza externa como dada; no trabalho ele a mede, manipula e injeta astutamente sua vontade sobre ela. Por isto, se os frutos do labor não tinham qualquer durabilidade, também o seu processo ele mesmo não tinha propriamente começo nem fim – ao contrário das obras do trabalho que se caracterizam pela sua capacidade de permanecer por um tempo muito além de sua criação e são produzidas por uma atividade que pode ser bem delimitada no tempo (com não só um começo, mas também um término bem determinado). Isto faz do trabalho (ao contrário do labor que é rigorosamente individual) de certa forma ele mesmo potencialmente público, por instituir um mundo objetivo e comum que serve de mediação às pessoas, tanto as separando quanto unindo. O trabalho ainda não é a atividade propriamente política, mas é já a sua precondição; é uma das condições para a existência das comunidades políticas, dos ambientes públicos, nos quais a ação poderá encontrar seu lugar.

Apesar de o trabalho já propiciar um grau de liberdade aos homens, por ele ser governado pelas intenções e finalidades humanas e assim

estar sob o controle humano, ele ainda está sob a égide da necessidade devido ao seu caráter instrumental: o trabalho é apenas um *meio* de se realizar algo a ser fabricado; quer dizer, não é plenamente livre por ele não ser um fim em si mesmo. Para Arendt a condição inalienável da política é a liberdade, que encontramos fundamentalmente apenas na ação, já que ela não é propriamente um meio para nada, mas um fim em si mesma. Por outro lado a idéia de uma liberdade meramente subjetiva, como uma propriedade interna do sujeito, deriva-se de uma noção de liberdade muito mais fundamental fundada em nosso relacionamento com os outros. É na ação e no mundo público que se encontra a liberdade, de tal forma que agir e ser livre são um e o mesmo. No sentido mais geral, agir significa tomar iniciativa, começar, pôr em movimento. O verdadeiro ato é aquele capaz de fazer algo novo e inesperado, negando a previsibilidade de qualquer processo existente. A capacidade humana de iniciação dá às ações o caráter de singularidade, originalidade e – por que não? – de ‘milagre’. Esta qualidade miraculosa e iniciadora distingue a ação do mero comportamento (i. é, a conduta habitual e automatizada). Longe de ser a política e a história o lugar de um processo teleológico, objetivo e necessário (ou de necessidades), são muito mais fundamentalmente onde o plenamente novo, inesperado e incondicionado vem a ocorrer. Não que toda a relação causal seja alheia à ação: ao contrário, o que esta faz é iniciar novos processos que tomarão parte no mundo como quaisquer outros. Contudo, ao contrário do trabalho, que realizava um processo com um início e um fim bem determinados, a ação é imprevisível em seus efeitos e igualmente incontrolável no seu desenrolar.

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. (ibid., p. 190)

O significado da ação e a identidade do ator só podem ser estabelecidos no contexto da pluralidade humana, na presença de outros suficientemente semelhantes como nós tanto para entender-nos quanto para reconhecer a originalidade e diferença que cada um é em relação aos outros e às suas ações. A ação seria sem sentido se não houvesse outros presentes para vê-la e reconhecer-lhe um sentido. Sendo assim, nada melhor que o discurso como forma de ação. E nada melhor que um

espaço público no qual indivíduos como membros de uma comunidade possam se encontrar para realizá-lo. Arendt vê, pois, na *polis* ateniense o modelo paradigmático de tal espaço.

Não nos interessam aqui as causas históricas do surgimento da cidade-estado grega; os próprios gregos deixaram bem claro o que dela pensavam e qual a sua *raison d'être*. A acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, a *polis* era uma garantia aos que haviam convertido mares e terras no cenário do seu destemor de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *polis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam.

[...] É como se os muros da *polis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso. [...]

Nem sempre este espaço existe; e, embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles [...] não vive nele. Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente nesse espaço. Privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos: ‘pois chamamos de Existência [Ser] àquilo que aparece a todos’ [Aristóteles]; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso mas desprovido de realidade. (ARENDDT, 2007a, p. 210-11)

Segundo a autora, a forte divisão antiga entre a esfera privada da família e a esfera pública era a condição mais favorável à plena existência da política; já que a família antiga tinha uma forte autonomia no seu propósito de sustendo de seus membros (sendo onde, portanto, reinava a necessidade e a conseqüente hierarquia ‘natural’ das funções e do cumprimento de metas: o pai detinha a autoridade máxima e realizava seu comando em prol do benefício de todos). A esfera pública, ao contrário, tinha muito mais a simples finalidade de proporcionar oportunidades para que os atos e acontecimentos não permanecessem anônimos, para que fosse possível mostrar a todos o que é digno de ser visto e ouvido: não havia nela desta forma um caráter essencialmente de governo (no sentido de comando) e era onde os homens podiam se

encontrar, verdadeiramente, como pessoas livres e iguais. Os gregos antigos de um modo geral criam que o mais impróprio – e, portanto, o mais indigno – no ser humano é seu caráter animal, sendo destarte o labor a menos valorizada das atividades. Como dito anteriormente, a instituição da escravidão na Grécia antiga longe de ser um emprego de mão-de-obra barata tinha acima de tudo a finalidade de extirpar as necessidades e o labor da existência humana.

Somente a partir da segurança de sua vida privada o homem pode chegar a agir livremente no mundo e assim mostrar verdadeiramente *quem* é, quer dizer, pode revelar sua individualidade, ao contrário do labor e do trabalho que apenas mostram *o que* ele é. No labor um homem só revela as suas necessidades corporais; no trabalho, suas destrezas artesanais; mas na ação, revela a ‘si mesmo’ e se distingue dos muitos à sua volta. Pelo iniciar algo novo e pelo revelar de sua identidade um indivíduo se distingue dos outros, demonstra que ele é um indivíduo único e não um átomo anônimo e uniforme, deixando atrás de si uma história distinta e salvando sua vida da futilidade à qual todas as coisas naturais estão sentenciadas.

Para Arendt as atividades do labor, trabalho e ação coletivamente constituem a esfera da práxis humana. Cada uma delas é indispensável para o homem tal qual o conhecemos. Sem labor nem o indivíduo nem a espécie pode sobreviver; sem trabalho e o mundo que ele constrói, o homem está perdido no cosmos e não desenvolve um lar distintivamente humano; sem ação, sua vida carece de sentido e não desenvolve um senso de identidade pessoal. Poderíamos dizer que todas estas três atividades são, ao mesmo tempo, interdependentes e distintas entre si. Interdependentes por sem o labor nem o trabalho nem a ação serem possíveis; sem o trabalho tanto os homens carecem das ferramentas para aliviar e aumentar a produtividade do labor, quanto para documentar as realizações do discurso e ação humanas; e sem ação a vida carece de sentido e o mundo permanece um mero monte de objetos alheios. Arendt argumenta de forma tão complexa que poderíamos dizer que tais conceitos relativos à condição humana estão tão vinculados uns aos outros que as suas significações só são plenamente compreendidas na contraposição de uns aos outros. O mundo é um mundo em oposição à natureza. Nós compreendemos e apreciamos a objetividade permanente e sólida do mundo em oposição ao caráter cíclico, repetitivo e fluído dos processos naturais. Do mesmo modo, a liberdade tem seu sentido pleno por causa de nossa existência biológica: de fato nos tornamos cômicos dela somente em oposição à necessidade. A vida política, por sua vez, torna-se superficial e perde seu caráter distintivo se ela perde a

qualidade de ‘surgir à vista’ a partir do âmbito ‘escuro’ da vida privada. Quando qualquer uma das três atividades desaparece ou perde sua forma característica, as outras perdem seu quadro de referência e sofrem uma perda (ou pelo menos, um turvamento) de suas identidades próprias.

Mas, se por um lado há um estreito entrançamento entre os conceitos, mesmo assim cada um deles mantém sua especificidade que não deve ser ignorada. A autonomia paradigmática de cada um deve-se aos seus modos distintivos de operação. O labor não pode ser executado como se fosse trabalho ou ação, já que ele existe para produzir artigos de consumo e tratá-lo como trabalho seria esperar que seus produtos se conformassem a padrões exigidos, por exemplo, de uma obra de arte. Ainda, tratar o labor como ação é procurar liberdade no reino da necessidade, uma empresa já de início condenada à morte. Similarmente o trabalho não pode ser exercido como se fosse labor, tal como o faz a sociedade moderna, pois seus produtos irão ser assim artigos de consumo e não poderão constituir um mundo propriamente dito; também não pode ser exercido como se fosse ação, pois então se tornaria num veículo de sentido, perdendo seu caráter instrumental. Finalmente, a ação não pode ser tratada como se fosse labor (*à la* Marx) nem como trabalho (como pensaram a maioria dos filósofos) já que assim a especificidade da política – sua vinculação à condição da pluralidade – não poderia ser atendida.

A relação entre tais conceitos ainda se dá na estrutura hierárquica valorativa que eles mantêm dentro da *vita activa*. Apesar de questionar a hierarquia filosófica e religiosa tradicional entre as esferas da *vita contemplativa* e *vita activa*, Arendt pensa que aquelas três atividades fundamentais da vida ativa de fato mantêm graus diferentes de dignidade – sendo o labor a mais baixa, o trabalho a intermediária e a ação a mais elevada das três atividades –, tal como a tradição grega, segundo sua leitura, de um modo geral defendia. As três atividades, assim, mantêm relações determinadas umas com as outras, permanecendo em perigo – juntamente com a vida humana – de sofrerem e serem distorcidas se alguma delas for eliminada ou praticada de um modo inapropriado.

Tradição e política

Poderíamos dizer que o ponto exemplar da deturpação da tradição para Arendt se encontra na subversão moderna deste antigo desprezo pela ‘condição animal’ da existência humana. O amor à ‘vida’ pela ‘vida’ mesma era a razão atribuída pelos senhores antigos para justificar

a escravidão: tal ou qual cidadão, em vez de ter lutado até a morte para defender sua cidade, por medo da morte, por amar demais sua vida, preferiu render armas e aceitar se subjugar ao exército inimigo. A covardia indica a falta de soberania sobre suas próprias paixões e necessidades, privando-o assim de qualquer dignidade que, como homem, possa ter. Esta conotação negativa, de fraqueza de caráter, do chamado ‘amor à vida’ (*philopsychia*) com o passar dos tempos praticamente desapareceu, e juntamente com ela também se enfraqueceu a força de muitas idéias correlatas (tais como a religiosa da superioridade da alma frente o corpo). Obviamente, a questão não é que tais mudanças de idéias tenham sido causa da queda da tradição, causa do Totalitarismo ou do que for, mas que indicam as mudanças de ânimo existentes, correlatas a diversas transformações ocorridas no seio da sociedade européia: em particular do monopólio da esfera dos negócios humanos que a ‘economia’ viria a adquirir na Modernidade.

A diferença importante aqui para com a Modernidade é que, como dito anteriormente, na estrutura social antiga existia uma forte contraposição entre as esferas privada e pública. Não que não se pudesse tratar de questões econômicas no âmbito político, mas que a ‘família’ então desempenhava um forte papel de agente de produção na sociedade greco-romana, tendo autonomia praticamente absoluta nestes tipos de decisões. O cidadão dividia sua existência em dois mundos muito distintos: na esfera privada era o governante de sua casa, que para sua administração não tem outro recurso fundamental senão o uso da força, e na esfera pública se encontra com iguais para discutir os diversos assuntos em pauta, podendo assim licitamente usar apenas persuasão e retórica. A tese de Arendt é de que tal instituição da política como baseada no discurso estava fundada eminentemente na tentativa de garantir que os acontecimentos dignos de vir a público tivessem um espaço garantido para aparecer, fornecendo deste modo uma alternativa para as suas narrativas pelos poetas e historiadores. Por isso a ‘política’ não diz respeito a algo natural ou necessário à existência humana, tampouco algo universalmente existente, mas a uma forma muito específica de coexistência inventada pelos gregos: até porque seu étimo foi e continua sendo nada mais nada menos que *pólis*, a cidade-estado grega.

A autora pensa que esta especificidade daquilo que os gregos chamavam de política foi pouco compreendida pelos filósofos, por desde Platão (talvez até de Parmênides) eles terem se posto em franca oposição à cidade, com suas relações e assuntos sempre cambiantes e incertos. Na procura pelo eterno, o reino das aparências, dos discursos e

das opiniões pouca luz oferece para poder ser contemplado: a caverna platônica é a imagem perfeita do significado dos negócios humanos para a filosofia política, nestes seus mais de dois milênios. Arendt se contrapõe a tal modo de ver a política tentando resgatar a tradição dos grandes políticos e oradores gregos, tais como Péricles, para os quais os ‘ditos e feitos’ humanos têm uma grandiosidade própria incomparável à eternidade celeste.

O exemplo paradigmático da ‘confusão’ dos âmbitos público e privado é o próprio Platão, que já não distinguia entre o trabalho (a atividade de produção, *poiésis*) e a atividade, propriamente política, da ação (*práxis*). Seu grande ímpeto contra a democracia estava nessa identificação da atividade política com o processo produtivo que, enquanto tal, tem uma meta e um meio bem delimitados: como diz seu argumento clássico contra a democracia, assim como é sensato que aquele que melhor conheça as embarcações e a arte de seu governo pilote a embarcação, também é sensato que aquele que melhor conheça a cidade e a arte de seu governo a conduza; o filósofo é, pois, este que melhor conhece a Justiça e que melhor pode administrá-la; ou ainda, assim como o médico é o terapeuta do corpo do indivíduo, o filósofo é o terapeuta da alma da cidade. Quando Platão disse isto de fato estava sendo muito polêmico e se contrapondo radicalmente ao que era a concepção ateniense corrente. (A palavra *práxis*, apesar de geralmente traduzida por ‘ação’, carrega uma riqueza semântica sem equivalentes nas línguas modernas, mas em especial a sua conotação de ‘passar por um acontecimento’, ‘participar num evento’, tem importância política fundamental. Quanto a isso é significativo o uso homérico de ‘herói’ na *Odisseia*: os heróis são heróis porque participaram da Guerra de Tróia, não tanto por terem feito isto ou aquilo em particular. Do mesmo modo, a ênfase na política está na participação na esfera pública e não no ‘fazer’ algo em especial, tampouco no ‘saber fazer’ ou no puro ‘saber’.)

O que a filosofia de um modo geral acabou negligenciando, e a Modernidade em grande medida destruiu, foi aquela estrutura complexa dentro da vida ativa – levando ao conseqüente estorvamento da ação, a mais frágil das atividades. Contudo, a negligência tradicional com relação às diferenças dentro da vida ativa devia-se ao interesse pela vida contemplativa e por todo o eterno. Na Modernidade, porém, em medida crescente com o desenrolar dos séculos, o próprio interesse pela contemplação e o que nela havia de transcendente se desvaneceu, fazendo com que a atenção se voltasse à esfera dos negócios humanos – contudo, agora completamente desestruturada e em grande medida dominada pelo labor.

Grosso modo, segundo Arendt este processo esteve intimamente ligado tanto à expropriação de boa parte da propriedade tradicional (que tinha a importante função de dar ao indivíduo um ‘lugar no mundo’ – ao contrário da nossa nova propriedade, que não passa de simples riqueza material), quanto à moderna visão de mundo sob um ponto de vista universal e extramundano, dentro do qual a antiga estrutura valorativa abriu espaço para a valorização da vida em si como o bem supremo. Com a perda de toda noção de transcendência e imortalidade resultante da secularização dos valores cristãos e do desdém pela contemplação, as atividades relativas à manutenção da vida tomaram o lugar que outrora fora dado à ação e à contemplação pelos antigos. Com isso, mesmo a distinção antiga entre a esfera privada e a pública se tornou problemática, já que a política passou a ser tomada como visando em última instância sempre a manutenção e desenvolvimento da sociedade e do bem-estar dos seus membros, levando a uma derrubada das fronteiras que distinguiam e protegiam o ‘mundo artificial humano’, da natureza bruta, do processo biológico de nossas vidas e espécie. Tal estado de coisas leva a uma completa desestruturação do mundo e de sua estabilidade, impossibilitando que seu quadro sirva de suporte estável e permanente imprescindível para a formação de uma comunidade humana.

Da alienação do mundo

No sentido político mais restrito, o mundo são as instituições e leis comuns estabelecidas para constituir a existência pública dos cidadãos. É deste seu aspecto de ‘liberdade negativa’, que limita e define os relacionamentos entre seus membros, que pode surgir a ‘liberdade positiva’ de uma existência política plena e autêntica, na qual a banalidade da procura pelos estritos interesses privados e vitais dos homens possa abrir espaço à memória e narração das grandes histórias e acontecimentos humanos.

O que aquela priorização da ‘economia’ acabou por fazer foi eclipsar as possibilidades de ação humana significativa e a perseguição de fins mais elevados que deveriam ser a preocupação própria da vida pública, levando a uma inflação da atividade de labor: tudo o que o homem faz passou a ser visto em termos de sustento de sua vida, seja na produção de bens de consumo, seja no consumo destes bens. O homem moderno vive para consumir e consome para viver; o emprego e o lazer, no sentido de labor e consumo, tornaram-se os dois grandes momentos da vida moderna. Da perspectiva da conservação da morada comum e

estável do homem, a consequência mais imediata desse privilégio moderno e contemporâneo concedido ao labor seria uma verdadeira ‘perda do mundo’, das instituições e leis comuns que possibilitam sua existência autônoma, singular e significativa.

Tal situação fez com que a própria sociedade viesse a se tornar um sujeito importante na existência pública moderna, de tal forma que Arendt – com seu discurso fenomenológico – pudesse falar de um ‘surgimento da sociedade’ na Modernidade: a subordinação do reino público da liberdade a preocupações de mera necessidade animal leva a uma funcionalização de tudo de tal modo que mesmo as antigas formas de governo, das despóticas às democráticas, passam a ser regidas por este novo, fugaz, onipresente e onipotente soberano: a sociedade. A idéia de uma ‘economia política’, doutro modo tão absurda quanto a quadratura do círculo, passa a ser bem razoável nesta situação.

Arendt vê nos regimes totalitários a condução ao extremo destes aspectos da sociedade moderna: há neles a negação radical da separação entre a esfera privada e a pública com o intuito de fazer de toda a comunidade uma grande família, onde todas as relações entre seus membros e seus atos se submetam a uma lógica estrita de funções, estruturadas em prol da satisfação do bem-estar social. Contudo, de um modo mais geral, todas as sociedades modernas – incluso a democracia norte-americana – tendem na mesma direção, de tal forma que todos puderam se chamar países de trabalhadores para trabalhadores. Neste contexto, a política tende a ser identificada com o fato de sermos ‘seres sociais’ que precisam uns dos outros para poder viver. Tudo, desta forma, limita-se a uma *administração* de recursos e necessidades que, diz Arendt, põe termo de vez à política.

Contudo, a autora longe estava de cair em algum tipo de pessimismo desconcertante. Sua ‘filosofia da história’ mesma, de que a ação dá lugar ao novo e inesperado, de que a ‘natalidade’ – o contínuo renascimento humano que sempre inicia novos atos e remodela o mundo – permite-lhe ver relances da liberdade neste mesmo processo de constituição das sociedades modernas. Exatamente nas revoluções, principalmente nos conselhos populares que despontam meio que espontaneamente nos processos revolucionários, ressurge o espaço público para o debate e exercício da liberdade.

Tanto o plano de Jefferson [de estabelecer ‘repúblicas elementares’] como as *sociétés révolutionnaires* francesas renunciaram, com uma precisão fantástica, aqueles conselhos – *soviets* e *Räte* – que haveriam de aparecer em todas as genuínas revoluções, ao longo dos séculos XIX e XX. Eles sempre surgiam como organismos espontâneos do povo, não

apenas fora do âmbito de todos os partidos políticos, como também de forma totalmente inesperada. A exemplo das propostas de Jefferson, eles foram ignorados completamente pelos estadistas, historiadores, teóricos da política e, o que é mais significativo, pela própria tradição revolucionária. [...] Eles não perceberam até que ponto o sistema de conselho os confrontava com uma forma de governo inteiramente nova, como um novo espaço para a liberdade, constituído e organizado no próprio curso da revolução. (ARENDDT, 1990, p. 199)

Já que a sua ênfase sobre a diversidade individual – a ‘pluralidade’ de seres humanos – a leva a rejeitar a concepção de Rousseau de uma vontade geral universal e a reconciliação hegel-marxiana da liberdade com a necessidade através do trabalho, Arendt defende que os diversos interesses econômicos e sociais devem ser removidos da arena política se a liberdade política é para ser reconstituída. Para a autora os conflitos sobre a ‘questão social’ (de distribuição e justiça sócio-econômica) de fato historicamente foram a grande causa da destruição da promessa de liberdade política de todas as revoluções modernas: salvo em certa medida a americana. A feliz circunstância econômica americana pré-revolucionária da inexistência de miséria excessiva fez com que a questão social não emergisse para prevenir o estabelecimento de liberdades constitucionais como barreiras ao surgimento de um Estado ou uma opinião pública onipotente. Apesar de existir pobreza, o pouco tempo de existência e a relativa afluência das ex-colônias inglesas evitaram a premência de uma miséria social ampla que pudesse levar a revolução a instituir o terror. Mas mesmo esta única bem-sucedida das modernas revoluções falhou em estabelecer instituições fortes que poderiam permitir a ‘felicidade pública’ da participação política. Na Europa as paixões deslanchadas com a pena pela miséria destruíram qualquer possibilidade de constituição da liberdade pública. A política da compaixão humana produziu partidos ideológicos voltados a servir aos interesses das massas, reduzindo deste modo a política a uma preocupação instrumental pelo bem-estar social. Na opinião de Arendt, somente delegando a questão social ao reino dos especialistas administrativos e técnicos pode um reino político ser construído no qual reinará o discurso livre de interesse, com sua perseguição da ‘felicidade pública’...

Para Arendt, revolução é um fenômeno político, e não econômico, cujo propósito é fundar a liberdade, isto é, criar uma forma de governo na qual os homens possam gozar a liberdade como um modo de vida próprio, e coletivamente determinar seus destinos. A nova sociedade pode objetivar eliminar a pobreza, mas tão quanto os homens sejam

assombrados pela necessidade, eles não procurarão a liberdade e nem sequer a exercerão. Por causa disso a necessidade deve ser vencida antes que qualquer revolução possa vingar; tal conquista é somente uma precondição da liberdade, que como tal é mais bem assegurada por meios técnicos, apolíticos. Como diz Arendt,

embora todos os registros das revoluções passadas demonstrem, sem sombra de dúvida, que todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror, e é o terror que condena as revoluções à perdição, dificilmente pode-se negar que é quase impossível evitar esse equívoco fatal, quando uma revolução irrompe sob as circunstâncias de pobreza do povo. O que sempre tem tornado tão terrivelmente tentador seguir a Revolução Francesa em sua malfadada trajetória não é apenas o fato de que a libertação da necessidade, em razão de sua premência, terá sempre prioridade sobre a edificação da liberdade, mas o fato, ainda mais importante e mais perigoso, de que o levante dos pobres contra os ricos contém um *momentum* completamente diferente e muito mais poderoso do que a rebelião dos oprimidos contra os opressores. Essa força enraivecida pode parecer quase irresistível porque vive e se nutre da necessidade da própria vida biológica. (ibid., pp. 88-89)

A crescente desfragmentação das hierarquias tradicionais implica também a própria ruína da divisão social em classes e a desregulamentação das relações entre seus membros, levando conseqüentemente ao estabelecimento da sociedade moderna enquanto sociedade de massas. O que sobra é o puro indivíduo, solto como um grão de areia, à mercê das forças e tendências sociais que neste meio podem ganhar *momentum* suficiente para varrer tudo e todos em seu caminho. Arendt defende que há nestes últimos séculos ao mesmo tempo uma libertação frente às tradições e uma homogeneização dos indivíduos, reduzidos que estão à factualidade de sua condição de ser vivo, carente e desejoso. No entanto, isto que poderia parecer o estabelecimento dos antigos ideais políticos de liberdade e igualdade significa, sobretudo, padronização de comportamento e incapacidade de ação política, de exercício da liberdade; já que a igualdade política antes significava fundamentalmente a não relação de domínio ou comando, i. é, de 'governo', entre os cidadãos para que pudessem exercer a atividade política de debate e persuasão, para que pudessem 'exercer a liberdade'.

Com a destituição da dicotomia público/privado as relações apolíticas de cumprimento de metas e realização de funções, típicas do âmbito privado, tomam o lugar do debate público e a 'função social' se

torna o âmago do Estado. Para dizê-lo mais uma vez, na esfera privada da família antiga o objetivo era dado: manter e proteger seus membros, para o qual todos deveriam exercer suas funções em prol do benefício de todos. Mas a política atendia a outro apelo: não deixar os grandes atos e palavras cair no esquecimento, mostrando assim a todos *quem* seu realizador é – ao contrário de suas necessidades e carências que apenas dizem *o quê* ele é. Entretanto, agora, no novo contexto, a igualdade passa a ser vista como a igualdade de interesses e/ou paixões, enquanto a liberdade passa a ser vista como a liberdade *da* política, como o estar livre das influências e constrangimentos que a política (na figura do Estado, seu agente) impõe, para poder perseguir livremente os interesses e paixões próprios. Por isso, uma das lutas da nova tradição revolucionária passa a ser abolir o Estado, nos entraves e regulamentos que impõe, e assim instituir uma sociedade plenamente livre de domínio.

Quanto a isto é irrelevante se a sociedade é vista modernamente como uma ‘colônia’ feita de formigas altruístas ou de abelhas egoístas (*à la* Mandeville), afinal de contas, *nem formigas nem abelhas fazem política*. Mas para Arendt isto quer dizer também: nem a bondade nem o egoísmo são virtudes políticas, como já sabia muito bem Maquiavel, apesar de não o entenderem liberais e socialistas. Nem o vício privado como virtude pública, nem a bondade natural do *Bon Sauvage* pode levar a outra coisa que não o barbarismo de um Estado de Natureza ou um Terror Revolucionário. As políticas das paixões, sejam elas a da nobre compaixão ou da torpe ganância, não libertam o homem do ‘infantilismo subjetivista’ que o impede de ascender ao reconhecimento do outro e de si mesmo como agentes republicaneamente iguais e livres. Por outro lado, mesmo os interesses, ditos objetivos, não são capazes de fundamentar uma ação política, já que, também eles, conduzem o homem pela força de sua necessidade; por isso a efetivação da política de interesses, o moderno sistema partidário, tende a reger o âmbito público através da homogeneidade dos grupos sociais. Entretanto a ação política propriamente dita não se conduz por tais motivos, mas por *princípios*, no sentido grego de *arché*, que não são quaisquer ‘explicações’, mas são, no máximo, manifestações de *quem* o agente é: ninguém escolhe seus sentimentos assim como ninguém escolhe seus interesses, ao contrário das ações e dos princípios nelas manifestos que, estes sim, podemos escolher.

Para Arendt, tanto a denúncia dos revolucionários franceses, da hipocrisia dos seus governantes por não padecerem de compaixão pelos miseráveis desta terra, quanto a tentativa de unificação dos partidos pelos revolucionários socialistas através da abolição da desigualdade social significa uma incompreensão tanto da igualdade quanto da liberdade – princípios que norteiam não só as antigas repúblicas como também o próprio espírito revolucionário moderno em seus aspectos mais positivos. A indeterminação entre a luta contra a opressão e a luta contra a miséria, segundo Arendt, foi a grande causa dos seus desembocamentos no terror e na ditadura: levados que estavam pela premência e força dos processos vitais, tão violentos e incontroláveis, os revolucionários acabaram por destruir a própria instituição da democracia com seus ineficientes e desnecessários debates e protocolos.

O CASO MARX

Então, como fica Marx neste contexto? Ele, que inegavelmente é um dos maiores teóricos da sociedade moderna, é visto por muitos como a grande referência não só da teoria, mas também da atividade política contemporânea. Arendt obviamente não o toma como seu paradigma, preferindo vê-lo em grande medida como resultado do contexto particular no qual se inseria. Mas por acaso ela o descreve como o revolucionário radical que nega profundamente a sociedade burguesa? Seria ele aquele profundo crítico que anuncia a promessa de emancipação do homem frente à sociedade autoritária, burocrática e dominadora? Nega o ‘homem burguês’ atual para voltar ao ‘homem grego’ antigo, abertamente admirado por ele próprio? Claramente Arendt não está propensa a defender tais teses. E, por mais que tente reconhecer a posição equívoca do significado do pensamento de Marx, no geral seus comentários são negativos. Tanto é que boa parte de seus comentadores quando tocam no ‘caso Marx’ são enfáticos em rechaçá-lo: eles não têm pudor em desprezar Marx...

Mas então *façamos o mesmo*: recusemos a cautela arendtiana, deixemos de lado seus ‘pedidos de permissão’, para criticar Marx sem dó nem piedade, ignorando aquela sua declaração n’A *Condição Humana*:

Neste capítulo criticarei Karl Marx – o que é lamentável numa época em que tantos escritores, que antes ganharam o seu sustento indo buscar, explícita ou tacitamente inspiração na grande riqueza das idéias e visões marxistas, decidiram tornar-se antimarxistas profissionais [...] Em situação tão delicada, posso apenas lembrar ao leitor uma declaração de

Benjamin Constant, feita quando este se viu obrigado a atacar Rousseau: [...] 'Evitarei decerto a companhia de detratores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto, desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado de sua opinião ... quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores'. (ARENDR, 2007a, p. 89)

Façamos uma caricatura de Arendt, exagerando aqui os seus comentários a Marx e simplificando o modo como ela o considerava, a fim de ter mais claramente sob a vista a acusação que permeia o seu discurso.

Já que, como já mencionamos, Arendt não pensa ser possível falar de Marx sem falar da tradição de pensamento ocidental, voltemos a Platão. Também como já foi dito, uma das teses básicas de Arendt é de que os filósofos políticos têm falhado em apreciar a estrutura autônoma e hierárquica das três atividades humanas fundamentais. Os filósofos gregos, que criaram a disciplina da filosofia política, e os pensadores cristãos que os seguiram, enalteceram a beleza e dignidade da contemplação, e viram o mundo da *práxis* como um mero meio de satisfazer as condições necessárias para a vida contemplativa, de tal modo que inevitavelmente nublaram as distinções entre as três atividades práticas fundamentais. Com isto, eles quase completamente negligenciaram a ação – até porque, ao contrário das outras duas atividades, ela introduz normalmente certo elemento de imprevisibilidade nos assuntos humanos, que a contemplação filosófica pensa ser incômodo e perturbador. Platão reduziu o reino completo da *vita activa* ao trabalho e entendeu tanto a ação quanto o labor em seus termos. Forjou até um deus trabalhador, que, longe de criar tudo a partir do nada ou ficar dando ordens a servos tal qual o deus hebraico-cristão, *trabalha* a informe matéria ordenando o mundo sob a brilhante simetria clássica das Idéias.

Os desavisados até poderiam pensar que Marx poderia ter declarado o Demiurgo um deus proletário contra o deus burguês cristão, se ele não tivesse tomado um passo ainda mais radical ao glorificar, não o trabalho, mas o próprio labor, tradicionalmente considerado a atividade humana mais baixa. Reduzindo tanto a ação quanto o trabalho ao labor, Marx, porém, não construiu uma alternativa clara à tradição e foi por isso levado a subvertê-la nos termos de suas próprias categorias. Sua empresa paradoxal inevitavelmente resultou em uma série de contradições fundamentais e flagrantes, nenhuma das quais poderia ser resolvida dentro dos quadros de seu próprio pensamento. Vejamos os absurdos nos quais caiu.

Ruminações afásicas: a abundância e o fim da política

Obviamente Marx não está sozinho nesta empreitada, pois está em grande medida apenas seguindo certas tendências da sociedade e filosofia modernas. Já em Locke temos o primeiro defensor da teoria do valor-trabalho, sendo seguido por Adam Smith e outros economistas. Todos esses, porém, reconheceram que a teoria do valor-trabalho estava sujeita a qualificações e que algumas formas de labor não produziam valor. E mais, quase todos reconheciam a distinção entre labor e trabalho, apesar de geralmente expressa com uma distinção ‘preconceituosa’ entre trabalho produtivo e improdutivo. Marx tomou tais teses de seus antecessores dando-lhes um toque inteiramente novo. Ele avançou a tese mais radical e extraordinária: de que o labor é a essência do homem. Marx *glorificou* o labor. Como diz: ‘Os homens começaram a distinguir-se dos animais quando começaram a produzir seus meios de subsistência.’ Para Arendt, isto ‘realmente é o conteúdo mesmo da definição do homem como *animal laborans*’.

Marx percebeu bem as características da produção industrial na modernidade, mas não pôde questionar toda a *idolatria* moderna do trabalho e da produtividade. Quando os defendia como os aspectos mais elevados da existência humana falava no trabalho produtivo e pensava mais propriamente no trabalho tal qual concebido por Arendt. Contudo quando tentava defini-lo, utilizava termos ligados ao labor:

Ao definir o trabalho como ‘o metabolismo do homem com a natureza’, em cujo processo ‘o material da natureza (é) adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem’, de sorte que ‘o trabalho se incorpora ao sujeito’, Marx deixou claro que estava ‘falando fisiologicamente’, e que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do eterno ciclo da vida biológica. Este ciclo é sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de consumo é o labor (ibid., pp. 110-11).

O trabalho e a procriação são vistos por Marx como as duas partes básicas do processo de fertilidade da vida, tanto do indivíduo quanto da sociedade, e, na medida em que são postos como a essência mesma da humanidade e a grande fonte de valor, levam a uma exaltação da vida por si só que escandalizaria os antigos.

[Na Antigüidade] os trabalhadores [*laborers*] eram não só aqueles que eram governados pelos livres para que estes não fossem escravizados pelas necessidades estritas da vida; eles eram, falando psicologicamente, também aqueles acusados de *philopsychia*, de amor à vida pela vida mesma. [...] Nos tempos antigos o homem livre encontrava seu herói em

Aquiles, que trocou uma vida curta pela fama eterna da grandiosidade; após o quarto século antes de Cristo o homem livre se tornou o filósofo que devotava sua vida a *theorein*, à ‘contemplanção’ de verdades eternas, ou, na Idade Média, à salvação da sua alma eterna. Na medida em que o reino político era constituído por homens livres, o labor era eliminado nele; e em todas estas instâncias, mesmo naquelas nas quais o valor da ação política era mais limitado, o labor era visto como uma atividade sem dignidade em si de qualquer modo. (ARENDDT, 2008)

A definição de Marx implica que o labor e não Deus criou o homem, que a humanidade do homem é o resultado de sua própria atividade, e que não a razão, mas o labor é sua ‘diferença específica’ – de tal forma a desafiar toda a tradição ocidental que define o homem como um *animal rationale* e vê o labor como a mais baixa das atividades humanas. Marx, como se não fosse absurdo, reduziu assim as diversas atividades humanas ao seu ‘denominador comum’ no laborar e interpretou tanto trabalho, ação e pensamento como formas de labor, argüindo com isso que o homem produz instituições sociais e sistemas filosóficos do mesmo modo que produz artigos de consumo e que o bicho-da-seda produz seda (ARENDDT, 2007a, p. 111, nota 36).

Já que Marx falou do labor para se referir tanto à produção material quanto à reprodução da espécie (um assegurando a sobrevivência individual e o outro a da espécie), vendo assim nele uma força plenamente natural, todo o trabalho pôde ser reduzido à ‘força de trabalho’ (*labor-power*). Como a noção tradicional de trabalho é uma atividade humana e implica certa medida de iniciativa e propósito, o conceito de força de trabalho consegue remover deste modo todo aspecto humano e ser analisado como uma força natural qualquer. Enquanto força natural, mesmo sendo inerente ao corpo humano, a força de trabalho é ativada por sua interação com outros corpos naturais, em sua interminável interação metabólica com a natureza. Neste mesmo sentido, Marx descreveu as ferramentas feitas pelo homem e a cooperação social como ‘forças produtivas’: uma expressão apropriadamente naturalista. As forças produtivas existem para aumentar a produtividade da força corporal natural do homem e produzir abundância – que era claramente o ideal mais alto de Marx.

Seguindo os passos da sociedade moderna, a vida para Marx é o bem supremo, a abundância a grande meta e o labor a mais alta atividade. Os objetos mundanos não são nada mais do que bens de consumo (que são meras ‘cristalizações da força de trabalho’, como ele ‘obviamente’ defende no primeiro capítulo d’*O Capital*), criados para satisfazer necessidades humanas. Como os homens de Marx são (ou

devem ser) criaturas socializadas, ‘entes genéricos’, têm todos eles um mesmo pensamento, uma mesma vontade, uma mesma opinião e um mesmo interesse: *a bendita abundância*. Sua existência é a do *animal laborans*, que existe como uma formiga no formigueiro, tendo na magnificência de sua sociedade e no seu tempo livre para gozo e descanso o seu grande orgulho. Como diz Arendt ao comentar o movimento operário:

[...] é próprio do labor agrupar os homens em turma de operários, nas quais certo número de indivíduos ‘labutam juntos como se fossem um só’, e, neste sentido, a convivência está mais presente no labor que em qualquer outra atividade. Mas esta ‘natureza coletiva do labor’, longe de estabelecer uma realidade reconhecível e identificável para cada membro da turma, exige, ao contrário, a perda efetiva de toda consciência de individualidade e identidade; e é por essa razão que todos aqueles ‘valores’ derivados do labor, além de sua função óbvia no processo vital, são inteiramente sociais e, em essência, não diferem do prazer adicional que se tem quando se come e bebe em companhia de outros. A sociabilidade que há nessas atividades, resultantes do metabolismo do corpo humano com a natureza, não se baseia em igualdade, mas em uniformidade; e, deste ponto de vista, é inegável que, ‘por natureza, o filósofo, em matéria de gênio e disposição, difere muito menos do carregador de rua que o mastim difere do galgo’. Na verdade, esta observação de Adam Smith, que Marx citava com grande prazer, ajusta-se muito melhor à sociedade de consumidores que ao agrupamento de pessoas no mercado de trocas [...]. (ibid., pp. 225-26)

A noção de ‘ser genérico’ (*Gattungswesen*) é a base da sua abolição da pluralidade humana e equalização dos homens a espécimes da espécie humana. Como a humanidade é uma espécie como outra espécie animal qualquer, tal espécie se torna o grande sujeito do processo de acumulação de riqueza, num ciclo de produção e consumo, moendo e remoendo sem descanso tal qual faz a natureza (ibid., p. 268). Marx assimila o homem à natureza e a vida humana ao processo natural cíclico.

O seu naturalismo radical fez com que o mundo aparecesse a Marx na imagem do puro devir e do movimento, e não da permanência e do ser. Para Marx, o homem é um ser consumidor que constrói o mundo somente para dismantelar e recriá-lo novamente, satisfazendo assim suas necessidades constantemente mutantes e crescentes. Nada é aceito como dado, tal como é, mas somente como um desafio e uma oportunidade para a sua destruição periódica. Tal como os seus escritos juvenis claramente atestam, a própria essência e solidez do mundo e de

seus objetos é a pura expressão da alienação. Por isso ele pretende destruir o mundo objetivo: tudo é essencialmente uma extensão do corpo do homem. Tal projeto de ‘dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem’, de afirmação do comunismo como ‘naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo’ só pode aniquilar a existência humana autêntica e fazer o mundo desaparecer na sua identificação com a natureza humana:

Na obra do jovem Marx, há vários indícios de que ele não ignorava completamente as implicações da alienação do mundo na economia capitalista. Assim, num artigo de 1842 [...], ele critica a lei contra o roubo não só porque a oposição formal entre proprietário e ladrão não leva em conta as ‘necessidades humanas’ [...] e, portanto, desumaniza os homens [...], mas também porque a própria natureza da lenha é eliminada. Uma lei que considera os homens somente como donos e proprietários considera as coisas somente como propriedades, e as propriedades somente como objetos de troca, e não como objetos de uso. [...] Contudo, essas considerações ocasionais têm papel secundário em sua obra, que permaneceu firmemente apoiada no extremo subjetivismo da era moderna. Em sua sociedade ideal, na qual os homens produziram como seres humanos, a alienação do mundo é ainda mais presente do que antes; pois, em tal sociedade, eles poderiam objetivar (*vergegenständlichen*) sua individualidade e peculiaridade para confirmar e efetivar seu verdadeiro ser: ‘Unsere produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete’ [Nossas produções seriam como muitos espelhos nos quais nossa essência resplandeceria]. (ibid., pp. 266-7, nota 4)

Arendt, ao contrário, pretende compreender o que há de *distintivamente* humano nesta existência, por isso ressalta – entre as suas várias dicotomias conceituais – a contraposição entre mundo e natureza, encontrando num lado a pura objetividade e permanência e noutro a pura fluidez. A destruição da identidade distintamente humana que Marx promove é evidente na sua defesa da sociedade comunista, na qual homens gastam parte de suas vidas laborando e o resto em atividades tais como pescar, pintar, crítica literária e trabalho artístico, que são realmente *hobbies* privados (ibid., pp. 138 ss.). Nem seus labores nem seus *hobbies* são distintamente humanos, não tendo assim a capacidade de libertar o homem da infantilidade de sua subjetividade. O labor pode produzir somente objetos consumíveis e os *hobbies*, somente prazeres privados. Nenhum pode criar um mundo, um lugar humano habitável publicamente compartilhado que dure mais que seus habitantes, preserve

suas realizações e dê a eles um senso de estabilidade, permanência e continuidade histórica.

Em última análise, a sociedade comunista de Marx não é uma comunidade genuína, mas um agregado de ‘homens-espécie’, um agregado de espécimes ruminantes, socialmente homogêneos afasicamente consumindo metas sociais comuns, não se distinguindo por nada mais edificante que seus próprios *hobbies* (já que a diversidade de interesses já há muito teria sido abolida).

Por causa da sua ‘filosofia do labor’, Marx é incapaz de apreciar não somente a objetividade do mundo, mas também, como se já não fosse pouco, as atividades da política, da revolução e da história – supostamente os grandes temas e contribuições de seu pensamento.

Temeridades da História

A tentativa de rompimento com a tradição feita por Marx consistia na elevação da práxis ao lugar que a contemplação tradicionalmente possuía. Segundo Arendt, esta insatisfação com a *theoria* Marx compartilhava com boa parte dos modernos, e tem sua mais profunda origem no impulso moderno de questionar a verdade tradicional como *revelação*. Há por um lado uma profunda dúvida sobre os antigos modos de conhecimento e, por outro, uma elevação da atividade não-contemplativa na avaliação dos homens: tanto Descartes quanto Vico expressaram muito bem a idéia de que só podemos compreender verdadeiramente aquilo que nós mesmos fazemos. Hegel foi um dos poucos a tentar superar tal ‘ceticismo’ por meio da tese de que a ‘verdade’ (tradicional: universal e eterna) se revela na História, não exatamente para os indivíduos que a fazem, mas para o filósofo que com seu olhar retrospectivo percebe seu sentido. Assim, política, história e filosofia em Hegel andam juntas (ou quase, já que a filosofia sempre chega um pouco atrasada). Porém, para Hegel o interesse do filósofo pela História e pela política ainda é teórico. Marx é que rejeitará o olhar retrospectivo da Coruja de Minerva para colocar definitivamente a ‘ação’ no topo das aptidões humanas: não basta interpretar, é preciso transformar, que, aliás, é a essência própria do homem.

Marx tirou de Hegel a concepção da História como processo, na qual tudo o que ocorre deve ser compreendido na unidade do desenvolvimento – agora não mais o desenvolvimento da liberdade do Espírito, mas o da luta de classes. A diferença, como dito antes, reside no sentido prospectivo e prático da História tal qual vista por Marx, de tal forma que o que a política e a ação marxistas deveriam realizar era

exatamente o auxílio deste processo. Pressuposto está, segundo Arendt, a idéia de que a ação se confunde com a fabricação, com o trabalho. Quem primeiro fez esta identificação foi Platão, ao retirar das atividades privadas a idéia de que a política seria a realização de uma 'idéia' (*eidos*) e que, desta forma, os que a conheciam deveriam mandar, enquanto os outros obedecer. A tese é que há uma meta a ser atingida por meio da intervenção humana, que, enquanto transformação, é sempre um ato de violência para com o existente. Marx percebeu claramente tal aspecto declarando que 'a violência é a parteira da História'. Neste sentido, para Marx o *produto* da 'ação' humana, e da História, é a sociedade ideal.

Tal tese tem conseqüências desastrosas, pois faz da necessidade futura o objetivo da política presente, identificando a liberdade com a necessidade. Ainda mais, a proposta de Marx encontra sentido não em feitos únicos, mas em tendências históricas, e julga ações políticas instrumentalmente em vez de em termos de princípios de caráter e políticos. Assim para Marx a tarefa do historiador é construir modelos de ação para que o 'operário político' realize na prática. Tal visão destrói tanto a política quanto a história, pois reduz o discurso político a disputas sobre as conseqüências corretas das leis e modelos históricos e substitui o processo criativo do argumento político por deduções rigorosas. Conseqüentemente, ela distorce a história também: já que a história tem um padrão que deve ser plenamente realizável, Marx é levado a argumentar que um paraíso pode ser estabelecido sobre a Terra e que a história pode ser usada para pôr um fim nela mesma. Ainda mais, já que a realização de um padrão é tudo o que importa, o passado tem, no melhor dos casos, um valor meramente instrumental. Como as ações políticas passadas visaram apenas à execução de objetivos realizados, desta forma elas dificilmente têm qualquer valor para sua rememoração – do mesmo modo que os *fatos* históricos podem igualmente ser olvidados ou forçosamente 'reinterpretados'. A visão que Marx tem da história a torna sem sentido e fútil.

[O processo da história] é incapaz de garantir ao homem qualquer espécie de imortalidade, porque cancela e destitui de importância o que quer que tenha vindo antes: na sociedade sem classes o melhor que a humanidade pode fazer com a história é esquecer todo episódio infeliz cujo único propósito era abolir a si próprio. Não pode tampouco atribuir sentido a ocorrências particulares, pois todas se dissolveram em meios cujo sentido termina no momento em que o produto final é acabado: eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que

martelo e pregos em relação à mesa concluída. (ARENDT, 2007b, p. 115)

Para Arendt, ao contrário, a política é uma atividade na qual os homens coletivamente assumem o controle de seus destinos e reformam o mundo. Ao agir e iniciar novos processos, eles experimentam a liberdade, desvelam suas identidades individuais e únicas e dão às suas vidas e ao mundo um sentido. A política é assim uma arena de discurso e ação, de palavras nobres e grandes feitos. Como tal, ela só pode ser compreendida em termos de categorias como liberdade, individualidade, discurso, ação, princípio e mundo. Marx falha em enxergar isto, já que ele assimila o homem à natureza e faz do processo vital o centro da vida social, reduzindo conseqüentemente a liberdade à necessidade e a política à economia. Para Marx os homens são motivados somente por interesses materiais, que são uniformemente compartilhados por grupos sociais: conseqüentemente, é levado a fazer das classes, e não dos indivíduos, os principais agentes da vida política. Ainda mais, já que abundância é o ideal mais alto do proletariado, suas ações políticas não são motivadas por princípios, mas por um desejo de remover os obstáculos humanos ao pleno desenvolvimento das forças produtivas.

Já que Marx toma o interesse material como a mola da ação humana, ele é incapaz de ver a importância do argumento e da discussão. Para ele as idéias e os discursos são meras racionalizações ideológicas e não merecem ser levados a sério; por isso o proletariado acaba não tendo nenhum outro meio de ação a não ser a violência, que tradicionalmente era considerada o último recurso da vida política e um símbolo claro da natureza animal do homem.

Ser a violência a parteira da História significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções. Unicamente nestes períodos violentos a História mostra sua autêntica face e dissipa a névoa de mera conversa ideológica e hipócrita. Novamente, o desafio à tradição é evidente. A violência é, tradicionalmente, a *ultima ratio* nas relações entre nações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania. [...] Para Marx, pelo contrário, a violência, ou antes, a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo; o Estado é o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência. (ibid., p. 49)

A violência não só derruba a burguesia, como também prepara o proletariado para uma nova sociedade. Mas, assim como Marx não

compreende adequadamente a natureza da atividade política e sua relação com o reino da necessidade, também não compreende a natureza da revolução. A pobreza tem uma urgência premente em sua necessidade e é impaciente com os processos lentos característicos do debate e da discussão políticos. E como para Arendt sua eliminação é uma tarefa técnica, uma revolução motivada por tais considerações acaba sendo forçada a deixar o meramente técnico e administrativo acima das considerações políticas cruciais da organização do espaço público e da criação das instituições democráticas e participativas. Marx comete a mesma falha dos revolucionários franceses, já que para ele uma revolução é um meio de resolver a pobreza e criar abundância.

Apesar do jovem Marx ter tendido a definir a pobreza em termos políticos, como resultado da exploração e opressão pela classe dominante, o velho Marx fez da pobreza e da opressão produtos das

leis implacáveis da necessidade histórica, agindo por trás de cada violência, cada transgressão e cada violação. E uma vez que ele, ao contrário de seus predecessores da Idade Moderna, mas muito à semelhança de seus mestres da Antigüidade, equiparava a necessidade aos impulsos compulsivos do processo vital, acabou por enfatizar, mais do que qualquer outro, a doutrina politicamente mais perniciosa da Idade Moderna, ou seja, que a vida é o bem maior, e que o processo vital da sociedade é o próprio centro do esforço humano. Desta forma, o papel da revolução não seria mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância. A abundância, e não a liberdade, tornara-se agora o objetivo da revolução. (ARENDDT, 1990, p. 51)

A revolução se dá *por causa do* reino da necessidade, se dá *no* reino da necessidade, se dá *pelo* reino da necessidade e *para* o reino da necessidade. Ela é um evento natural que explode com força irresistível desde os recantos ocultos do processo vital humano e varre todos os obstáculos legais e políticos em seu caminho. Poder-se-ia tentar defender Marx argumentando que a Revolução Russa teria pervertido os seus objetivos mais profundos (que seria o de criar um mundo verdadeiramente livre), mas o problema é que já segundo a sua concepção de uma sociedade comunista não há, e nem sequer pode haver, as condições necessárias para a liberdade: a sociedade de Marx é dominada por um único interesse dominante (a abundância material), e assim suas preocupações centrais são necessariamente administrativas em vez de políticas. Por isso, a gerência da sociedade comunista de Marx deve ser deixada para administradores periodicamente eleitos e

revogáveis. Não há por que os seus homens comunistas se importarem de qualquer modo com a liberdade: seus grandes interesses são cumprir com suas cotas de tempo de trabalho (labor) socialmente necessário e gozar com seus *hobbies* privados.

Marx pensa estar voltando à sociedade antiga com sua veneração do lazer, mas não percebe quão distante está tal conceito dos antigos ideais de *skholé/otium* (ARENDDT, 2007a, p. 144). Ainda mais, longe de ser generalizada pela sociedade antiga, a idéia do ócio era relativamente enfatizada pelos filósofos, que se mantinham ausentes da política por seus conflitos com a *pólis*. Viver uma vida fora da *pólis* era viver uma vida privada: privada de sua parte comum e pública, no isolamento. A defesa do ócio era a defesa de uma vida dedicada a algo mais elevado que os negócios humanos, inclusive a política – no caso dos filósofos, a contemplação. Entretanto, Marx usa tal idéia no sentido moderno, como isenção do labor, promulgando assim o lazer e os *hobbies* como as atividades mais elevadas. Em sua obra, a possibilidade última de tais atividades se funda em certas características da modernidade, exaltadas por Marx: não só o fim do labor (em sua ‘penosidade’) resultante do desenvolvimento tecnológico; mas também do Estado e da política com a administração burocrática e do estabelecimento da ‘igualdade moderna’, resultante da padronização do comportamento dos indivíduos, amplamente assentada no processo de isolamento do *animal laborans* causado pela falta de um espaço público para atuar. A ‘igualdade antiga’, pelo contrário, era promovida pela separação entre o ambiente público e privado, que permitia a cada um mostrar quem era pelos seus feitos e palavras.

De um modo geral, o que subjaz a toda obra de Marx são três contestações à tradição: ‘o trabalho criou o homem’ (e não Deus), e é, portanto sua mais fundamental essência; ‘a violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova’, sendo não o discurso e a razão, mas a violência o mecanismo de desenvolvimento dos povos e da História; ‘os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo’, significando uma verdadeira realização da filosofia no mundo, e sua conseqüente abolição enquanto atividade específica. Arendt vê na realização da utopia marxista, então, o paradoxo crucial de suas teorias:

Essas três afirmações são cunhadas em termos tradicionais, os quais, entretanto, elas extravasam; são formuladas como paradoxos e intentam chocar-nos. São na verdade mais paradoxais ainda, e conduziram Marx a dificuldades maiores do que ele mesmo antecipara. Cada uma delas contém uma contradição fundamental que permaneceu insolúvel em seus

próprios termos. Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, ‘o trabalho for abolido’, no ‘reino da liberdade’, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parteira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará? (ARENDDT, 2007b, p. 51)

Todas essas contradições são frutos do limite de sua rejeição da tradição. Pois apesar de ter reagido contra a hierarquia tradicional, manteve o aspecto crucial de toda filosofia política convencional: não aboliu o conflito platônico entre o pensamento e a ação, repetindo o gesto filosófico da procura pela Verdade no isolamento do diálogo consigo mesmo, para então querer reformar a realidade a partir da ‘Idéia’ encontrada.

Marx aceita e reafirma assim os fins e valores do *animal laborans* e não pode nem imaginar, muito menos criticar, a inadequação e futilidade da vida devotada à mera abundância material: isto é evidente pelo fato de que a sociedade comunista de Marx se diferenciou pouco da sociedade como ela já existe. Ela apenas reafirma os aspectos e tendências modernas de eliminar a pobreza, facilitar a vida e aumentar o tempo livre, mas não transcende de qualquer forma o estado de coisas presente.

A sociedade de Marx, sem classes e sem estado, não é utópica. À parte o fato de que os eventos modernos mostram tendência inconfundível no sentido de abolir distinções de classe na sociedade e de substituir o governo por aquela ‘administração das coisas’ que, segundo Engels, seria a característica da sociedade socialista, estes ideais, no próprio Marx, vazavam-se obviamente na democracia ateniense, com a exceção de que, na sociedade comunista, os privilégios dos cidadãos livres seriam estendidos a todos. (ARENDDT, 2007a, p. 143)

É uma espécie de visão pragmatista e instrumental do pensamento de Marx que explica seu desejo de realizar a filosofia na prática. Hegel já abriu o caminho ao tornar a filosofia em seu sentido metafísico antigo numa filosofia da história. Marx levou este processo adiante e tornou a filosofia da história de Hegel numa filosofia historicista da política, desta forma não só perdendo o sentido da política e da história,

mas também distorcendo a consciência filosófica mesma e privando o pensamento de sua capacidade de surgir acima do clamor do 'mundo da necessidade' e experienciar a mais sublime beleza da eternidade.

Sobre Hegel em Marx

Muito contrariamente a Arendt, cuja coerência sobressaliente torna seus textos de uma unidade irretocável (apesar de nenhum de seus escritos poder ser dito um sistema pleno em si mesmo), em Marx as transformações internas pelas quais passa sua obra acabam inevitavelmente por dominar os esforços de compreensão do leitor, de modo que a dificuldade para se poder dizer afinal de contas o que muda e o que permanece entre seus textos da juventude e da maturidade se torne deveras um dos problemas fundamentais a serem abordados por qualquer comentário. Não que não possa haver – ou mesmo que não haja – uma unidade fundamental em sua obra, mas que ela absolutamente não é imediatamente clara e distinta a ponto de poder ser dita sem controvérsia ou parcialidade. Isto faz com que Marx se torne um daqueles pensadores nos quais o esforço hermenêutico seja urgente e incontornável.

Tal complexidade textual não se deu à toa, pois a existência (politicamente) engajada e em franca disputa com o ambiente europeu prevalecente o fez lutar, acima de tudo, consigo mesmo, com sua herança filosófica alemã, para poder encontrar exatamente o âmbito próprio de disputa no qual deveria combater. Por isto, nesta procura pela expressão adequada daquele ‘quê’, daquele *a favor* e daquele *contra* os quais Marx deveria se posicionar, todo o comentário que não lide adequadamente com estas transformações pelas quais passa a sua obra, ao misturar e confundir a diversidade de textos e teses em suas diferentes épocas, falando *do* Marx imediatamente como um todo, peca profundamente. Por isso, traçar este trajeto percorrido, da juventude à maturidade, notando o evanescente e o permanente, faz-se necessário em qualquer exposição abrangente sua.

É exatamente isto que faremos neste capítulo, procurando ressaltar os aspectos filosóficos – o que significa: hegelianos – tanto em sua obra juvenil quanto na madura. Contudo, é verdade que, a rigor, mesmo tal ênfase filosófica não vai ao ponto próprio de Marx por não lidar plenamente com suas análises sócio-econômicas, que são o verdadeiro âmagô motor de seus textos. Todavia a ênfase aqui dada se justifica por a crítica arendtiana ser fundamentalmente filosófica (relativa à ‘essência’ da política, da condição humana etc.), exigindo uma resposta de quilate equivalente. Por isso, seguiremos o vínculo hegeliano em Marx de modo a preparar terreno à sua avaliação.

Mas então eis a questão: é Marx um hegeliano? Esta de fato é uma (se não *a*) questão fundamental com a qual toda discussão filosófica sobre Marx deve lidar. É hegeliano? Com relação a quê? Como? Sempre? Na juventude? Na maturidade? Nas suas análises das revoluções e eventos históricos particulares? Nos seus escritos mais políticos? Nos mais polêmicos? Nos mais profundamente teóricos? Nos mais econômicos? Enfim, a questão é por demais complexa e envolve todo o conjunto de sua obra. Respondê-la significa já mesmo interpretar globalmente seus escritos e descrever qual seria, afinal de contas, a posição filosófica marxiana. Eis aí então uma boa chave de leitura para a sua compreensão.

Mas só de Marx? E os outros anti-hegelianismos tão numerosos dos séculos XIX e XX? A obra de Hegel é tão complexa que não só Marx, como também Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Derrida e todos os ditos pós-modernos bem que poderiam ser compreendidos a partir de seus posicionamentos frente a Hegel. O marco que o filósofo especulativo representa na filosofia é tão grande que se justifica dizer com Žižek:

Michel Foucault certa vez propôs que a filosofia como tal deveria ser rotulada como ‘antiplatonismo’. Todos os filósofos, começando com Aristóteles, definiram seus projetos através dos seus distanciamentos de Platão, precisamente porque Platão foi o pensador cuja empreitada definiu o campo da filosofia. Do mesmo modo, poderíamos dizer que o que define a filosofia nos dois últimos séculos é a sua dissociação a Hegel, o monstro encarnado do ‘panlogicismo’ (a mediação dialética total da realidade, a dissolução completa da realidade no automovimento da Idéia). Contra este ‘monstro’, várias tentativas afirmaram que há, supostamente, algum elemento que escapa a mediação do conceito, um gesto que já é discernível nas três grandes inversões pós-hegelianas que se opuseram ao absolutismo da Idéia em nome do abismo irracional da Vontade (Schelling), do paradoxo da existência individual (Kierkegaard) e dos processos produtivos da vida (Marx). (ŽIŽEK, 2008)

É possível que haja certo exagero nesta posição; mas de qualquer forma tal estratégia de leitura em muitos casos seria relativamente frutífera, possibilitando uma descrição mais ou menos compreensiva dos diversos filósofos pós-hegelianos. De qualquer modo, Marx é o filósofo no qual esta questão mais explicitamente aparece, por isso tomaremos aqui a presença de aspectos hegelianos em dois momentos bem distintos de sua obra a fim de expor os posicionamentos filosóficos do autor. Como modelo do usualmente chamado jovem Marx, apresentaremos a teoria da alienação presente nos *Manuscritos de Paris*, com toda sua

antropologia humanista do trabalho. No extremo oposto, tomaremos *O Capital* e sua aparente irrelevância filosófica, indicando o modo como a sua vinculação a Hegel consegue se transformar drasticamente.

DA VERDADE E DA SUBSTÂNCIA; OU HEGEL COMO UM DOS NOMES-DO-PAI

Entretanto quem seria este tal de Hegel? É aquele da Totalidade? Do Saber Absoluto? Do Espírito Absoluto? Da Razão? Sim, também. Mas não só. As descrições que se limitam a tais pontos da filosofia hegeliana não conseguem fazer justiça à complexidade da sua obra (quando sequer a tais pontos simplesmente) e por isso não percebem que as heranças hegelianas nos filósofos posteriores são bem mais complexas. Por isso, pretendo levantar aqui alguns outros aspectos, talvez mais fundamentais, da filosofia hegeliana pertinentes à obra de Marx. Para tal, é de valia começar com a descrição e contextualização que Hannah Arendt faz dos pensadores modernos (cf. os ensaios *A Tradição e a Época Moderna* e *O Conceito de História* em ARENDT, 2007), e em particular do próprio Hegel.

Há na modernidade, segundo a interpretação arendtiana, uma profunda insatisfação com a antiga *theoria*, tendo por origem o impulso moderno de questionar o aspecto básico da verdade tradicional: o fato de ser ‘revelação’. Segundo a autora, isto está altamente vinculado ao surgimento da ciência moderna e seu deslocamento da posição central da Terra para o Sol através do telescópio, isto é, de um instrumento, de um produto do ‘trabalho de suas mãos’, e não da sua sensibilidade ou razão. De um modo geral há uma profunda dúvida sobre os antigos modos de conhecimento. Por outro, a ‘ação’ (no nosso sentido usual, largo, de um fazer qualquer) elevou-se na avaliação dos homens: Descartes e Vico expressaram muito bem a idéia de que só podemos compreender verdadeiramente aquilo que nós mesmos fazemos. Por isso, boa parte das filosofias modernas passou a se limitar à introspecção. Houve apenas algumas poucas tentativas de superar este ceticismo, sendo Hegel o seu maior propositor. Com a tese de que a verdade se revela na história, não exatamente para os indivíduos dela participantes, mas para o filósofo que por meio do seu olhar retrospectivo percebe seu sentido, Hegel pôde reunir a tradicional verdade revelada, universal e eterna, com a moderna convicção de que só podemos compreender verdadeiramente o que nós mesmos criamos: afinal, o Espírito Absoluto não se revela propriamente noutro lugar que não na esfera dos negócios humanos. Assim, política, história e filosofia

em Hegel andam juntas (ou quase, já que a filosofia sempre chega meio atrasada...). Entretanto, em geral os modernos enfatizaram o papel ativo/criativo nesta relação entre sujeito cognoscente e a realidade. Quer dizer, grosso modo, os modernos defenderam que nós ‘fazemos’ a verdade – de um modo ou de outro, seja através da estrutura da nossa consciência, da linguagem, do contexto sócio-histórico, da perspectiva adotada ou de qualquer outro *meio*.

Indo um pouco além de Arendt, podemos dizer ainda que tal idéia da atividade de formação da verdade está em sintonia com certa ênfase moderna na *atividade* em geral. No caso específico de Hegel, isto se reflete em todo seu sistema ontológico, com sua complexa relação entre ‘subjetividade’ e ‘objetividade’ (já expressa no lema da ‘substância enquanto sujeito’). Há no filósofo a defesa de certa atividade pura e simples como a realidade ontológica mais fundamental. Um aspecto importante desta tese se dá na sua contraposição ao conceito aristotélico do *hypokeimenon*, isto é, do sujeito subjacente. A idéia é de que não há aquele indivíduo simples defendido por Aristóteles existente em todo o devir e dependências visíveis, ao qual possamos atribuir uma unidade básica que garanta a identidade da coisa particular: o devir ele mesmo é o realmente real, o que há é mais fundamentalmente o ‘rio heraclítico’. Contudo, quando Hegel e alguns dos filósofos posteriores negam a existência de qualquer individualidade básica (e o seu correlato princípio de individuação), para defender certa atividade como a realidade mais fundamental, ficam com o problema de ter de responder: ‘atividade? mas que atividade? atividade de quem? atividade de quê?’ Acabam por isso tendo de estabelecer certo novo ‘sujeito’ (universal, se não subjacente), no lugar das coisas imediatas aparentemente estáveis, determinadas e individualizáveis. Neste sentido, o Espírito Absoluto de Hegel procurou negar o que havia de fixo e plácido no *Deus sive Natura* de Espinosa para se estabelecer como o protótipo das respostas dos filósofos oitocentistas posteriores: afinal de contas ele é tudo e nada ao mesmo tempo, é puro devir e facticidade, uno e múltiplo, ato e potência, liberdade e necessidade; ele é a substância que não é substância e o sujeito que não é sujeito. Hegel foi quem mais enfatizou esta idéia da pura atividade como fundamento ontológico do mundo. Marx, Schopenhauer e Nietzsche (para citar três exemplos), no seu rastro, adotaram e desenvolveram aos seus modos esta mesma tese: esta ‘atividade fundamental’ aparece muitas vezes nos seus textos como ‘trabalho’, ‘vontade’, ‘vida’, ‘poder’, ‘vontade de poder’ etc.

Aqui estou simplificando as posições dos autores; mas espero que não demasiadamente: afinal de contas, mesmo que alguns estudiosos de

Marx e de Nietzsche (Althusser e Deleuze, respectivamente) façam força para vinculá-los ambos diretamente a Espinosa, pulando Hegel, é neste que iremos encontrar plenamente desenvolvido tal entrelaçamento entre substância do mundo, atividade, história e certas outras teses hegelianas que, vira e mexe, dão o ar da sua graça nestes pensadores posteriores. Mesmo no caso de Nietzsche Hegel é uma pedra no meio do caminho demasiadamente grande para ser saltada: afinal de contas, não estão as três ‘figuras’ nietzschianas fundamentais do senhor, do escravo e do *Übermensch* relacionadas num movimento dialético? Quer dizer, o senhor como o momento inicial, ativo e afirmativo; o escravo como negação do senhor, que se volta sobre si mesmo permanecendo no quadro efetivo da relação traumática de subordinação e repressão; e o terceiro momento, da negação da negação, que *suspende* os estágios anteriores, tanto retornando ao momento inicial quanto o transfigurando. Não é o *Übermensch* a ‘besta louca’ que se sabe enquanto tal? Ou ainda, por outro lado, não podemos ver no Conceito Absoluto hegeliano o equivalente da ‘perspectiva’ nietzschiana? Quer dizer, usualmente se pensa que Hegel termina a *Fenomenologia do Espírito* desfazendo todas as suas figuras na homogeneidade do Saber Absoluto; o que em parte é verdade. Mas o oposto também vale: afinal de contas, o que nenhuma das diversas figuras no trajeto notava é que ela era apenas mais uma das diversas figuras possíveis, sendo somente no momento final do trajeto quando se percebe a *diversidade* das figuras enquanto tal – e que nenhuma é essencialmente ‘falsa’. O movimento indicado pelo Conceito Absoluto é pura e simplesmente o movimento de *diferenciação* das figuras elas mesmas. Portanto, se podemos dizer que Hegel termina a *Fenomenologia* afirmando a pura unidade de tudo, podemos igualmente dizer que Hegel termina afirmando a pura diferença de tudo. Há aí um paradoxo também presente no perspectivismo nietzschiano, e em todo relativismo: a afirmação de que ‘toda verdade é relativa (a uma perspectiva ou momento)’ deve valer universalmente (para todas as perspectivas ou momentos), por isso tal afirmação não pode ser relativa (a uma perspectiva ou momento particular). A principal diferença entre Nietzsche e Hegel quanto a isso está em que o primeiro utiliza uma metáfora puramente espacial (no perspectivismo os diversos pontos de vista coexistem lado a lado num mesmo momento), enquanto o outro usa uma metáfora espaço-temporal (a jornada percorrida até o reconhecimento de que ‘o caminho para a ciência já é a própria ciência’; o caminho realizado até a descoberta de que a verdade desde sempre esteve presente).

Mas, de fato, se há heranças (em geral inconscientes), há também significativas rejeições e reprovações, principalmente no que veio a ser ordinariamente reconhecido como a filosofia hegeliana. A principal destas rejeições é, claro, a rejeição da fantasia hegeliana da Razão, desta interpretação que Hegel faz do antigo *lógos* como a plena identificação do discurso e do ser, do fenômeno e da essência, do sujeito e da substância, da necessidade e da liberdade, da finitude e da infinitude etc. A Razão é a tentativa hegeliana de superar o moderno abismo entre o reino da consciência e o reino das coisas, expresso nos típicos ceticismos e introspecções modernos. Enquanto tal, a proposta hegeliana não vingou, prevalecendo a desconfiança com relação à esfera do discurso e da consciência já nos filósofos imediatamente posteriores. Há um grande ímpeto para mostrar que há algo por debaixo do discurso; para mostrar que o que é racional não é real, que o que é real não é racional.

Contudo, a abjuração expressa destes filósofos à Razão hegeliana em grande medida apenas abriu espaço para que seus próprios absolutos e fantasias tomassem seu lugar. O apelo saudoso a uma Fé (Kierkegaard), uma Vontade (Schopenhauer), um Trabalho (Marx), uma Força (Nietzsche) etc. (vulgarmente obliterado(a) por causa de um ‘grande Outro’ dominante qualquer – em geral identificado com uma Razão peculiar: científica, representadora, repressora, econômica etc.) é indício da função estrutural adquirida por Hegel como o pai de todos e representante último da Tradição. As injúrias de Schopenhauer bem que mostram tal estado de infelicidade, que nem deixa ignorar Hegel, tampouco o aceitar como tal.

Como quer que seja, o que vamos fazer aqui é mostrar o caminho percorrido especificamente por Marx no seu anti-hegelianismo hegeliano, entre a sua juventude revoltosa e a maturidade ‘respeitosa’. A utilização que Marx faz da *Lógica* hegeliana n’*O Capital*, como pretendo indicar, significa uma reapropriação consciente e intencional da filosofia hegeliana, bem diferente daquela presente na sua juventude.

O ANTI-HEGELIANISMO HEGELIANO DA JUVENTUDE

Os ditos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (também conhecidos como *Manuscritos de Paris* ou *Manuscritos de 1844*) representam uma das primeiras tentativas marxianas de estabelecer um posicionamento próprio e autônomo com relação às suas heranças hegelianas e feuerbachianas. Nestes vários cadernos redigidos durante seu exílio em

Paris, Marx está iniciando seu longo e penoso relacionamento com a então chamada economia nacional (economia política), tentando confrontá-la por meio do apelo à noção de alienação. Algo que chama a atenção nestes textos é o forte humanismo presente no seu conceito de trabalho, adotado como forma de se contrapor ao discurso da economia clássica, que, pode-se dizer, mantém de forma implícita uma visão do homem e da sociedade, da subjetividade e da intersubjetividade. A antropologia formulada nestes manuscritos por Marx é em grande medida uma resposta à antropologia subjacente ao próprio discurso econômico – do homem como portador de necessidades/interesses e da sociedade como o local de encontro de tais interesses, isto é, da sociedade como aquele grande mercado chamado ‘sociedade civil’. Em textos posteriores o conceito de alienação ficará em segundo plano, abrindo espaço para as noções de ideologia, luta de classes e outras freqüentemente associadas ao marxismo. Contudo, mesmo não estando ainda formulado o arcabouço teórico marxista, estes vários ensaios apresentam já o ímpeto dos posicionamentos de Marx e o seu relacionamento complexo para com Hegel.

Pois bem, comecemos a exposição com uma citação:

Lancemo-nos agora para além do nível da economia nacional, e procuremos responder a duas perguntas a partir do desenvolvimento realizado até aqui, [e isso] quase com as palavras do economista nacional:

Que significado tem, no desenvolvimento da humanidade, esta redução da maior parte dela ao trabalho abstrato?

Que erro cometem os reformadores en détail, que ou desejam *eleva*r o salário e por este meio melhorar a situação da classe trabalhadora, ou consideram (como Proudhon) a *igualdade* do salário como o objetivo da revolução social? (MARX, 2006, p. 30)

Este pequeno trecho sintetiza bem o esforço de Marx nos seus *Manuscritos*, marcando de forma clara a sua necessidade de diálogo e contraposição à chamada economia nacional.

Qual o problema da economia nacional? Resposta:

A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo material da propriedade privada, que passa, na realidade, por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela. (ibid., p. 79)

Ao não perceber o fundamento da propriedade privada, os economistas se tornam incapazes de explicar características típicas do capitalismo, tendendo a generalizá-las a toda a humanidade ao formular

supostas leis naturais e/ou axiomáticas. Quer dizer, as leis particulares da sociedade capitalista aparecem como as leis fundamentais da economia. Por isso, o que se faz mais necessário é uma análise desta ‘essência da propriedade privada’ e de seu desenvolvimento necessário nos fenômenos derivados de ganância, concorrência, conflitos de interesses etc. que são usualmente mais reconhecidos.

Como inicia Marx esta análise? Pretensamente, não a partir de uma situação ideal perdida num passado remoto, mas de uma constatação da situação presente: a degradação do trabalhador no processo de trabalho. A sociedade moderna vive a situação paradoxal da máxima produção de riqueza juntamente com a máxima produção de miséria. O trabalhador, enquanto o agente fundamental na produção (e por isso seu maior responsável), parece se atrofiar com a produção mesma (ou também, o que dá no mesmo: ter, cada vez mais, mais necessidades sem possibilidades de satisfação). Longe de parecer ser a afirmação e realização própria do trabalhador, o trabalho aparenta ser uma espécie de automutilação que pouco diz respeito a qualquer particularidade efetiva sua. Se, como tinha dito Espinosa, cada coisa enquanto é em si se esforça em perseverar em seu ser, como pode o trabalho aparecer como a negação do próprio trabalhador? Não faria ele parte deste esforço por perseverar em seu ser? Não seria uma própria *expressão* do seu ser? Não surge no/do trabalhador enquanto ‘em si’? Não corresponde à natureza daquele que trabalha? Não é a satisfação/realização de necessidades próprias? O que é o trabalho? E qual sua importância para a compreensão da sociedade presente?

Comecemos pela última pergunta, que tem uma resposta tão simples quanto fundamental, e evita a impressão de estarmos desviando a atenção da pergunta banal pelo que seja o capitalismo:

O que é o capital?

Uma certa quantidade de *trabalho armazenado* e posto de reserva.
Smith, t. II, p. 312.

Capital é *trabalho armazenado*. (ibid., p. 40)

Sendo assim, não é possível compreender o capital, nem conseqüentemente o capitalismo, sem compreender o trabalho.

Mas qual a resposta de Marx quanto ao que seja o trabalho? Sua resposta é dupla, pois o próprio trabalho se lhe aparece como uma atividade dupla. Por um lado, como tudo o mais (e seria normal de se esperar), o trabalho é algo uno e específico, possui uma forma própria, um conceito ou idéia que o identifica; contudo, para além desta sua

forma básica, apropriada, há também uma forma ‘extraviada’,¹ que surge em determinado momento e tem de ser reparada. O jovem Marx vê na situação da moderna sociedade, com todos seus conflitos e contradições, o extravio do trabalho de si mesmo. Esta negação do trabalhador, visível em sua miséria, no fundo é a negação do trabalho, ou melhor, é o próprio trabalho que se nega. A dialética hegeliana, com seu contínuo processo de ‘exteriorização’ (*Entäußerung*) e ‘suspensão’ (*Aufhebung*), aparece ao jovem Marx como chave para a compreensão da situação da sociedade de seu tempo; sendo somente com seu auxílio que esta ‘realidade’ capitalista poderia ser compreendida.

Mas então o que é o trabalho, este trabalho ‘apropriado’, não-extraviado? Um dos poucos parágrafos elogiosos a Hegel indica-nos a resposta:

A grandeza da ‘*Fenomenologia*’ hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização (*Entäußerung*) e supra-sunção (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*. O comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe (*herauschafft*) todas as suas forças genéricas – o que é possível apenas mediante a ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história –, comportando-se diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento. (ibid., p. 123)

Este movimento de ‘exteriorização’ de si é o que constitui o trabalho enquanto atividade fundamental do ser humano. Para o jovem Marx, o trabalho, o processo produtivo, é mais fundamentalmente a ‘efetivação’ das ‘forças genéricas’ do ser humano, é a ‘exposição’ do homem enquanto homem e, neste sentido, a afirmação de sua ‘natureza’ (i. é, daquilo que o constitui). É mediante do trabalho que o homem realiza-se (torna-se ‘efetivo’); por isso sua natureza não é algo simplesmente dado

¹ Há nos *Manuscritos* duas palavras correlacionadas para indicar esta ativação do trabalho: na tradução de Jesus Ranieri, presentemente utilizada, *Entäußerung* é traduzida geralmente por ‘exteriorização’; enquanto *Entfremdung*, geralmente por ‘estranhamento’. É, contudo, difícil distingui-las pela polissemia e o uso próximo no texto. Aqui optei em geral por ‘extravio’ para indicar o estranhamento do trabalho, e ‘alienação’ às vezes apenas para identificar mais especificamente a tese de Marx tal qual habitualmente conhecida.

que existe independentemente de sua ação, mas, ao contrário, precisa da sua atividade para se efetivar. Antes da ação efetiva há apenas uma força informe que enquanto tal não passa de pura potência e indeterminação. A *atividade* (o trabalho) em última instância, e em geral, faz desta pura potência (que em si não é nada mais que um simples ‘nada’) algo concreto e objetivo, algo real.

Mas qual é esta sua natureza que precisa efetivar-se? O que faz do homem um *homem* (e não meramente um animal)? Resposta:

O animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal. Justamente, [e] só por isso, ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre. (ibid., p. 84)

O homem é um animal, mas um animal que se sabe enquanto tal. O homem é um caniço, mas um caniço pensante; ou melhor, é um caniço que não só pensa a si mesmo, como também se expõe concretamente a si mesmo *naquilo que faz*. É exatamente por expor-se concretamente (espiritual e materialmente), por tomar absolutamente a si mesmo enquanto objeto, que pode se controlar e se determinar de forma essencial. A determinação que ele impõe sobre si mesmo, sobre sua vontade e atividade vital, constitui a sua liberdade em relação à mera animalidade, à efetividade imediata da existência bruta. Esta negatividade do homem o torna um ‘ser genérico’, que escapa de toda limitação imediata, natural, para torná-lo essencialmente universal e livre. Se os animais limitam-se às particularidades de suas espécies, o homem transcende a sua própria e pode, por isso, abranger e compreender a toda e qualquer particularidade possível.

Marque-se bem isto: esta ‘compreensão’ humana não se dá somente na esfera do pensamento. Segundo o jovem Marx, o erro de Hegel – e de toda a tradição filosófica, que pode ser sucintamente ‘figurada’ em seu nome – foi o de não ter explicitado adequadamente isto. Sua filosofia ainda é parcial, e alienada, por não mostrar o homem como um ser concreto, efetivo, real; na sua filosofia a consciência aparece num diálogo consigo mesma flutuando no vazio de si mesma como se fosse a totalidade absoluta. Contudo, para além da esfera da consciência, para além da abstração e do espírito, há a existência material do homem, que

também participa do processo de exteriorização e suspensão de si mesmo. Por isso, na produção e no trabalho também a essência humana se confirma. E é somente em sua participação (i. é, na esfera material, no ‘mundo efetivo’) que a liberdade humana pode se realizar. É no ‘Reino da Natureza’ que a ‘Liberdade do Espírito’ se efetiva.

Mas isto quer dizer que este mundo material com o qual o homem lida não é ele próprio algo de simplesmente dado, mas já também fruto de sua própria atividade. Os objetos entre os quais se move têm um quê do espírito e da liberdade não-naturais, aos quais tanto se contrapõem. Neste mesmo sentido as exigências e necessidades que este mundo lhe impõe também não são simplesmente dadas, mas refletem já o caráter essencial do ser humano. O movimento de efetivação do homem nega a própria imediatez das necessidades às quais ele está submetido enquanto ser material, concreto, animal. O reino das necessidades humaniza-se com o processo de efetivação de si, perdendo por isso sua brutalidade original para se ‘libertarizar’.

O próprio mundo efetivo gera motivos para a ação humana, não apenas sua subjetividade. Os discursos sobre as paixões muitas vezes falham ao não atentar suficientemente às raízes objetivas, concretas, ficando apenas com os aspectos psicológicos, ‘representacionais’, das ações humanas. O homem também é um ser vivo, um animal, e enquanto tal submetido a exigências que lhe escapam à vontade. Inicialmente na história da humanidade tais raízes objetivas das ações eram meramente animais, brutas (restringindo-se a comer, beber, reproduzir-se etc.), porque o próprio mundo objetivo era de início ele próprio meramente animal, bruto. Mas o processo de efetivação do homem – ou seja, a produção, o trabalho – cria um mundo que não é mais imediato, natural, e que por isso fornece motivos que não são mais animais, brutos. O desenvolvimento do homem, de seu mundo material e espiritual, da sociedade, da indústria e da cultura, de seu trabalho e pensamento, complexifica estes motivos para as ações, e conseqüentemente complexifica as ações elas mesmas – isto é, cria possibilidades de ação que outrora eram irrealis. Num mundo natural e imediato, só há ações naturais e imediatas. Quanto maiores e mais diversas as necessidades, maiores e mais diversas as ações, e conseqüentemente maior e mais diversa a liberdade.

Desta forma, o jovem Marx identifica o desenvolvimento das ‘forças produtivas’ – tanto da indústria e da técnica, quanto da cultura e do pensamento – com a realização do homem e de sua liberdade. Contudo, a história não termina aí. Esta imagem quase romântica nada

parece com o pesadelo cotidiano europeu. O mundo capitalista parece o avesso do acima descrito.

Da alienação de si

Quando o trabalho se extravai, quando ele se aliena, tudo se inverte. O mundo fica de ponta cabeça e as contradições começam a aparecer. O trabalho que anteriormente apareceu como a afirmação do homem, agora se torna a sua negação. O que antes era satisfação e gozo, agora vira repressão e dor. O aumento das necessidades, que antes significava essencialmente o aumento da liberdade, agora só pode significar o aumento da sua escravidão. O trabalho, que era a concretização da sua humanidade, passa exatamente a impedi-la. O tempo ocioso, de consumo e cuidado do corpo, que outrora era o mais animalesco e chão, agora passa a ser considerado o único momento realmente livre do homem. Se esta existência animal e individual era, acima de tudo, um suporte e meio para a existência genérica/livre/humana, agora a própria liberdade e existência genérica passam a ser o suporte para a vida animal e individual.² Se o trabalho era a atividade própria do trabalhador, e conseqüentemente, seu resultado algo próprio seu e da humanidade (pois o trabalhador é um homem, e, portanto, o que faz é humano), agora nem mesmo seu fazer, tampouco o produto de seu trabalho, é seu (e muito menos da humanidade). Se antes o trabalho era o meio de estabelecimento da coexistência numa comunidade, agora ele não pode ser nada mais do que o meio de estabelecimento do conflito nela.

Desta forma, o conceito de alienação (o extravio do trabalho) condensa quatro aspectos distintos, mas correlacionados: 1) é a alienação do produto do trabalho, ao qual o trabalhador não é mais de qualquer forma proprietário; 2) é alienação da própria atividade de

² Para entender isso: um herói grego não encontrava a 'felicidade' na sua mera individualidade, nos seus prazeres e vivências privadas; ao contrário, era na existência exemplar e grandiosa, no modelo que servia aos outros, onde encontraria sua *eudaimonia* (Sólon e Aristóteles chegavam a dizer que só com a morte poderíamos dizer com segurança se alguém a tem!). Eis a antiga tarefa: provar que a espécie humana não é um mero animal como outro qualquer, mas que consegue erguer-se sobre si mesma, mesmo que para isso o indivíduo tenha de sofrer. O que temos hoje? O avesso: o mundo inteiro existe para a existência e felicidade individuais. No gozo e no 'viver a vida' temos nossa meta.

Cf. quanto a isso a apropriação que Hannah Arendt faz deste conceito: para ela a alienação é mais essencialmente a destruição do 'mundo' (comum), levando à atomização plena dos indivíduos e à sua redução a *animal laborans*, formando a base da sociedade de massas (que por sua vez é a base do totalitarismo).

trabalho, que passa a pertencer ao processo de produção como um todo e ao seu representante (o capitalista); 3) é alienação do ‘ser genérico’ humano, que transforma a efetivação de si e a liberdade em algo exótico e irrelevante; e 4) é a alienação entre os homens, que se estranham e não se reconhecem, apesar de sua coexistência cotidiana.

Mas o trabalho assim extraviado é a humanidade assim extraviada; é a humanidade assim partida e perdida de si mesma. Esta perda de si até pôde em alguns casos aparecer na imagem de alguma coisa outra que não a própria humanidade (como na imagem de um deus ou da Natureza, por exemplo), mas sua essência é a própria humanidade contra si mesma; por isso tal alienação deve aparecer em sua forma mais radical: da humanidade consigo mesma, do homem contra si mesmo. Quer dizer, os próprios homens se dividem e adotam papéis polarizados, e devem se perceber enquanto tais. Para o jovem Marx, a crítica do trabalho alienado é epílogo e radicalização de toda sorte de crítica à alienação, religiosa ou do que quer que seja:

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível* (*sinnliche*), é a expressão material-sensível da vida humana *estranhada* [i. é, extraviada]. Seu movimento – a produção e o consumo – é a manifestação (*Offenbarung*) sensível do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas *particulares* da produção e caem sob sua lei geral. (ibid., p. 106)

Na radicalização da alienação, surgem as figuras do homem-trabalhador e do homem-não-trabalhador. Se o homem-trabalhador sofre as conseqüências do trabalho, o homem-não-trabalhador goza as conseqüências do trabalho. O custo do trabalho de um é a gratuidade do não-trabalho do outro. Quem trabalha e produz não é mais sujeito e agente da produção, enquanto quem não trabalha e não produz se torna sujeito e agente desta mesma produção. Etc.

E por aí segue o mundo invertido do trabalho extraviado.

Partimos de um factum nacional-econômico, do estranhamento do trabalhador e de sua produção. Expressamos o conceito deste factum, o trabalho *estranhado*, *exteriorizado*. Analisamos este conceito, analisamos, por conseguinte, apenas um factum nacional-econômico. (ibid., p. 86)

Para Marx, não estamos muito longe da ‘realidade empírica’ capitalista. Muito pelo contrário, apenas expressamos deveras *o que* ela é. As categorias aparentemente mais concretas de emprego (do trabalho enquanto ‘ganha-pão’), capital, salário, lucro, concorrência, ganância,

propriedade privada etc. apenas são conseqüências do conceito mais fundamental do trabalho alienado, sem o qual não se as ‘compreende’. Mesmo a propriedade privada chega a ser dita a sua ‘expressão material-sensível’. Quem apenas se move entre tais categorias se torna incapaz de sair do mundo invertido do capital, ou melhor, do mundo invertido do trabalho.

Com efeito, mesmo quem pretende assumir uma postura crítica frente ao capitalismo, tentando defender o lado submisso do trabalho nesta relação, corre o risco de não só perpetuar tal extravio, como também de aprofundá-lo ainda mais. Segundo Marx, este é o erro dos chamados comunistas primitivos, que em sua incompreensão da alienação transformam a superação do capitalismo na sua radicalização. Dentro do próprio movimento comunista o processo de compreensão, e de real negação, do trabalho alienado se repete inconscientemente. Os comunistas ‘rudes’ repetem o movimento nacional-econômico do trabalho alienado, partindo do trabalho agrícola em direção ao capital, completamente abstrato e impessoal. Marx descreve-lhes resumidamente assim:

A supra-sunção do estranhamento-de-si faz o mesmo caminho que o estranhamento-de-si. Considera-se, primeiro, a *propriedade privada* só em seu aspecto objetivo — mas, ainda assim, o trabalho como a sua essência. A sua forma de existência é, portanto, o *capital*, que deve ser suprimido ‘enquanto tal’ (Proudhon). Ou o *modo particular* do trabalho — enquanto trabalho nivelado, parcelado e por isso não-livre — é apreendido como a fonte da *nocividade* da propriedade privada e da sua existência estanhada do homem — *Fourier*, que correspondentemente aos fisiocratas apreende mais uma vez o *trabalho da agricultura* pelo menos como o [trabalho] *por excelência*, ao passo que *Saint-Simon*, ao contrário, declara o *trabalho da indústria* como tal como a essência e pretende também a dominação *exclusiva* dos industriais e a melhoria da situação dos trabalhadores. O *comunismo* é, finalmente, a expressão *positiva* da propriedade privada supra-sumida, acima de tudo a propriedade privada *universal*. Ao apreender esta relação em sua *universalidade*, ele é 1) só uma *generalização* e *aperfeiçoamento* da mesma em sua primeira figura; como tal, mostra-se em uma figura duplicada: uma vez o domínio da propriedade *coisal* (*sachliche*) é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar *tudo* que não é capaz de ser possuído por todos como *propriedade privada*; ele quer abstrair de um modo *violento* do talento etc.; a *posse* imediata, física, lhe vale como a finalidade única da vida e da existência. A determinação de *trabalhador* não é supra-sumida (*Aufhebung*), mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada permanece [sendo] a relação da

comunidade com o mundo das coisas (*Sachenwelt*); finalmente, este movimento de contrapor a propriedade universal à propriedade privada se exprime na forma animal na qual a *casamento* (que é certamente uma *forma de propriedade privada exclusiva*) é contraposto à *comunidade das mulheres*, no qual a mulher vem a ser, portanto, uma propriedade *comunitária e comum*. Pode-se dizer que esta idéia da *comunidade das mulheres* é o *segredo expresso* deste comunismo ainda totalmente rude e irrefletido. (ibid., pp. 103-4)

O caminho percorrido pelos comunistas primitivos deste modo permanece nos confins da propriedade e do trabalho alienado, chegando à sua forma radicalizada da comunidade como o proprietário e capitalista universal, e do indivíduo puro e simples como a força-trabalho animal. O sentido de sua negação do capitalismo no fundo é uma exaltação da brutalização do trabalho alienado, que não o supera efetivamente por não compreendê-lo efetivamente. Levam-no ao extremo, até mesmo por serem parte positiva do movimento da alienação. Suas próprias motivações já são alienadas e patológicas:

Este comunismo — que por toda a parte nega a *personalidade* do homem — é precisamente apenas a expressão conseqüente da propriedade privada, que por sua vez é esta negação. A *inveja* universal constituindo-se enquanto poder é a forma oculta na qual a *cobiça* se estabelece e apenas se satisfaz de um *outro* modo. A idéia de toda propriedade privada como tal [propriedade] está *pele menos* voltada contra a privada *mais rica* como inveja e desejo de nivelamento, de tal modo que estes inclusive constituem a essência da concorrência. O comunista rude é só o aperfeiçoamento desta inveja e deste nivelamento a partir do mínimo *representado*. Ele tem uma medida *determinada limitada*. Quão pouco esta supra-sunção da propriedade privada é uma apropriação efetiva prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura (*Bildung*) e da civilização; o retorno à simplicidade *não natural* do ser humano *pobre* e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo até ela chegou. (ibid., p. 104)

Inveja, cobiça e desejo de nivelamento, isto é, *paixões*, movem tais comunistas; paixões, que são, elas mesmas, conseqüências da própria propriedade privada, e que por isso não podem levar a outro lugar que não a si mesma. Cabe ao comunismo bem-entendido partir do desenvolvimento feito até então e pôr fim de vez à alienação; cabe a ele dar o golpe de misericórdia a esta besta chamada propriedade, para assim fazer retornar a si o verdadeiro e único sujeito desta história.

Mas este retorno a si não é um mero retorno. É um retorno, sem dúvida, mas consciente da moral da história:

O comunismo na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução. (ibid., p. 105)

O homem agora se sabe enquanto homem, e sabe que, faça o que fizer, seu fazer é uma atividade própria que só vai lhe confirmar; o seu querer, por outro lado, torna-se efetivo e real, deixando de lado a fantasia religiosa da abstração. Nenhum deus, assim como nenhum senhor, pode lhe submeter. O grande feito da sociedade moderna foi ter levado ao extremo o desenvolvimento das capacidades produtivas do homem *juntamente com* o desenvolvimento da sua escravidão. Rompendo este laço, o comunismo faz com que o desenvolvimento da indústria vire seu oposto, ou melhor, deixe de ser o seu oposto. Longe de ser um ‘retorno à simplicidade *não natural* do ser humano *pobre* e sem carências’, o comunismo é a superação das próprias necessidades e carências, no que têm de natural e pobre. É o próprio trabalho alienado e propriedade privada que reduz e faz retornar o trabalhador a estas carências. O próximo passo a ser dado é a superação destas necessidades, para que só restem aquelas ‘falsas’ e ‘artificiais’ (i. é, ‘culturais’) surgidas historicamente com o desenvolvimento da indústria e da sociedade – no que têm de humanas e livres, no que têm de animalidade *suspendida*...

Uma ‘filosofia do porvir’, esta descrição feuerbachiana e nietzschiana calha bem também no jovem Marx. O muito comentado aspecto utópico da filosofia marxiana aqui resplandece em seu pleno fulgor brávio, convertendo o olhar retrospectivo da Coruja de Minerva num princípio de ação. A principal transformação que o jovem Marx fez da filosofia hegeliana não está na dita inversão entre ‘Espírito’ e ‘Natureza’, mas exatamente neste visar a história em termos político-normativos. É na projeção promissora do passado e do presente a um

futuro redentor onde se encontra a força do anti-hegelianismo hegeliano do jovem Marx (e mesmo, pelo menos em certos aspectos, de Nietzsche com seu *Übermensch* e de todas as demais ‘filosofias futuras’). Mas, como veremos a seguir, a operação dialética para indicar o ‘próximo passo’ – a visada prospectiva da história e toda ‘promessa de felicidade’ dela decorrente – será abandonado naquele tratado que viria a ser a obra-prima de Marx. N’*O Capital* o *apokalypsis* desvanece e Hegel se transfigura.

A LÓGICA DO CAPITAL

Longos 23 anos separam os *Manuscritos* da publicação do primeiro volume d’*O Capital*, entretanto no qual Marx pôde mergulhar na economia política para fazer uma crítica *a partir de dentro*. N’*O Capital* vemos o próprio edifício econômico soçobrar desde seu próprio fundamento: é já na categoria-prima de ‘valor’ que os problemas começam a aparecer. Se nos *Manuscritos* Marx aceitava os termos próprios da economia política para criticá-los doutro lugar (do alto, do reino ideal do trabalho não-alienado), n’*O Capital* é o próprio discurso político-econômico que fraqueja.

Vamos assim seguir aqui este pé de barro da economia política, mostrando como Marx altera sua vinculação a Hegel, transformando a dialética essencialmente num *método de exposição* e deixando conseqüentemente de ter pretensão de revelar a essência do desenvolvimento histórico-mundial. Com isso as próprias referências a um necessário futuro promissor desaparecem, para abrir espaço a um sistema do valor. Se nos *Manuscritos* a referência de Marx era a *Fenomenologia*, agora a *Lógica* de Hegel toma seu lugar.

A grande diferença está no estabelecimento da dialética como modo de gênese das categorias econômicas, de acordo com a ‘ordem do pensamento’, independentemente da ordem real/histórica/ontológica. Em Hegel (e em certa medida no jovem Marx) nem sequer poderíamos falar da dialética como um ‘método’ já que ela se identificava absolutamente com o próprio movimento do real; a dialética era o próprio conteúdo em questão. É na introdução da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, publicada nos *Grundrisse*, onde Marx expõe sua nova posição; numa seção sobre o método da economia política, Marx comenta como os economistas políticos usualmente abordaram a economia, começando suas obras pela população ou outro fenômeno concreto em direção a determinações mais abstratas:

Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; assim, em Economia, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isso é falso. A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, essas classes são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, o capital etc. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc. [...] Assim se começássemos pela população, teríamos uma representação [*Vorstellung*] caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos [*Begriffen*] cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. [...] Os economistas do século XVII, por exemplo, começam sempre pelo todo vivo: a população, a nação, o Estado, vários Estados etc.; mas terminam sempre por descobrir, por meio da análise, certo número de relações gerais abstratas que são determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor etc. Esses elementos isolados, uma vez mais ou menos fixados e abstraídos, dão origem aos sistemas econômicos, que se elevam do simples, tal como trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca entre as nações e o mercado mundial. (MARX, 1982b, p. 14)

O problema deste modo de expor da economia política está em que depois de formularem estes conceitos básicos dos seus sistemas têm de refazer o caminho no sentido oposto até chegarem novamente aos fenômenos complexos da partida. A primeira parte de tal percurso, contudo, segundo Marx, diz respeito à *elaboração* dos conceitos dos sistemas no momento de investigação e pesquisa do seu autor, o que não faz parte do momento de *exposição* do sistema num tratado científico. N' *O Capital*, Marx seguirá este caminho reverso a partir de um conceito abstrato, simples e sem determinações, derivando-o em fenômenos cada vez mais complexos.

Como dito anteriormente, o que há de peculiar nesta nova posição adotada pelo Marx maduro é a rejeição da identificação *imediate e absoluta* da dialética com o processo efetivo do devir na realidade; ainda há a pressuposição de que o mundo social segue uma historicidade própria, e que sua realidade é uma realidade histórica, mas não necessariamente ela tem de ser abordada enquanto tal no tratado científico. Logo a seguir ao trecho acima citado, Marx diz então qual pensa ser o erro de Hegel:

O concreto é concreto porque é a síntese [*Zusammenfassung*] de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição [*Anschauung*] e da representação. No primeiro método [mencionado anteriormente, do concreto ao abstrato], a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo [do abstrato ao concreto], as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto. A mais simples categoria econômica, suponhamos, por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população, uma população produzindo em determinadas condições e também certos tipos de famílias, de comunidades ou Estados. O valor de troca nunca poderia existir de outro modo senão como relação *unilateral*, abstrata de um todo vivo e concreto já dado.

Como categoria, ao contrário, o valor de troca leva consigo um modo de ser antediluviano. Para a consciência – e a consciência filosófica é determinada de tal modo que, para ela, o pensamento que concebe é o homem efetivo, e o mundo concebido é como tal o único efetivo [... , mas] isso é certo (aqui temos de novo uma tautologia) na medida em que a totalidade concreta, como totalidade de pensamentos, como um concreto de pensamento, é de fato um produto do pensar, do conceber; não é de modo nenhum o produto do conceito que pensa separado e acima da intuição e da representação, e que se engendra a si mesmo, mas da elaboração da intuição e da representação em conceitos. (MARX, 1982b, pp. 14 e 15)

Conclusão: o erro de Hegel está não tanto em ter posto a Idéia ou o Espírito como o princípio gerador do movimento da dialética (quando deveria ter posto a matéria, o trabalho, a luta de classes, as relações materiais de produção ou outro princípio qualquer), mas em ter identificado o próprio processo de derivação das categorias na ordem do pensamento com o ‘mundo real’ ele mesmo. Isto tornará *O Capital* não um tratado sobre a história da sociedade burguesa (apesar de comentários sobre ela aparecerem ao longo da obra), mas um sistema que apreende a sua efetividade contemporânea na estrutura lógica mesma do mercado. Isto é, o grosso da teoria do capital não é feita por mediante explicações sobre as causas e origens da sociedade capitalista,

mas, em vez, de explicações sobre a prática do sistema na reprodução de si mesmo.

Porém, isto leva a outra questão, muito problemática no início da obra: qual o *status* ontológico das categorias ali expostas, em particular da sua premissa básica: qual a realidade do conceito de valor? A questão está não em saber se ele é apenas uma hipótese de trabalho, mera criação da ‘cabeça’ do pesquisador (o que não é), mas em saber se possui uma existência fora da ‘cabeça’ da própria população que é objeto de estudo dos tratados econômicos. Esta questão aqui vai ficar em aberto; mas quanto a isso, o que é interessante para nós é o modo como Marx destarte de certo modo abandona completamente a tese hegeliana de uma substância do mundo, para assim acusar a própria sociedade de viver nesse tipo de ‘fantasia’. Se Hegel via no Espírito, na Razão ou na Idéia uma espécie de essência do mundo, a economia clássica e o jovem Marx viam no trabalho tal essência (e Schopenhauer, na Vontade; e Nietzsche, na Vontade de Poder etc.). Estas idéias voltam a aparecer n’*O Capital*, mas apenas na medida em que são necessárias para economia e todo seu discurso sobre valores. Quer dizer, Marx não aceita mais piamente a idéia do trabalho como a substância do mundo, limitando-se a reiterar esta idéia no que tange à produção de valor.

Isso se deve ao fato de que o valor (econômico),³ como pretendia Marx, presente na troca mercantil pressupõe certa possibilidade de equiparação de todas as coisas. Tal identificação de todas as coisas como/atraves de valores só se pode dar sob o que Marx chamou de ‘fetiche’, enfatizando o aspecto fantasioso necessário para a identificação de tudo por meio do critério geral do valor, da sua ‘substância’. Isto significa dizer que tais discursos sobre os valores mantêm necessariamente uma visão geral das coisas, de como tudo é fundamentalmente, para com isso poder determinar o quanto cada coisa vale. (Por isso, as críticas muitas vezes feitas à chamada ‘economia marxista’ de que ela, tal como aparece nos primeiros capítulos d’*O Capital*, seria metafísica – pseudocientífica etc. –, por estar fundada numa noção metafísica do trabalho, neste sentido são mais do que apropriadas. Contudo, por mais que isso possa espantar a tais críticos,

³ Tenho a desconfiança de que deveríamos dizer o mesmo com relação ao valor no sentido moral do termo, apesar de não saber lidar exatamente com a diferença entre este uso e o econômico. Hannah Arendt defende esta idéia ao dizer que os valores, *tout court*, existem apenas nas relações sociais de funcionalização. A sua tese (muito problemática, é verdade) é não só de que ninguém sozinho cria valores, mas também que o próprio conceito de valor é moderno e está intimamente associado ao que chama de ‘o surgimento moderno da sociedade’ (cf. ARENDT, 2007, pp. 60 ss.).

Marx estava consciente disso e tinha exatamente a intenção de acusar a própria sociedade moderna de estar fundada sobre esta fantasia/metafísica do valor.)

Trabalho e valor

O ponto básico da tese de Marx sobre o chamado ‘fetiche da mercadoria’ é de que esta fantasia necessária para a existência do valor, quer dizer, esta ‘Idéia’ mediadora da troca, não é algo óbvio, natural ou necessário de se conceber. O que há de realmente óbvio e necessário, por ser imediato, é a diversidade das coisas em suas peculiaridades e aspectos. Um sapato é algo diferente de uma mesa; para se chegar à conclusão de que ambos, sapato e mesa, são fundamentalmente quantidades/manifestações de uma mesma coisa (seja do trabalho objetificado, do Espírito Absoluto, da Vontade, da Vontade de Poder, da Vida etc.) é necessária toda uma construção ‘fantasiosa’ que nega a realidade do imediato concreto realmente dado.

Para se compreender esta crítica do valor deve-se abordar a exposição conjunta do trabalho feita por Marx n’*O Capital*, contrapondo-a aos seus textos da juventude. Marx adota dos economistas clássicos a tese de que o trabalho é o critério/identidade/expressão/conteúdo/causa/essência/fundamento (i. é, substância) do valor. Como vimos anteriormente, já nos *Manuscritos* o trabalho aparecia não exatamente como a essência humana, mas mais precisamente como o ‘princípio’ ontológico do mundo – já que então, distanciando-se de Feuerbach, Marx frisava o caráter de pura indeterminação e potência do ‘ser genérico’ humano. O mundo, e o homem no que tem de positivo, era visto como *fruto e expressão* do trabalho, como algo construído historicamente por esta atividade fundamental e não algo simplesmente dado e fixo (tal como as ‘idéias’ platônicas ou as ‘espécies’ aristotélicas). Em contraposição, agora n’*O Capital* aparecem basicamente dois conceitos de trabalho: o trabalho concreto e o trabalho abstrato. Cabe uma explanação sobre eles para a compreensão da sua crítica do valor.

Um aspecto básico da posição crítica de Marx frente à abstração hegeliana do Espírito, já formulada nos textos da juventude, é a sua suposta existência autônoma e separada da natureza. Marx ressentia a falta de relacionamento entre estes dois reinos no sistema hegeliano, desconfiando da sua semelhança com a própria lógica do capital. N’*O Capital*, escrito com a intenção de dialogar diretamente com economistas e trabalhadores sobre economia (e não com

filósofos/hegelianos), este ponto aparece mais explicitamente apenas quando Marx se refere à ‘verdade fisiológica’:

Por mais que difiram os trabalhos úteis ou as atividades produtivas, a verdade fisiológica é que são funções do organismo humano, e cada uma dessas funções, não importa a forma ou o conteúdo, é essencialmente dispêndio do cérebro, dos nervos, músculos, sentidos etc. do homem. (MARX, 2008b, p. 111)

Contudo, a ‘verdade fisiológica’ que à primeira vista poderia parecer contradizer aquela rejeição da ‘metafísica do trabalho’ defendida anteriormente, apenas indica o *aspecto* biológico da existência humana. Marx não tem qualquer pretensão de defender a posição cartesiana/cristã de uma ‘coisa pensante’ ou espiritual para além das ‘coisas extensas’; por isso, estando descartado qualquer interesse em uma alma incorpórea que deva ser a fonte das atividades, só nos resta dizer que de fato somos corpos. Ou melhor, não quaisquer corpos, mas corpos vivos, e enquanto tais temos todo um aparato orgânico que atua sobre o meio-ambiente. O problema, porém, da ênfase neste aspecto fisiológico é que ele de forma alguma corresponde à complexidade da experiência humana. Poucas vezes nos nossos assuntos diversos a fisiologia vem à tona e aparece enquanto tal como o objeto em questão. O trabalho do qual temos experiência, o que Marx chama de trabalho concreto, são essas diversas atividades que as diferentes pessoas executam, e não pura e simplesmente o dispêndio do cérebro, dos nervos etc. O homem da rua não vê perambulando por aí meros organismos queimadores de calorias ou coisa que o valha. O que há são pessoas, fazendo coisas diversas; de tal forma que podemos dizer, de acordo com um dos exemplos de Marx, que o trabalho de um tecelão é completamente diferente do de um alfaiate; dizer que ambos são *essencialmente* dispêndio de energia é, no mínimo, uma *abstração*.

Marx n’*O Capital* pouco atenta-se ao que seja o trabalho ‘em si’, por esta obra ser fundamentalmente uma *crítica da economia política* – e não uma ‘filosofia do trabalho’ ou um discurso acerca da ‘condição humana’. O mais próximo a que chega de uma definição é quando diz que o ‘homem, ao produzir, só pode atuar como a própria natureza, isto é, mudando as formas da matéria’ (ibid., p. 65), ou no início do quinto capítulo quando pretende apresentar ‘o processo de produzir mais-valia’:

No processo de trabalho, a atividade do homem opera uma transformação, subordinada a um determinado fim, no objeto sobre que atua por meio do instrumental de trabalho. O processo extingue-se ao

concluir-se o produto. O produto é um valor-de-uso, um material da natureza adaptado às necessidades humanas através da mudança de forma. (ibid., p. 214)

O ponto fundamental a ser ressaltado aqui é a transformação da matéria, por suas semelhanças com o conceito aristotélico de *poiésis*. Marx era profundo admirador de Aristóteles e tem nele um grande inspirador. Muitos de seus conceitos e formas de pensar têm sua mais remota origem no estagirita, apesar de muitas vezes passarem pelo intermédio de Hegel. Visivelmente a noção adotada por Marx n' *O Capital* é a definição aristotélico-hegeliana do trabalho como a manipulação da forma com a manutenção da matéria, de acordo com determinada finalidade. Partindo da idéia aristotélica do mundo como um composto de forma e matéria, Hegel tanto na *Fenomenologia do Espírito* quanto na *Filosofia do Direito* define o trabalho como a negação da forma anteriormente existente na coisa sendo trabalhada com a permanência da sua matéria. Contudo, agora esta vinculação de Marx a Hegel se limita a este aspecto da relação entre trabalho, forma e matéria; ficando de lado toda a carga ontológico-existencial que este conceito possuía nos textos da juventude de Marx e nos de Hegel, nos quais o trabalho era apresentado como a objetivação da consciência ou como a criação do mundo, com todo seu aspecto humanizador e libertador (tal como aparece, por exemplo, na dialética entre senhor e escravo).

Como mencionado anteriormente, há um domínio na discussão do trabalho estritamente *útil* n' *O Capital*, devido ao fato de que a produção de mercadorias necessita não de qualquer trabalho, mas sim de trabalhos úteis. Marx pensa que a única motivação para a compra de mercadorias é sua utilidade; por isso não qualquer trabalho, mas os que produzem coisas que satisfazem necessidades ('seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia') é que tomam a atenção em todo o seu texto. Contudo, esta distinção entre trabalho e trabalho útil, além do conseqüente trabalho inútil, está presente no texto e deve ser mantida em mente. Eis um trecho onde claramente este ponto aparece com relevância para a compreensão da crítica do valor:

Finalmente, nenhuma coisa pode ser valor se não é objeto útil; se não é útil, tampouco o será o trabalho nela contido, o qual não conta como trabalho e, por isso, não cria nenhum valor (ibid., p. 63).

O trabalho inútil não *conta como* trabalho, sob o ponto de vista do valor, mas isto não nega que ele de fato *é* trabalho. Neste sentido, na criação de valores existe toda uma 'seleção' do que deve ser levado em

conta, sendo ignorado/descartado todo o resto. ‘Seleção’ aqui não é a palavra mais adequada, muito mais elucidativa é a palavra ‘abstração’.

O que Marx chama de trabalho abstrato é isto que deve ser levado em conta sob o ponto de vista da criação de valores. A referência implícita é aos universais concreto e abstrato da *Lógica* de Hegel. Grosso modo, a diferença entre eles é que o universal concreto serve para reunir os diferentes elementos sob seu domínio sem desfazer a individualidade de cada um. A tese de Marx é que no conceito de trabalho concreto apenas ‘damos um nome’ às diversas atividades existentes que porventura transformem a matéria, sem que com isso descartemos todas as peculiaridades de cada atividade. Muito pelo contrário, elas permanecem como o foco da atenção no uso deste conceito. Algo inteiramente diverso se dá com os conceitos de universal e trabalho abstratos. Neles a individualidade de cada elemento sob seus respectivos domínios desaparece para restar apenas a homogeneidade típica do conceito. O que há de diversidade e peculiaridade passa a aparecer (se chegar a aparecer) como aparência e porta-voz daquilo que o conceito designa, que não é mais seus elementos particulares em todas as suas complexidades diversas, mas aquela propriedade designada pelo conceito destacada de todas as outras. O trabalho abstrato, neste sentido, indica a abstração nos trabalhos diversos de todas as suas peculiaridades, para que só reste o que há de comum em todas elas. Como diz Marx:

[As mercadorias] só satisfazem as múltiplas necessidades de seus próprios produtores na medida em que cada espécie particular de trabalho privado útil pode ser trocada por qualquer outra espécie de trabalho privado com que se equipara. A igualdade completa de diferentes trabalhos só pode assentar numa abstração que põe de lado a desigualdade existente entre eles e os reduz ao seu caráter comum de dispêndio de força humana de trabalho, de trabalho humano abstrato. (ibid., p. 95)

Mas quando se faz uma equiparação de duas mercadorias, não se está fazendo apenas uma mera equação. Nós aprendemos nas aulas de matemática que não podemos comparar maçãs com bananas. Para fazermos equações com elas precisamos de um terceiro elemento que sirva de cópula para ambas, como, por ex., ‘fruta’. Assim, podemos dizer ‘maçã e banana são frutas, portanto maçã = banana’. Contudo, o que fundamentalmente dizemos com isso é simplesmente que ‘fruta = fruta’, pois o que há de peculiar em maçãs e em bananas tem de ser descartado/ignorado para que se fique simplesmente com a sua

‘frutidade’. Neste mesmo sentido, quando concebidos como valores, os objetos produzidos aparecem simplesmente como portadores de tais dispêndios de força humana de trabalho. No caso da equação de valor, em certa medida há também certa reificação desta propriedade, já que ela adquire autonomia frente à coisa original, atribuindo-lhe um novo significado.

Já nos manuscritos de 1843 sobre a filosofia hegeliana do direito Marx endereçava uma crítica a certa inversão freqüente da ordem entre sujeito e predicado nos textos de Hegel. Lá Marx acusava-o de falar das pessoas e coisas como ‘momentos’ da Vontade, do Estado ou da Idéia: que pessoas tenham vontade é algo banal e inegável, mas tornar a Vontade, a Idéia ou o Estado em um sujeito e predicar coisas e pessoas dela resulta numa fantasmagoria injustificável.⁴ Com esta inversão hegeliana entre sujeito e predicado há certa reificação (‘hipostasiação’) do predicado, que troca de lugar com a coisa imediata e complexa, assumindo sua posição ontológica substantiva, e tornando todas as propriedades diversas das coisas meras manifestações/expressões suas. Segundo Marx n’*O Capital*, o mesmo ocorre no discurso sobre valores: cada coisa particular é então vista como essencialmente um valor, que enquanto tal serve de corporificação do trabalho humano abstrato e pode ser permutada em determinada proporção com outros valores.

Há uma distinção n’*O Capital* entre a forma do valor, a substância do valor e a medida do valor. Cada um desses elementos indica uma das características típicas suas: a forma indica a permutabilidade geral de todos os valores; a substância, a natureza ontológica do valor; e a medida, o *quantum* contido de substância no seu portador que determina a proporção da troca (no caso da economia, medido pelo tempo de trabalho social despendido na produção da mercadoria).

O caráter mais fantasmagórico desta ‘inversão’ é que ela não se dá com uma propriedade material da mercadoria. O trabalho humano abstrato nela contido nem sequer de fato *está* nela; muito menos o está a sua quantidade, isto é, o *tempo* ‘gasto’ na sua produção. Como diz Marx em certo momento, por mais que vasculhemos os bolsos de um casaco nunca encontraremos seu valor.

⁴ Arendt em algum lugar chega a fazer um comentário semelhante com relação à noção nietzschiana de Vontade de Poder: vontade de poder (juntamente com inveja e outros vícios) é fundamentalmente um fenômeno psicológico, não de quaisquer pessoas, mas mais propriamente de pessoas impotentes e fracas, i.e., ‘escravas’ segundo a concepção nietzschiana. Quando Nietzsche faz tal inversão, postulando a Vontade de Poder como certa ‘essência’ da existência, segundo Arendt, estaria expressando certa sensação de impotência do homem moderno.

Despender-se trabalho humano tanto na forma do trabalho do alfaiate quanto na do trabalho do tecelão. Ambos possuem a propriedade comum de ser trabalho humano e, por isso, podem ser considerados apenas desse ponto de vista em certos casos, quando se trata, por exemplo, da produção de valor. Nada disso é misterioso. Mas, na expressão de valor da mercadoria, a coisa fica invertida. Conforme sabemos, o trabalho do tecelão produz, na sua qualidade comum de trabalho humano e não na sua forma concreta, o valor do linho. Para exprimir isso, é ele confrontado com o trabalho do alfaiate, o trabalho concreto que cria o equivalente ao linho, como forma palpável, materializada, de trabalho humano abstrato. (ibid., p. 80)

Que um casaco, por exemplo, tenha determinado peso, tamanho, cor, etc. é um fato inegável; mas tem ele, do mesmo modo, determinada quantidade de trabalho? Como podemos determinar este seu valor? Ora, em um caso muito concreto: na *troca*. Apesar de inegavelmente o casaco ser produto do trabalho humano, ele não carrega consigo esta quantidade de trabalho como uma propriedade materializada sua. Apesar disso, no momento da troca, ou mais especificamente no momento da *troca de equivalentes*, isto é, no *mercado*, esta substância comum se ‘realiza’.

Aí a lógica hegeliana ganha vida plena. O valor de algo, por si simplesmente, não podemos conhecer. Por isso precisamos equacionar, por exemplo, 1 casaco = 20 metros de fio, para expressar o valor do casaco. Mas esta expressão ainda é uma expressão limitada, imperfeita, pois um casaco não pode ser trocado apenas por fio, mas também por algodão, sapato, azeite, tijolo, etc. Esta expressão limitada do valor Marx chama de ‘valor-de-troca’. Ela é como que a manifestação ‘fenomênica’ do valor. A expressão plena do valor deveria listar a troca do casaco por todas as outras mercadorias existentes; ela é obviamente impossível, já que existem infinitos tipos de mercadorias a serem equiparadas, coisa que só um deus poderia fazer. Contudo, em um caso ela se viabiliza: com a invenção do dinheiro, isto é, com o estabelecimento de um *equivalente universal*. Quando certa mercadoria é selecionada como moeda, como meio de troca, ela passa a funcionar como a expressão plena do valor, que anteriormente não tínhamos como conhecer senão parcialmente: eis o momento do em si e para si. Para chegar plenamente ao Absoluto precisa ainda haver a transição da *circulação simples* para a *circulação do capital*, através daquilo que Aristóteles chamou de ‘crematística’: se tradicionalmente a troca se dava para alcançar uma outra mercadoria necessária (na forma M – D –

M), com o desenvolvimento mercantil a mercadoria vira o meio ele mesmo para a circulação (na forma $D - M - D'$). Aí,

O valor em expansão tem formas alternadas de manifestar-se no ciclo de sua vida; expandindo-as, chegamos às proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. Na verdade, o valor torna-se aqui o agente de um processo em que, através do contínuo revezamento das formas dinheiro e mercadoria, modifica sua própria magnitude como valor excedente, se afasta de si mesmo como valor primitivo, e se expande a si mesmo. O movimento pelo qual adquire valor excedente é seu próprio movimento, sua expansão, logo sua expansão automática. Por ser valor, adquiriu a propriedade oculta de gerar valor. Costuma parir ou pelo menos põe ovos de ouro. (ibid., p. 185)

O último passo na vida deste 'sujeito automático' chamado valor se dá na expressão do juro: nele a própria mercadoria (e consigo todo o processo produtivo) é abolida para apenas restar a soberana lógica do capital: o esquema $D - M - D'$ vira simplesmente $D - D'$. Como diz Marx n' *O Rendimento e suas fontes*:

Se, na figura final em que o lucro, pressuposto como dado, aparece na produção capitalista, as muitas transformações e mediações, que ele percorre, se apagam e se tornam irreconhecíveis – o mesmo acontecendo com a natureza do capital –; se essa figura se fixa mais fortemente ainda em virtude de esse processo, que lhe dá seu acabamento último, contrapor-lhe uma parte do lucro na qualidade de renda, tornando-a uma forma *particular* da mais-valia, inteiramente referida agora ao capital como um instrumento material e particular de produção, como exatamente a renda se vê referida à terra – então essa figura, separada de sua essência íntima por uma multidão de invisíveis elos intermediários, vai atingir uma forma ainda mais *exteriorizada*, ou antes, a forma de *exteriorização* absoluta no capital a juros, a partição em lucro e juro, no capital a juros como figura simples do capital, figura em que o capital é pressuposto a seu próprio processo de produção. De um lado, isso expressa a forma absoluta do capital: $D - D'$. Valor autovalorizante. De outro, caiu o intermediário M que ainda no capital comercial puro continua a existir, $D - M - D'$. É apenas a relação de D consigo mesmo e medido por si mesmo. É o capital explicitamente separado, tirado fora do processo – como suposição do processo, seu resultado, no qual e pelo qual é exclusivamente capital. (MARX, 1982b, p. 210)

No processo de 'sublimação' do valor o próprio capitalista vira empregado:

O *lucro industrial*, contrastando com os *juros*, representa o capital em processo em contraste com o capital fora dele, o capital como processo

em contraste com o capital enquanto propriedade, portanto, o capitalista enquanto capitalista em função, representante do capital *em trabalho*, em contraste com o capitalista na qualidade de mera personificação do capital, de mero proprietário do capital. Assim aparece como *capitalista trabalhador* frente a si próprio como *capitalista*; portanto ainda como *trabalhador* frente a si próprio como mero *proprietário*. Na medida em que ainda é mantida uma relação da mais-valia com o processo, [este] aparece, acontece justamente na forma em que a própria noção de mais-valia é negada. O *lucro industrial* se resolve em trabalho, não porém, em trabalho alheio, *não pago*, mas em *trabalho assalariado*, em salário para o capitalista que, com isso, cai na mesma categoria de trabalhador, assalariado, [apresentado] apenas num tipo melhor de trabalhador assalariado, já que em geral o salário é muito diferente. (ibid., pp. 212-3)

Mas de qualquer forma – para voltarmos à Terra – para a mercadoria, o portador do valor, existir é necessário um mercado no qual seu valor se manifeste. Mas o mercado não é algo natural, tampouco material, tal como o casaco e o linho que nele são trocados; antes de tudo, o mercado é uma forma de organização humana, de relacionamento social, de pessoas. Por isso, para Marx, ninguém, sozinho, gera valores. Deste modo, também deve ficar claro que não qualquer produção humana gera mercadorias ou valor, mas somente aquela que se dá sob uma divisão do trabalho que: 1) é um trabalho privado (que, portanto, gera bens privados) e 2) tem uma destinação social, isto é, na troca por outro bem privado. Se eu produzo algo para eu mesmo utilizar, não tenho por que me importar com o valor desta coisa, mas apenas com o seu uso. Por outro lado, se o que produzo, não produzo sozinho, tal produto, por conseguinte, não é meu, logo não tenho como proibir que outrem o use.

Por este motivo a troca entre possuidores de mercadorias também se deve dar entre ‘pessoas’, entre sujeitos iguais e livres. O estabelecimento da idéia da plena igualdade e liberdade dos homens conseqüentemente é um requisito para o pleno desenvolvimento do mercado e seu estabelecimento como a forma básica do relacionamento social. Quanto a este ponto é significativo o comentário de Marx à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (livro 5, capítulo 5). Marx comenta que Aristóteles percebeu muito bem a necessidade de uma igualação das coisas para a ocorrência da troca e o caráter derivado do dinheiro. Porém, Aristóteles argumenta que o dinheiro, enquanto medida de tal igualação, de fato não passa de um artifício convencional humano, um simples ‘expediente para atender às necessidades práticas’. O estagirita chega a lembrar que a palavra para dinheiro em grego, *nómisma*, deriva-

se da palavra *nómos* (isto é, lei, convenção) e que está sob o arbítrio dos homens a possibilidade de desfazer ou mudar a forma do dinheiro, tornando seus antigos exemplares inúteis. Após comentar o exemplo aristotélico da troca de cinco camas por uma casa, Marx então conclui com o que pensa ser o motivo desta incapacidade de Aristóteles de desenvolver o tema do valor:

O próprio Aristóteles nos diz, assim, o que o impede de prosseguir na análise: a ausência do conceito de valor. Que é o igual, a substância comum que a casa representa perante a cama na expressão do valor da cama? Tal coisa ‘não pode, em verdade, existir’, diz Aristóteles. Por quê? A casa representa, perante a cama, uma coisa que a iguala à cama, desde que represente o que é realmente igual em ambas: o trabalho humano.

Aristóteles, porém, não podia descobrir, partindo da forma do valor, que todos os trabalhos são expressos, na forma dos valores das mercadorias, como um só e mesmo trabalho humano, como trabalho de igual qualidade. É que a sociedade grega repousava sobre a escravidão, tendo por fundamento a desigualdade dos homens e de suas forças de trabalho. (MARX, 2008b, p. 81)

Aristóteles defende que é a própria *invenção* do dinheiro que torna o mercado possível e as coisas equiparáveis. Marx rejeita tal tese afirmando que o dinheiro é um fenômeno completamente derivado de outro mais fundamental: o valor. Tal polêmica está envolvida com certo aspecto presente n’*O Capital*, que aparece visivelmente no trecho seguinte ao último citado: a assombrosa presença da Coruja de Minerva hegeliana.

Ao adquirir a idéia da igualdade humana a consistência de uma convicção popular é que se pode decifrar o segredo da expressão do valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, por que são e enquanto são trabalho humano em geral. E mais, essa descoberta só é possível numa sociedade em que a forma mercadoria é a forma geral do produto do trabalho, e, em conseqüência, a relação dos homens entre si como possuidores de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles resplandece justamente na sua descoberta da relação de igualdade existente na expressão do valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade em que viveu [⁵] impediram-no de

⁵ É interessante lembrar neste ponto a distinção arendtiana entre o que pensa ser duas formas de trabalho – *labor* e *work*. Arendt defende que geralmente os próprios gregos mantinham, muitas vezes de forma implícita, esta mesma distinção sua; e pensavam ser a primeira forma mais apropriada aos escravos e a segunda forma, aos homens livres: quer dizer, nem sequer tinham um único conceito de trabalho, abstrato ou não, que valesse indiscriminadamente a escravos e livres.

descobrir em que consistia, ‘verdadeiramente’, essa relação de igualdade. (ibid., p. 81-82)

Como já dito, os modernos em geral tenderam a negar a antiga idéia da verdade como revelação, ao afirmarem que ela é feita pelos homens. Hegel foi uma das poucas exceções a esta tendência ao defender que a verdade se revela na História, não exatamente para os que nela agem, mas para o filósofo, que com seu olhar retrospectivo percebe seu sentido. Isto é, Hegel concilia ambas as posições sobre a verdade afirmando que ela é uma construção humana, mas que só o filósofo, depois do Sol já estar baixando no horizonte, pode *descobrir*. Marx na maior parte de seus escritos rejeitou este aspecto meramente teórico do olhar retrospectivo hegeliano, dando à História um sentido eminentemente prático e prospectivo: quem conhece a verdade é quem faz a História, não o filósofo que se contenta em interpretá-la (como diz a música de Geraldo Vandré, ‘Vem, vamos embora, que esperar não é saber / Quem sabe faz a hora, não espera acontecer’). Mas n’*O Capital* a Coruja de Minerva volta a bater asas: apesar do valor ser uma construção social, Marx não diz que ele não existia na sociedade grega, mas diz que ele apenas ainda não tinha se *manifestado*. O valor já estava lá, oculto (em si, como diria Hegel), pois onde há mercadoria há valor, e há conseqüentemente trabalho abstrato. A escravidão *escondia* o valor. Em grande medida, esta tese de Marx é resultado da posição hegeliana que toma o presente, sempre e por definição, como o sentido da História, como a explicitação máxima da verdade, do real. Por mais que haja um apelo ao passado, seu grande interesse é para a compreensão do presente; por isso o que aparece do passado é o que nos trouxe até onde estamos. Seu sentido é o agora. Se houve um caminho, houve um caminho até aqui. Há esta ‘miragem retrospectiva’ de enxergar no passado um caminho até o presente, e por isso ter de postular o real presentemente manifesto como existente oculto no passado. (Marx em algum lugar chega a dizer que sua teoria do valor resolveu um grande enigma então existente há mais de dois mil anos. O problema é que se pudéssemos perguntar ao próprio Aristóteles se ele se incomodava tanto com esta questão a ponto de chamá-la de um ‘grande enigma’, provavelmente ele responderia negativamente.)

Mas voltemos à questão do valor. Como dito anteriormente, é no mercado que o valor se ‘materializa’ e aparece como propriedade visível da mercadoria sendo trocada. Ou melhor, ela própria, enquanto tal, aparece como corporificação de simples trabalho humano, apresentando todas as características particulares suas como meros

representantes/veículos desta ‘substância fundamental’. A própria relação de troca torna-se uma relação objetiva entre mercadorias/objetos e não uma simples relação entre pessoas: as regras de relacionamento entre as pessoas deixam de ser consideradas regras humanas e entre homens, para se apresentar aos participantes da troca como relações objetivas/materiais independentes da sua vontade. De fato, isto assume (o que poderíamos chamar de) uma ‘função ideológica’ na produção capitalista: a troca de equivalentes mostra como através da determinação do justo valor do tempo de trabalho contratado, além do justo valor do seu produto (i. é, a mercadoria produzida), o capitalista não explora nem empregados, nem clientes. O que é visto são duas relações comerciais de troca: a do capitalista com o cliente e a do capitalista com o trabalhador. O capitalista cobra do cliente apenas o quanto a mercadoria vale, ao mesmo tempo em que paga ao empregado o valor da mercadoria que o empregado tem disponível à venda, i. é, sua força de trabalho, sua capacidade para trabalhar. O valor de sua força de trabalho é também a quantidade de trabalho necessária para a sua produção (i. é, a soma das mercadorias necessárias para manter o trabalhador e sua família), já que o proletário é também um produto social, que tem por isso um custo de produção e um justo valor. O grande mistério deste discurso é o lucro do capitalista. Como pode o valor da mercadoria negociada com o cliente ser maior do que o seu custo de produção? Quer dizer, donde surge o lucro? Neste ‘mistério’ da produção capitalista se encontra o sintoma ideológico do discurso sobre o justo valor.

De um modo geral, a intenção de Marx n’*O Capital* é de não fazer mais afirmações tipicamente ‘especulativas’, hegelianas, tais como ser a luta de classes o motor da História ou ser a consciência mero reflexo das relações de produção etc. Mas nem por isso Marx deixa de afirmar a existência da exploração e dominação humanas nas sociedades por ele comentadas. Na Grécia antiga a escravidão era um fato reconhecido abertamente.⁶ Na Idade-Média também se reconhecia que servidão e aristocracia eram oriundas do domínio militar sobre determinado território. A grande polêmica surge especificamente com relação à sociedade moderna, pois ela, com seus ideais de liberdade, igualdade e fraternidade (e racionalidade, não devemos esquecer), não pode aceitar que ela própria, também, esteja fundada sobre relações de domínio e exploração. Marx com relação a isso tenta mostrar como o discurso do valor esconde/justifica a dominação humana moderna sob forma de

⁶ A própria Hannah Arendt comenta e enfatiza que os gregos defendiam explicitamente que não poderia haver política sem escravidão, que a *pólis* estava baseada sobre a *violência*.

trabalho gratuito: coisa abominável de acordo com o próprio ponto de vista burguês.⁷

Contudo, a função ideológica é apenas um dos aspectos presentes n' *O Capital* – que, aliás, tem um papel muito secundário no texto da obra: apesar de a todo momento aparecerem acusações de ‘sutilezas metafísicas’, ‘quidproquo religiosos’ e ‘mistérios’ à produção de mercadorias, Marx não utiliza a palavra ‘ideologia’ nenhuma vez para a descrever.⁸ Outros aspectos muito mais importantes no texto são a denúncia da irracionalidade da troca mercantil (com todo seu fetichismo tipicamente religioso) e a das conseqüentes relações de alienação e subordinação do homem diante do mercado (com as quais não pode ser considerado livre, ‘senhor de si’). Lembremos que a sociedade burguesa se pretendia herdeira do iluminismo, e, portanto, uma sociedade esclarecida, racional, senhora de si, livre e justa. Mas com tudo isto, podemos dizer que o fetiche da mercadoria condensa a não realização de todos os próprios ideais burgueses: a sociedade moderna não é livre; a sociedade moderna não é igual; a sociedade moderna não é fraterna; a sociedade moderna não é racional.

⁷ Aliás, aí está uma peculiaridade da pretensão crítica marxista (que a distingue, por exemplo, da nietzschiana). Os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade (e racionalidade) são *ideais* e não valores, que enquanto tais são as verdades primeiras, os axiomas, os critérios a partir dos quais as ações e pensamentos modernos devem ser julgados. A denúncia marxista é a de que a sociedade moderna não vive de acordo com as suas próprias idéias (contraposta à nietzschiana que critica estes ideais chamando-os de ‘valores decadentes’, para apelar a outros valores, ‘novos e superiores’ – o que ele faz apelando a outra substância: vontade de poder). O termo ‘ideal’ aqui se aproxima da ‘idéia’ platônica, tal como Arendt utiliza para contrapor ao ‘valor’ moderno (cf. ARENDT, 2007, pp. 60 e ss.).

⁸ Poucas vezes se dá a devida atenção ao fato da pouca presença do conceito de ideologia nos textos maduros de Marx. Engels foi quem mais utilizou o conceito, principalmente após a morte de Marx, de certo modo a justificar a importância desmedida que ele viria a ganhar posteriormente na tradição marxista. Nos textos de Marx as poucas vezes que tal termo aparece, na grande maioria dos casos, ele se destina a fazer polêmica especificamente com certas teorias de pensadores e economistas *de segunda ordem* (a esquerda hegeliana e a chamada economia vulgar, primordialmente).

Neste sentido é interessante a noção de ‘abstração real’ dos textos maduros, por indicar explicitamente que o fetichismo não se trata de uma ‘falsa consciência’. Tal como Marx diz, ‘que uma relação social de produção se apresente como um objeto existente fora dos indivíduos; que seus relacionamentos determinados, contraídos no processo de produção de sua vida social, se apresentem como propriedades específicas de uma coisa; essa inversão e mistificação, que não são inventadas, mas prosaicamente reais, caracterizam todas as formas sociais do trabalho que põe valor de troca’ (MARX, 1982b, p. 45).

Sobre Hegel em Arendt

A enorme influência que Marx representou nos pensamentos e práticas políticas do século XX significou também uma grande diversidade de interpretações e posicionamentos em seu nome. Tal diversidade não se deu à toa, afinal seus textos mesmos são de uma variedade de posições às vezes não facilmente conciliável em todos os seus detalhes. Mas tal existência exemplar serviu de forte referência e como questão de honra não só aos ditos ‘marxistas’, os partidários de Marx, mas também para os muitos ditos ‘antimarxistas’. Estes dois grandes times bem que souberam dividir o mundo e conduzir a história deste século que passou.

Mas em qual time encontramos Arendt? Por mais que recusasse a tomar partido, inegavelmente é frente a Marx que ela teve de se posicionar. Por mais elucidativo que possa ser contrapô-la a Aristóteles, Nietzsche ou Heidegger, de fato, politicamente, seus textos têm verdadeiramente seu *outro* na massa de marxistas que abundavam em seu tempo. Contudo, isto significa: o Marx ao qual se contrapõe é o Marx *figurado*, o qual combate *figuradamente*. O Marx que Arendt critica é o ‘palhaço’ que – dizem as más bocas – os filósofos pintam para poder espancar. Um pouco mais abaixo da superficialidade do texto a situação é mais turva e a posição incerta. As referências a Marx, por demais freqüentes para serem acidentais, têm um quê de concordância com as críticas marxianas à lógica do capital.

Poderíamos dizer que a tese fundamental de Arendt a respeito de Marx é a de que ele teria feito uma ‘filosofia do labor’ – tese esta muito problemática. Bem que os seus *Manuscritos de Paris* poderiam levar a tal interpretação; não obstante, dadas as especificidades dos conceitos de trabalho em ambos os autores, sob um olhar minimamente atento tal descrição se mostra equivocada. Arendt enfatiza exageradamente o aspecto natural/biológico do labor, fazendo força para separá-lo dos seus conceitos de trabalho e ação, de tal modo a separar, também forçosamente, a liberdade da necessidade. Mas aqui estamos lidando mais fundamentalmente com um aspecto básico de sua filosofia, tão afim a distinções e dicotomias, que Arendt pensa pouco ter em comum com a tradição hegel-marxiana.

A autora atribui esta ‘arte de fazer distinções’ a Aristóteles (*apud* HILL, 1979, p. 337) e imagina ser com isto muito ‘realista’ (ao ponto de poder se considerar propriamente uma cientista e não uma filósofa

política...). Entretanto, não parece perceber que esta sua defesa de distinções não está comprometida apenas com o reconhecimento destas distinções (algo sem dúvida muito salutar, na medida em que sejam válidas), mas também com a defesa *normativa* de suas manutenções enquanto fenômenos empírica e socialmente separados. Nisto não há nada de aristotélico, e muito menos de realista, pois se compromete com uma posição alheia ao mero reconhecimento dos fenômenos: da percepção do que seja propriamente ‘a política’ passa-se à defesa de que a política deva ser mantida afastada das questões ‘sociais’, sob a ameaça do seu oblvio em caso contrário.

Se este tipo de atitude normativa é inerente ao próprio método filosófico/fenomenológico – enquanto método reconhecedor da pureza das essências para além de toda construção teórica e acidente factual – ou apenas uma peculiaridade arendtiana podemos deixar em aberto no momento. Mas um ponto correlato que agora nos interessa é uma herança heideggeriana, meio questionável, nas posições arendtianas relativas tanto à política em geral quanto à sua leitura particular de Marx; herança esta que poderíamos chamar de uma ‘filosofia das origens’: o sentido original dos conceitos é visto como o sentido ‘originário’, autêntico, e o sentido derivado como deturpado e encobridor – do qual o pensador deve se libertar para ‘desencobrir’ aquele pequeno ‘tesouro perdido’. Não só Arendt tende a dispensar a política na Modernidade como depravação criada pela elevação do *animal laborans* na Modernidade, como também tende a ler Marx a partir de certas teses da juventude, como se elas desvelassem mais propriamente a essência de seu pensamento. Os textos da maturidade apenas se construiriam *sobre* os da juventude – de um modo geral pelo menos, já que Arendt chega a falar de uma ‘capitulação’ na sua maturidade: como se a verdadeira mudança entre o jovem e o velho Marx fosse uma *traição* daqueles seus princípios originais/originários (cf. ARENDT, 1990, pp. 50-51)...

Nada poderia estar mais distante da atitude marxiana. Para sermos mais pertinentes ao seu pensamento poderíamos tentar dizer, como que com Hegel: a Verdade não está no começo, mas no final. A anatomia humana é que é a chave de leitura para a anatomia do macaco. Se quisermos encontrar uma essência no conjunto da obra de Marx, devemos procurá-la não nos seus textos da juventude, mas nos da maturidade: a crítica da economia política, enquanto crítica de certas instituições sociais contemporâneas, é, pois, esse fundamento que desde o começo esteve presente, apesar de, *na juventude*, se encontrar de

forma deturpada e encoberta. A ‘filosofia do trabalho’ dos seus *Manuscritos* é um extravio da sua verdadeira essência.

Contudo, a rigor mesmo este tipo de leitura grosseiramente hegeliana é muito problemática, porque *igualmente* tendenciosa. Em ambos os casos fica-se na simples unidade do conjunto dos textos escorregando de um lado para o outro, do começo para o final ou do final para o começo, como se essa unidade fosse o real ele mesmo, e qualquer diversidade alheia àquele ‘uno primordial’ um infeliz extravio. Muito mais apropriado seria reconhecer a diversidade dos textos propriamente, nos pés das suas letras, e deixar para trás a fantasia da unidade originária. Neste sentido podemos dizer que, ao contrário de Arendt, que mantém uma coerência muito grande em seus textos, em Marx há muito acentuadamente no seu desenvolvimento intelectual uma tentativa de reformulação de suas posições anteriores, frente à sempre inquietante situação social com a qual se deparava – isto ao ponto de Althusser dizer haver mesmo uma mudança na própria *problemática* envolvida: não só as respostas marxianas seriam diferentes, mas também as questões com as quais lida variam profundamente entre a juventude e a maturidade (cf. ALTHUSSER, 2005, pp. 55 e ss.). Mesmo que possa haver certo exagero em tal tese, seus textos apresentam uma dificuldade de compreensão maior que os de Arendt – que mantém com toda a sua teia de referências a conceitos e teses alhures formulados uma coesão toda própria. Se podemos dizer que a filosofia arendtiana é esta que se dá por acréscimos, como este todo que vai se delimitando, definindo e desenvolvendo a partir de seu *arché* próprio, em Marx tal tipo de desenvolvimento não é nada óbvio.

Por outro lado, temos ainda a forte defesa arendtiana da manutenção das distinções enquanto distinções, que é mais uma tentativa sua de se contrapor à infame tendência hegeliana de unir os opostos – com o qual Hegel pretende afirmar a ‘unidade dos distintos’, a ‘unidade na diversidade’, a ‘totalidade’, o ‘concreto’. Poder-se-ia tentar argumentar, contra Arendt, que conseqüentemente suas distinções permaneceriam abstrações, por permanecerem simplesmente com o particular/parcial e não chegar à idéia do todo. Contudo, esta é uma tese equivocada, e não só pelo conceito compreensivo arendtiano de *vita activa*: afinal de contas, o que Arendt faz enfaticamente é afirmar as distinções *enquanto distinções*. Contudo, a ambigüidade da tese hegeliana é tal que a unidade concreta se dá *na* diversidade dos particulares – quando se cai na mera homogeneidade da unidade, a própria totalidade se perde e vira uma particularidade qualquer (o homogêneo é o particular, o abstrato). Por isso nada melhor para se afirmar a dita totalidade do que rejeitar

qualquer ‘síntese’ entre os diversos e assim mantê-los enquanto tal. Por certo, Arendt não falava desconexamente do labor, do trabalho e da ação, das esferas privada e pública, do político e do social, da violência e do poder etc., como se não tivessem qualquer relação entre si; muito pelo contrário, para Arendt é na oposição entre eles que os seus sentidos são percebidos plenamente: é não só na labuta do labor, na violência do trabalho e na expressividade da ação, mas também contra cada uma das outras que a dignidade própria de cada atividade particular pode ser adequadamente percebida. Suprimir qualquer uma das três atividades seria provocar uma *vita activa* ‘manca’: *esta* é a idéia hegeliana de totalidade.

Para ser mais preciso, o que Arendt de fato rejeita no hegelianismo é a sua comum derivação de um contrário no outro, como se os contrários fossem um *continuum* mutuamente engendrante. Como ela mesma diz, há ‘este truque hegeliano no qual um conceito, a partir de si mesmo, começa a se desenvolver no seu próprio *negativo*. [Mas] *Não, ele não! E o bem não se desenvolve no mal, e o mal não se desenvolve no bem*’ (apud HILL, 1979, pp. 326-7). O que dizer quanto a tal rejeição do hegelianismo? De fato, quanto a isto Arendt é muito sensata... mas é tão sensata ao ponto de correr o risco de se tornar insensata: o problema surge quando a confusão da empiria não se deixa mostrar na pureza pristina da essência; aí se corre o risco de repetir o gesto platônico de abandonar o confuso e indeterminado mundo sensível para se resguardar nas sublimes formas eternas. O desenvolvimento dialético hegeliano, por pior que possa parecer, é uma tentativa de dar um sentido à confusão fenomênica *quando* ela de fato não se encaixa em qualquer salutar essência. Tome-se o exemplo da dialética entre senhor e escravo na *Fenomenologia*: o que Hegel faz é reconhecer tanto o ‘sentido originário’ da nobreza, isto é, do nobre como um ser audaz e do escravo como covarde, quanto seu conseqüente degradingamento oriundo da instituição social da escravidão. Com a escravidão o aristocrata força o escravo a trabalhar, passando a viver assim no mero consumo e se tornando ocioso e dependente; enquanto o escravo, por seu turno, *com o trabalho* adquire novas habilidades que o tornam não só senhor do seu senhor, mas também senhor da Natureza. Tal estado invertido entre nobreza e escravidão reflete bem a situação na qual se encontrava a aristocracia européia moderna – pense-se nos títulos nobiliárquicos, nos salões franceses e em toda a existência supérflua e ociosa da classe que os freqüentava. Nesta situação, fazer o conceito de nobreza dar no seu oposto é pura sensatez e franqueza (insensatez e ardil seria chorar pelos

‘bons e velhos tempos’ nos quais os senhores de fato dominavam os escravos a ferro e fogo, como a bestas indignas de existência).

Mas Arendt quer ver em Marx uma filosofia do labor... como se isto pudesse dar conta do conjunto de seus textos... como se o que Marx chama de trabalho fosse o que ela chama de labor... será mesmo? Aqui não temos outra saída senão parar de falar *do* Marx e irmos aos textos mesmos, em particular para os prediletos de Arendt: os *Manuscritos de Paris* e *O Capital*.

LABORES DO ESPÍRITO

De fato, nos *Manuscritos* Marx está mesmo fazendo uma ‘filosofia do trabalho’. Mas do ‘trabalho’, no sentido marxiano, não no arendtiano. A ênfase exagerada de Arendt sobre a ‘naturalidade’ do labor pouco tem a ver com o ímpeto daquele autor. Neste texto, Marx está o mais próximo de certas idéias que iriam fazer carreira em Nietzsche e nos diversos autores da *Lebensphilosophie* (que de um modo geral não parecem ser muito do gosto de Arendt). Contra tais autores, claramente Arendt faz uma forte e problemática simplificação no significado de ‘vida’. Para Arendt, ‘vida’ é essencialmente a vida biológica, somática, que enquanto tal impõe um conjunto de necessidades e se liga à eterna fluidez e destrutibilidade da Natureza. Ela é *uma* das ‘condições’ às quais o homem está submetido e tem de lidar (outras são a ‘mundanidade’, que lhe permite fugir de tal fluidez estabelecendo uma ordem estável no meio em que vive, e a ‘pluralidade’, responsável pela diversidade *dos homens*, no plural, condição fundamental para a existência da política). Contudo, ao contrário de Arendt aqueles autores usam o termo vida e seus correlatos, tais como força produtiva e trabalho no caso do jovem Marx, vontade de poder e corpo no de Nietzsche (além de outros), num sentido mais complexo e supostamente mais básico do que a simples ‘naturalidade’ humana: fundamentalmente (no final das contas) a intuição que subjaz aos seus usos é a defesa da criatividade e da liberdade humanas.

Em Marx, nos seus *Manuscritos de Paris* (que são os seus textos mais próximos do dito vitalismo) a noção de trabalho é tal que: 1) designa uma pura atividade de transformação (relativa ou não ao ambiente natural no qual o homem como ser carente possa se encontrar – i. é, mesmo a atividade intelectual de um filósofo ou poeta é trabalho por transformar/produzir algo); 2) longe de ser mera resposta à facticidade natural humana, é, pelo contrário, a própria formação desta facticidade: as próprias ‘necessidades’ dependem do desenvolvimento

do trabalho, são dele derivadas, de tal modo que a condição e a necessidade humanas mesmas é essencialmente o trabalho, a atividade de transformação. Por exemplo: comer e beber enquanto pura e simples nutrição do corpo são necessidades que existiam apenas num estágio primitivo do desenvolvimento da civilização, tendo sido transformadas ao longo dos tempos a tal ponto de não serem mais hoje *meras* necessidades fisiológicas (neste sentido, sua crítica à ‘propriedade privada’ é de ela fazer o proletário voltar à mera animalidade, de fazê-lo ter de simplesmente ‘encher a pança’ e gerar ‘filhotes’ o máximo que puder para manter a si e à sua ‘espécie’); 3) o que há de específico na espécie humana é a própria liberdade, realizada por meio do trabalho, que por isso se distingue de todas as outras espécies animais (limitadas por suas peculiaridades fixas): Marx reafirma deste modo a noção tradicional de que o homem não é um animal qualquer, já que consegue se desvencilhar de todos fatores meramente dados de sua existência ao transformá-los de forma consciente. Do outro lado, em Nietzsche temos uma situação semelhante, pois quando fala da ‘afirmação da vida’, da má-consciência como uma ‘contradição fisiológica’, da moral escrava como uma alienação (para usar um termo hegeliano) da vontade de poder, do grande e do pequeno corpo, por certo não está defendendo a mera manutenção do organismo vivo; suas apologias do espírito dionisíaco e do herói grego como o maior ‘artista’ – tal como em Marx – têm intenção de asseverar a criatividade e a liberdade, em contraposição à mera factualidade natural.

Provavelmente Arendt responderia a tal comentário afirmando serem tais discursos *confusões* de todos estes aspectos envolvidos: vida é o que se perde com a morte (os cristãos vivem tanto quanto qualquer um; se alguém nega a vida é o guerreiro que mata e morre), criatividade (e seu equivalente econômico, a produtividade) é característica da *poiésis*, da atividade produtiva (nada que se possa atribuir essencialmente ao herói grego), trabalho é atividade de transformação material exigida por alguma necessidade factual (nada poderia ser mais distante da filosofia e de outras atividades intelectuais), vontade de poder é um fenômeno psicológico ligado à ambição viciosa e desmedida (que pode ser tão pouco quanto o trabalho um princípio ontológico/antropológico aplicável universalmente à existência), a liberdade por sua vez é essencialmente política, instituída na relação discursiva entre homens, independente de suas necessidades fisiológicas (mesmo a conhecida liberdade da vontade e o livre-arbítrio são uma derivação filosófica surgida quando a liberdade real dos regimes democráticos já estava há muito perdida).

Arendt pode ter razão com o seu mal-estar no que tange ao aspecto fantástico que tais filosofias adquirem ao formar estes conceitos fundamentais e extremamente largos, com seus aspectos altamente metafóricos e complexos (para não dizer confusos). Mas daí concluir que Marx (ou mesmo Nietzsche, neste caso) *queria* reduzir o homem a um animal e os homens a espécimes de sua espécie, fazendo também, conseqüentemente, uma apologia da violência pela violência, é algo que não se justifica. Aqui nos *Manuscritos* seu ímpeto é claramente o oposto: a ‘propriedade privada’ é quem reduz o homem à animalidade, quem desfaz todas as instituições e relações criadas pelo homem para deixá-lo neste estranhamento do mundo, de si e entre si; e *isto* é o que deve ser criticado. Mesmo a tese arendtiana de que Marx rejeita a visão tradicional do homem como *animal rationale* para torná-lo *animal laborans* é equivocada: o que Marx faz é ‘interpretar’ a racionalidade dentro do quadro fantástico do trabalho. O seu infame conceito de ‘ser genérico’, que Arendt grosseiramente diz ser a aniquilação da liberdade humana ao reduzir o indivíduo ao seu caráter de mero espécime qualquer, é, na verdade, uma contraposição à tese do Idealismo Alemão de ver no pensar o ‘ser’ do homem e a sua efetiva liberdade. Marx simplesmente diz: não no pensamento enquanto atividade ‘abstrata’, separada dos diversos âmbitos da ‘vida’, mas na faculdade racional enquanto elemento constituinte da ‘vida’ mesma é que o homem pode se tornar ‘realmente’ livre.

Não nos cabe aqui discutir a pertinência da concepção idealista da liberdade e sua transformação nos *Manuscritos*, o que temos de reconhecer é, de fato, a pouca ênfase presente em tais textos na peculiaridade e na idiosincrasia, que nós, testemunhas do Totalitarismo, tanto gostamos de enfatizar. Neste aspecto Marx compartilha a ênfase hegeliana (e mesmo tradicional) no ‘todo’ como o absolutamente real, em contraposição à particularidade como o *idiôtes*, como aquele que deveria ser capaz de olhar para além do próprio ‘umbigo’. Mas esta situação deles é análoga à de Platão com a *dóxa*: não era certamente o propósito de Platão simplesmente suprimir a opinião, negando pura e simplesmente a capacidade individual de pensar por conta própria, para submeter o indivíduo a uma ‘verdade’ ‘imposta’ por outrem; ao contrário, sua tese era de que a partir do próprio movimento de reflexão da *dóxa*, no diálogo consigo e com outrem, a *epistême* surgiria como um resultado espontâneo e salutar. Do mesmo modo, a ênfase hegeliana está no reconhecimento das relações que se dão, já e desde sempre, e como que necessariamente, entre os indivíduos e as particularidades existentes. Não era questão de aniquilar a particularidade enquanto tal,

especialmente no seu sentido prático (jurídico) do indivíduo enquanto pessoa. (Aliás, a tese hegeliana do direito é muito semelhante à arendtiana: a liberdade se dá com a *instituição* das relações de direito.) Como quer que seja, de modo algum lhes passava pela cabeça que tais aspectos de suas teses poderiam assumir no futuro uma semelhança com os nefastos processos de terror e adestramento ideológico praticados nos regimes totalitários: suas teses nem sequer estão ligadas à produção de uma situação radicalmente nova tal qual o caso do Totalitarismo (de, segundo Arendt, produzir um mero espécime humano, corpo biológico vivo sem cultura e individualidade), pois estão ligadas muito fortemente à simples idéia de *contemplação* de algo que já se dá desde sempre, sem qualquer necessidade de imposição voluntariosa e violenta pelo filósofo.

Porém, de fato, o jovem Marx está um passo mais próximo do (ab-)uso totalitário ao transformar a contemplação da verdade num instrumento de crítica à sociedade burguesa e de revelação do ‘novo tempo’ e do ‘novo homem’. Contudo, defender com isso que ele quisesse levar a humanidade à abjeta situação de mera animalidade é injustificável. Arendt só pode chegar a fazer tal afirmação separando, ‘abstraindo’, três aspectos do mundo prático humano e atribuindo a três atividades diferentes. Marx não os separa, e por isso estes vários aspectos em certa medida aparecem sob sua rubrica de trabalho. Para o jovem Marx, não só o trabalho serve para manter a vida e a espécie, como também já carrega em si mesmo a racionalidade como componente inerente e inalienável: não há trabalho que seja mero instinto e automatismo. Ao mesmo tempo é também o trabalho uma construção do ‘mundo’ e das suas instituições: é o meio humano de aquisição de senso de realidade e objetividade. Apesar da pouca presença da idéia de individualidade, toda ênfase está na ‘suspensão’ da animalidade e formação da criatividade e da cultura humanas. (A associação então feita era a inversa à nossa: dizemos hoje que o lado da espécie nos homens é o lado das necessidades biológicas e o lado da individualidade é o lado cultural e criativo; enquanto Marx – e talvez também outros membros do ‘círculo dos livres’, isto bem que poderia ser tema de uma pesquisa maior – associava o lado individual ao do indivíduo burguês, sujeito econômico com seus interesses econômico-fisiológicos, e o lado da espécie ao lado ‘humano’ dos homens, isto é, da cultura e criatividade.) Aspectos demasiadamente fantásticos e abrangentes para o humilde ‘trabalho’? Pode ser; mas nem por isso menos plausível que os equivalentes arendtianos.

Mas antes de irmos à Arendt, cabe ainda notar a existência de outro momento muito distinto na obra marxiana, no qual o trabalho se

transforma radicalmente. N' *O Capital* tal fantasia do trabalho vira polêmica contra a economia política: a própria produção de mercadorias requer um 'feitiço' pelo trabalho. Arendt nem sequer imagina a distinção entre trabalho abstrato e concreto e o papel muito distinto que representam na nova discussão sobre o capitalismo. Nesta obra encontra-se a afirmação tão repetida por Arendt do trabalho como 'metabolismo' do homem com a Natureza, que a justifica dizer haver em Marx um 'naturalismo' extremado que desfaz toda a individualidade e liberdade humanas. Como ela diz no seu ensaio *Ideologia e Terror*:

A lei 'natural' [racista] da sobrevivência dos mais aptos é lei tão histórica – e pôde ser usada como tal pelo racismo – quanto a lei de Marx da sobrevivência da classe mais progressista. Por outro lado, a luta de classes de Marx como força motriz da história é apenas a expressão externa do desenvolvimento de forças produtivas que, por sua vez, emanam da 'energia-trabalho' dos homens. O trabalho, segundo Marx, não é uma força histórica, mas natural-biológica – produzida pelo 'metabolismo [do homem] com a Natureza', através da qual ele conserva sua vida individual e reproduz a espécie. (ARENDR, 2006, p. 516)

Ignorarei a afirmação esdrúxula sobre suposta 'lei natural da sobrevivência da classe mais progressista' com sua inserção no quadro arendtiano do Totalitarismo; o que nos interessa é o dito naturalismo marxiano, mais uma daquelas muito questionáveis tentativas de interpretação do autor ao passar a associá-lo a idéias e eventos completamente alheios aos seus propósitos. O principal 'contrabando' arendtiano está na sua expectativa de que *O Capital* (em especial, mas também seus textos todos, principalmente os 'maduros' com suas análises econômicas e históricas) tenha o sentido do naturalismo filosófico-literário *à la* Zola sobre 'a verdade' da existência humana – de que seríamos na 'verdade verdadeira' meras materializações da 'energia-trabalho', vis animais, puros mecanismos orgânicos reagindo às necessidades e estímulos externos; de que a liberdade é um mito, a cultura um engodo e a vida sem sentido. Talvez o biologicismo nietzschiano defenda tal posicionamento filosófico-literário, mas o que Marx faz n' *O Capital* está longe de qualquer discurso 'existencial' com intuito semelhante. Arendt chega mesmo a dizer que o subtítulo de tal obra é inadequado:

A súbita e espetacular promoção do labor, da mais humilde e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o 'labour' é

a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo ‘*labour*’ era a fonte de toda riqueza; e atingiu o clímax no ‘*system of labour*’ de Marx, no qual o labor passou a ser a origem de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. [Uma nota de rodapé diz: ‘A expressão [*system of labour*] é de Karl Dunkmann [...], que observa corretamente que o título da grande obra de Marx é inadequado: deveria ter sido *System der Arbeit*.’] (ARENDDT, 2007a, p. 113)

Nada poderia estar mais distante d’*O Capital* do que dizê-lo um ‘sistema do labor’. Entre ter de optar por Marx não ter nomeado corretamente sua obra ou por tal obra *não ser* um ‘sistema do labor’ (mas sim uma ‘crítica da economia política’), inegavelmente a segunda alternativa é a correta. Mesmo que seja verdadeira a mencionada ‘glorificação’ moderna do labor (que em certos aspectos Marx reconhece e *critica*), *O Capital* não é um ‘sistema’ filosófico, mas um estudo sobre o modo de funcionamento do capitalismo contemporâneo, utilizando o ‘método dialético’ para derivar do valor (econômico, se é que existe outro) certas categorias e fenômenos econômicos muito presentes na sociedade de então. A rigor, o objeto de estudo d’*O Capital* nem sequer é propriamente o trabalho, mas o sistema produtor de mercadorias, tendo de lidar com o trabalho somente na medida em que tenha uma função na economia, e dela seja uma categoria. Por isso também o papel da imaginação no trabalho (artesanal) não aparece nesta obra. Arendt comenta que em determinados momentos Marx não se satisfazia com a sua suposta visão do trabalho como manutenção da vida (individual e social) e passa a fazer comentários identificando-o com o trabalho no sentido arendtiano:

[...] ‘A aranha realiza operações que lembram as de um tecelão, e a abelha mostra-se superior a muitos arquitetos na construção de sua colméia. Mas o que distingue o pior dos arquitetos da melhor das abelhas é que o arquiteto erige sua estrutura na imaginação antes de construí-la na realidade. Ao fim de cada processo de trabalho, temos um resultado que já existia na imaginação do trabalhador desde o começo’ (*Capital* (Modern Library), p. 198). É óbvio que Marx aqui já não mais se referia ao labor, mas ao trabalho – no qual não estava interessado; e a melhor prova disto é que o elemento de ‘imaginação’, aparentemente tão importante, não desempenha papel algum em sua teoria do trabalho. [...] A despeito de hesitações ocasionais, Marx permanece convencido de que ‘Milton produziu o *Paraíso Perdido* pela mesma razão que o bicho-da-seda produz seda’ (*Theories of Surplus Value* (Londres, 1951), p. 186). (ARENDDT, 2007a, p. 111, nota 36)

Marx acreditava que Milton escrevera seu livro pela mesma razão que o bicho-da-seda produz seda? Incrível! Como ele pôde dizer algo tão grotesco? Confirmamos as *Teorias da Mais-Valia*:

[...] Segue-se do que foi dito que a designação do trabalho como *trabalho produtivo* não tem nada a ver com o *conteúdo determinado* do labor, sua utilidade especial ou o valor-de-uso particular no qual se manifesta.

O mesmo tipo de trabalho pode ser *produtivo* ou *improdutivo*.

Por exemplo Milton, que escreveu *Paraíso Perdido* por cinco libras, era um *trabalhador improdutivo*. Por outro lado, o escritor que entrega coisas para seu editor num estilo de fábrica, é um *trabalhador produtivo*. Milton produziu *Paraíso Perdido* pela mesma razão que um bicho-da-seda produz seda. É uma atividade de *sua* natureza. Depois ele vendeu o produto por £5. Mas o proletário literário de Leipzig, que fabrica livros (por exemplo, Compêndio de Economia) sob a direção de seu editor, é um *trabalhador produtivo*; pois seu produto é um resultado subordinado ao capital, e vem-a-ser somente para o propósito de aumentar aquele capital. Uma cantora que canta sua canção por conta própria é uma *trabalhadora improdutiva*. Mas a mesma cantora comissionada por um empresário para cantar com o fim de ganhar dinheiro para ele é uma *trabalhadora produtiva*; já que produz capital. (MARX, 1987, pp. 395-6)

Primeiramente, deve-se notar o conceito de produtividade e improdutividade no sentido utilizado por Marx: nele não há qualquer relação entre o trabalho improdutivo com a mera satisfação de necessidades fisiológicas e trabalho produtivo com a produção de objetos duráveis (tais como uma obra de arte) como Arendt utiliza (e, como de costume, atribui ingenuamente a Marx – por ex., em ARENDT, 2007a, pp. 97 e ss.). Muito pelo contrário, sob o ponto de vista econômico, as relações chegam a ser inversas: o trabalho proletário é produtivo por gerar capital, mesmo que o proletário trabalhe simplesmente para sobreviver, enquanto o trabalho de um artista, quando produz sua obra de arte, é improdutivo por se dar *fora* do âmbito econômico, por motivos alheios. Quando Marx fala na ‘natureza’ de Milton *obviamente* está se referindo às suas motivações pessoais, próprias, ao contrário do trabalho assalariado que pouco diz respeito a qualquer motivação do trabalhador, exceto a de sobrevivência. O trabalho assalariado é que se dá, para o trabalhador, por mera necessidade fisiológica: se Marx estivesse utilizando ‘natureza’ no sentido empregado por Arendt, ele é que deveria ser dito ‘por natureza’. Parece contra-intuitivo chamar o trabalho assalariado (o ‘ganha-pão’) de

produtivo e o trabalho artístico de improdutivo? Pois então: bem-vindo ao mundo invertido do capital. E este é apenas um dos contra-sensos...

Não que a acusação arendtiana da existência de certo naturalismo em Marx seja completamente equivocada; de fato Marx na primeira seção do 5º capítulo ('O processo de trabalho ou o processo de produzir de valores de uso') fala do trabalho como

um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeças e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. (MARX, 2008b, p. 211)

O processo de trabalho, que descrevemos em seus elementos simples e abstratos, é atividade dirigida com o fim de criar valores-de-uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas; é condição necessária do intercâmbio material entre o homem e a natureza; é condição natural eterna da vida humana, sem depender, portanto, de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as suas formas sociais. (ibid., p. 218)

O objetivo de Marx nesta seção é fazer a descrição mais 'simples e abstrata', mais geral, a partir da qual poderá indicar certas modificações ocorridas com o estabelecimento do processo de produção de mercadorias, em particular indicar a formação do chamado 'trabalho abstrato', do trabalho produtor de valor (econômico). Tal descrição com certeza é 'naturalista' no sentido de ver na natureza o 'nivelador por baixo' invariável nas formações culturais efetivas, encontradas historicamente. Marx não tinha qualquer expectativa de que o homem pudesse em algum momento tornar-se livre da sua condição animal e agir sem qualquer esforço físico (inclusive o da 'cabeça'). Por mais que Arendt gostasse de afirmar o caráter miraculoso da ação, não era crédula o suficiente para afirmar que o homem fosse capaz de agir sem 'dispêndio do cérebro, dos nervos, músculos, sentidos'. Talvez no Além isto seja possível.

Note-se mais um ponto problemático do sistema do labor de Arendt (pois se alguém tem um sistema do labor, este alguém é ela): ela especifica o motivo, a necessidade, ao qual o labor responde. Dentro da grande diversidade de atividades que realizamos Arendt tem de forçá-las a se subsumir num dos três *télos* da *vita activa*: manter a vida, construir o mundo ou iniciar algo novo. Marx não faz esta *subsunção* das

motivações (se assim podemos chamar) das atividades. Aqui n’*O Capital* qualquer necessidade é sempre particular e imediata: produzimos ou compramos um sapato para calçar os pés, uma cadeira para sentar, um pincel para pintar etc. Este é o motivo pelo qual o trabalho abstrato é *abstrato*: todas as peculiaridades são ignoradas para que reste apenas o denominador comum de mero ‘dispêndio’:

Os valores-de-uso casaco e linho resultam de atividades produtivas, subordinadas a objetivos, associadas com pano e fio, mas os valores casaco e linho são cristalizações homogêneas de trabalho; os trabalhos contidos nesses valores são considerados apenas dispêndio de força humana de trabalho, pondo-se de lado sua atuação produtiva relacionada com o pano e o fio. O trabalho do alfaiate e o do tecelão são os elementos que criam valores-de-uso, casaco e linho, exatamente por força de suas qualidades diferentes; só são substância do valor do casaco e do valor do linho quando se põem de lado suas qualidades particulares, restando a ambos apenas uma única e mesma qualidade, a de serem trabalho humano. (MARX, 2008, p. 67)

Mas isto significa que o trabalho abstrato não está ligado a *necessidade nenhuma*, nem sequer a de manter o simples organismo humano, pois esta não é a necessidade fundamental à qual toda atividade atenda. Enfim, o objetivo de Marx de forma alguma é ‘revelar a verdade oculta’ da existência, para a qual *devemos* voltar a atenção e abandonar todos os acidentes culturais como ‘hipocrisias’ da sociedade – não há qualquer normatividade pretendida neste sentido.

O argumento levantado por Arendt para defender suas distinções entre ‘labor’, ‘trabalho’ e ‘ação’ envolve não só a dita essência fenomenológica, com a existência etimológica em muitas línguas de dois conjuntos de palavras com conotações diferentes para indicar a atividade de trabalho, mas envolve também um problemático apelo à própria estrutura sócio-histórica greco-romana: a organização social antiga mesma fazia diferir a atividade produtiva do escravo daquela exercida pelos artesãos livres, e destes pelos atores políticos. Não só Arendt se compromete com a teoria heideggeriana da linguagem, como também tem de adotar um problemático silêncio (ou até uma contraposição arisca) com relação aos reclames modernos contra a injustiça e opressão sobre amplos segmentos dos povos, ao mesmo tempo em que adota uma estranha condescendência para com a escravidão na antiguidade (cf. ARENDT, 2007, pp. 94 e ss.; ARENDT, 2008, *passim*). Sem dúvida Arendt não era alheia às reivindicações sociais da ‘política popular’, e teve de lidar com elas nos seus textos propriamente políticos, mas o modo como formula sua esquematização

da *vita activa* a força a excluir teoricamente amplos segmentos das questões que *inevitavelmente e por isso de pleno direito* são assuntos de interesse público. O sentido normativo da tripartição labor/trabalho/ação, da exclusividade entre os seus termos em suas correspondências a ‘lugares’ específicos correlatos, torna-a tão irrealista quanto a fantasia marxiana do trabalho nos *Manuscritos*, ao ter de viver num apelo à estrutura social grega incapaz de lidar com a complexidade da sociedade moderna.

Se em sua teoria a tripartição fosse apresentada como *aspectos* presentes em grau menor ou maior em toda situação e atividade, ou mesmo como tipos ideais weberianos, vários dos seus problemas teriam sido amenizados: em particular sua crítica a Marx seria mais bem sucedida se reconhecesse que tal estrutura conceitual é uma *esquematisação* – que enquanto tal traz consigo um quê da atividade do pensador e não é pura e simples manifestação ou ‘desvelamento’ da coisa mesma –, de tal forma a evitar mais facilmente de jogá-lo na sua Cama de Procrusto ao pressupor que falavam da mesma coisa com o mesmo conceito.

A IDÉIA DA AÇÃO

A questão obviamente é qual seja exatamente sua crítica à reivindicação social, pois com certeza Arendt não se contrapunha à efetivação da possibilidade de participação plena *por todos*. A questão é o que entende por política, ou mais apropriadamente por ‘ação’, dos quais acusa de incompreensão tanto Marx quanto os modernos e a tradição filosófica como um todo. Mas se no caso do labor Arendt beira um extremo naturalismo ao imaginar trabalhos puramente animais e instintivos, na contraparte da ação beira a um extremo subjetivismo, digno de qualquer moderno.

A autora acusava Marx de manter o ‘extremo subjetivismo típico da era moderna’ por causa do seu conceito de alienação (alienação ‘de si’, ao qual a autora contrapõe a alienação ‘do mundo’) que supostamente levaria a uma dissolução da objetividade do mundo para torná-lo mero ‘espelho’ do ser humano na utopia comunista (cf. ARENDT, 2007a, p. 266, nota 4). O que não percebe é a mescla no conceito da juventude de Marx de teses relativas tanto à dissolução da individualidade quanto do ‘mundo’ na sociedade contemporânea (muito semelhantes à descrição que ela própria faz desta sociedade), oriundas de uma preocupação com o ‘mundo’ muito maior que o *leitmotiv* da sua teoria da ação. Arendt

quer se contrapor ao ‘filistinismo’ moderno resgatando a tradição dos oradores e políticos da ‘época de ouro’ ateniense. Como ela própria diz:

Não nos interessam aqui as causas históricas do surgimento da cidade-estado grega; os próprios gregos deixaram bem claro o que dela pensavam e qual a sua *raison d'être*. A acreditarmos nas célebres palavras de Péricles na Oração Fúnebre, a *polis* era uma garantia aos que haviam convertido mares e terras no cenário do seu destemor de que não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor de Homero nem de outro artista da palavra; sem a ajuda de terceiros, os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *polis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. (ARENDDT, 2007a, p. 210)

A grandiosidade da ação, sim, nada mais poderia dar dignidade e sentido à pequenez da vida cotidiana. A ação ganha seu sentido na capacidade de iniciar algo novo e servir de motivo e admiração para histórias e lembranças. Mas a questão é: qual a razão de ser da ação? Por que os homens agem? A resposta na *Condição Humana*, que felizmente seria revista posteriormente, assemelha-se a um tipo de atitude relativamente comum desde o romantismo de Novalis, tendo sido herdada por Arendt através de Nietzsche. A citação que a autora faz de Dante como epígrafe do capítulo sobre a ação na *Condição Humana* exemplifica bem o ponto em questão:

‘Pois em toda ação a intenção principal do agente, quer ele aja por necessidade natural ou vontade própria, é revelar sua própria imagem. Assim é que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; [...] Assim, ninguém age sem que (agindo) manifeste o seu eu latente.’ (ibid., p. 188)

Todo agente tem a intenção principal de revelar sua própria imagem? Manifestar seu eu latente? Bem que Dante vale um Nietzsche... Por mais que Nietzsche lutasse contra a idéia ‘metafísica’ da existência de um sujeito anterior e independente das suas ações (que seria deste modo capaz, e com pleno direito, de controlar e escolhê-las), não pode negar que seu incômodo realmente é o próprio ego: toda discussão nietzschiana está profundamente atravessada pela pergunta ‘quem sou eu?’, ao ponto mesmo de quando responder que ‘eu sou meus atos’, os atos efetivos mesmos pouco importam, senão enquanto

estabelecimento da sua identidade. Aqui é uma questão menor o significado da fantasmagoria da vontade de poder, já que, seja como for interpretada, o 'mundo' necessariamente é visto como um 'palco' para a realização da ação: o que importa mesmo é a sua expressividade. Alguns comentadores, tais como Dana Villa (1992, 1996), percebem bem a herança nietzschiana e começam a defender uma 'estética da política' em Arendt.

Aí estamos mais próximos do nazismo do que estes comentadores chegam a imaginar: se uma coisa os nazistas souberam fazer foi estetizar a política. Não só Leni Riefenstahl fez literalmente isto, como mesmo Hitler (aquele pintor frustrado) se tornou o maior dos artistas: de fato, *o Terceiro Reich vai durar mil anos*, Hitler fez questão que fosse, mesmo que apenas na memória do horror da sua existência. Sugerir ingenuamente (como chegam a fazer tais comentadores) que o terror na política no século XX se deu meramente (ou mesmo principalmente) por causa da instrumentalização da ação, pela sua confusão com o trabalho (ou mesmo com o labor), é muito problemático: a 'solução final' e todo o tremendo esforço alemão do período não se deu simplesmente por qualquer necessidade particular de quem quer que seja, a não ser pela necessidade (se assim podemos chamar) de tornar o nazismo e o povo germânico grandiosos, extraordinários e inesquecíveis; sair da banalidade liberal em prol de uma tremenda orgia dionisíaca. A completa ausência de qualquer referência de Arendt à importância de Nietzsche e do Romantismo para o nazifascismo, em particular da importância de suas apologias do heroísmo, da grandiosidade, da ação e do resgate da cultura clássica, é de muito se estranhar em uma autora que tanto se esforça a não se restringir a explicações econômicas.

Também é de se notar a negligência, por partes daqueles que enfatizam o suposto destacamento político das vulgares questões sociais, da especificidade da noção de beleza na cultura grega, que de modo algum se separava fortemente da 'verdade' e da 'bondade' e da 'harmonia', sendo por isso considerada algo plenamente aplicável, em grau maior ou menor, a todo âmbito da existência: a poesia era a arte de maior excelência por figurar mais imediatamente os mitos e deuses (a medida da perfeição por excelência), mas de forma alguma excluía as artes 'banais' da produção de coisas belas, isto é, de coisas harmoniosas, perfeitas e justas. No mesmo sentido, para todo tipo de questão há uma perfeição e justa medida a ser encontrada, incluso na formação de uma 'cidade bela' e no que chamaríamos hoje de questão social: não há assim uma exclusão radical na política da pertinência de quaisquer assuntos. O provável é que, quando estes enfatizam a grandiosidade da

ação, pretendem descartar a beleza ‘apolínea’ mesma, para querer exaltar apenas a extravagância do que consideram ‘dionísíaco’ e ‘sem medida’. Contudo, o problema de expor a política em termos estéticos, tanto de ‘apolíneo’ quanto de ‘dionísíaco’, é que de forma alguma se consegue fazer jus à efetividade das condições que se apresentam: a própria forma de pôr a questão está equivocada.

Mas felizmente, a ênfase arendtiana no caráter performático da ação iria se enfraquecer (se não mesmo desaparecer) ao longo da década de 1960 com sua participação no debate público americano e mundial. Não só o caso Eichmann a instigou para a questão da moralidade e da responsabilidade no mundo público, como mesmo aquela conturbada década fez marcar definitivamente a importância do mais salutar mote de seu pensamento político: *amor mundi*. *Amor mundi*, tal expressão não é mera figura de linguagem ou sentimentalismo romântico, devendo ser levada a sério por qualquer um que se diga minimamente inspirado em Arendt. A sua ênfase não está no mero amor (como alguns gostariam que fosse), mas no amor, ou melhor, na preocupação *com o mundo*. E isto significa: na preocupação (em inglês, *concern*) com as coisas e pessoas no modo como são, estão ou podem vir a ser. Como responderia Arendt nos idos de 1972 a um questionamento sobre sua dupla admiração de Maquiavel, contrário à ‘bondade’ na política, e do senso de justiça de Rosa Luxemburgo:

Esta questão da bondade não foi levantada por mim, mas por Maquiavel. Ela tem algo a ver com a distinção entre o público e o privado. Mas posso pôr de outra forma. Eu diria que na noção de querer ser bom, eu estou de fato preocupado [*concerned*] com o meu próprio eu [with my own self]. No momento em que atuo politicamente não estou preocupado comigo, mas com o mundo. E esta é a *principal* distinção. Rosa Luxemburgo estava *muito mesmo* preocupada com o mundo e *de forma alguma* consigo. Se ela estivesse preocupada consigo mesma, teria ficado em Zurique depois de sua dissertação e teria perseguido certos interesses intelectuais. Mas ela não pôde agüentar a injustiça *no mundo*. (*apud* HILL, 1979, pp. 310-11)

Contudo, esta preocupação com o mundo é de fato uma preocupação com o mundo, tal qual se apresenta, e não uma simples escusa para o desvelamento do si ou para a grandiosidade da ação. A resposta a Mary McCarthy seria muito indicativa:

Mary McCarthy: [...] Eu sempre me perguntei: ‘O que se é suposto fazer no palco público, no espaço público, se não se está preocupado com o social? O que então resta?’

Parece-me que uma vez que se tenha uma constituição, uma fundação, um quadro estrutural [framework] de leis, a cena está posta para a ação política. E a única coisa que resta [na concepção arendtiana] para o homem político é fazer o que os gregos faziam: fazer guerra! Isto não pode estar certo! Por outro lado, se todas as questões de economia, bem-estar humano, transporte público e qualquer coisa que toque a esfera social deverem ser excluídas da cena política, então fico boquiaberta [mystified]. Tudo o que me resta é guerra e discursos. Mas discursos não podem ser simplesmente discursos. Eles têm de ser discursos sobre algo.

Arendt: Estás absolutamente certa, e devo admitir que me pergunto esta questão. Primeiro, os gregos não faziam apenas guerra e Atenas existiu antes da Guerra do Peloponeso, a flor real de Atenas veio entre as Guerras Pérsicas e a Guerra do Peloponeso. O que eles faziam então?

A vida muda constantemente, e as coisas estão constantemente aí pedindo para serem discutidas. Em todos os tempos pessoas vivendo junto terão assuntos que pertencem ao reino público – ‘dignos de serem discutidos em público’. O que tais assuntos são em qualquer momento histórico é provavelmente *completamente* diferente. Por exemplo, as grandes catedrais eram os espaços públicos na Idade Média. As câmaras municipais [town-halls] vieram depois. E lá talvez tinham de falar sobre um assunto que não é sem qualquer interesse: a questão de Deus. Então o que se torna público em cada período parece-me completamente diferente. Seria bem interessante segui-lo como um estudo histórico, e penso que alguém poderia fazê-lo. Sempre haverá conflitos. E não se precisa de guerra. (ibid., pp. 315-16)

Sempre haverá conflitos, posições divergentes, sobre assuntos diferentes. O ponto central de Arendt então passa a ser a rejeição da formação de uma categoria geral que subsuma sob si todas as questões políticas, isto é, a rejeição daquilo que é a base de toda ideologia: não se pode dizer de antemão que a questão sempre seja luta de classes, luta de raças, procura por interesse próprio *ou mesmo mera forma de expressão ou performance*. Dar qualquer uma destas respostas é ideologia.

Mas isto quer dizer que tal posição é incompatível com a idéia da ação como ‘desvelamento’ da identidade própria? Não; ou pelo menos não seria se não fosse pelo modo do discurso arendtiano. Procurar pela essência e então dizer que é ela *o que importa* pode ser muito belo sob um ponto de vista contemplativo – ponto de vista que, aliás, Arendt considerava o grande defeito da *Condição Humana* (cf. ibid., p. 305). Que toda ação implique a formação da identidade individual, início de algo novo ou mesmo posicionamento opinativo pode muito bem ser universalmente *correto*, mas nem por isso é *verdadeiro*. Em alguns

casos tais aspectos podem ser fundamentalmente importantes, como, por exemplo, na formação de alianças (i. é, identificamos os agentes e procuramos suas companhias, ou assim deveríamos fazer, com base em suas ações passadas; o ‘quem’ neste caso é primordial), mas no geral, sob o ponto de vista prático, *o que importa* da ação/posicionamento/opinião são aquelas suas determinações particulares do tipo: *qual ação, quando, onde, de quem, contra quem* etc. Por isso se este ‘denominador comum’ chamado sua ‘essência’ tem alguma dignidade, tal dignidade consiste em indicar a diversidade dos atos particulares eles mesmos – caso contrário cai-se numa posição ideológica, ‘abstrata’ e *idealista*. Os leitores nietzschianos de Arendt são grandes herdeiros da ironia do idealismo hegeliano, ao abandonarem o banal mundo efetivo, com suas questões e debates tão variados, fúteis e insignificantes, em prol de toda nobreza e eloquência da Idéia da ação.

Mas quais são as questões verdadeiramente políticas? Não existem tais questões... ou melhor, cada tempo tem as suas. Assim como os gregos tinham as suas, a década de 1960 também as tinha: em particular para Arendt, a segregação racial americana, o julgamento de Eichmann, a Guerra Fria e a do Vietnã, a revolta estudantil etc. E assim como a década de 1960 as tinha, nossa também as tem: terrorismo islâmico, situação na Palestina, na Venezuela, aborto, eutanásia, *crise econômica mundial* etc. Estas são questões sociais? Depende do que considerarmos ‘social’, mas obviamente não são no sentido arendtiano:

Há coisas nas quais as medidas certas podem ser determinadas. Estas coisas podem realmente se administradas e não são então submetidas a debate público. O debate público só pode lidar com coisas que – se quisermos pô-lo negativamente – não podemos determinar com certeza. Tome-se uma reunião de câmara municipal [*town-hall meeting*]. Há uma questão, por exemplo, de onde pôr a ponte. Isto pode ser decidido ou de cima, ou pode ser feito por debate. No caso há realmente uma questão aberta sobre onde é melhor pôr a ponte, e pode ser decidido melhor por debate do que de cima. Certa vez assisti a um tal encontro em New Hampshire, e fiquei muito impressionada com o nível de bom senso da cidade.

[...], tudo o que pode ser realmente determinado, na esfera que Engels chamou de a administração das coisas – estas são as coisas sociais em geral. Que elas devam então se assunto de debate parece-me impostura e uma praga. (ibid., p. 317)

Ignorando a arbitrariedade de tal definição de social, deve-se notar que mesmo o caso da atual (2009) crise financeira pode muito bem ser considerado plenamente político: a complexidade da questão é tão alta

que não só há uma infinidade de possíveis medidas administrativas para ‘solucioná-la’, cada uma com vantagens e desvantagens muito diferentes (tal qual o exemplo arendtiano da ponte), como ela mais uma vez levanta questões sobre o modo como compreendemos e organizamos nossa sociedade. Do mesmo modo as questões do aborto e da eutanásia, que são fundamentalmente morais e religiosas, no atual estado de coisas adquirem *status* político: não só não há uma resposta incontroversa quanto às suas aceitabilidades, quanto suas permissões ou proibições afetariam fortemente o modo como lidamos com a vida. Quem vai dizer que não devemos debater tais assuntos? Certamente quem não esteja interessado em debatê-los; em particular, quem esteja somente interessado na grandiloquência essencial da Ação: aqueles ‘estetas’ da política bem que sabem contemplar a beleza da Idéia.

Mas assim é normal que seja (e não devem se envergonhar), afinal, como Hegel dizia, toda filosofia genuína é idealismo. Marx entendeu bem isto, apesar de ter penado por longos anos até conseguir dele (e dela) se desvencilhar. Arendt, por seu turno, nunca teve claro tal ponto, tendo conseqüentemente muita dificuldade não só em fazer ciência (e não filosofia) política, como também em compreender Marx. A interpretação arendtiana sofre profundamente exatamente por imaginá-lo constantemente falando de essências: da essência do homem como labor, da essência da História como luta de classes, da essência do Estado como violência, da essência da revolução como abundância, da essência da ação como trabalho... Mas é de se compreender, afinal, se Marx veio de algum lugar, este lugar foi aquele mesmo de Arendt: da filosofia alemã. O processo marxiano de dissolução do idealismo, sua fuga da filosofia, foi lento e gradual, tendo sido expresso de várias formas até a sua obra magna, *O Capital*.

A IDEALIDADE DA EXISTÊNCIA

Se *A Ideologia Alemã* anunciou ‘a prestação de contas’, a saída completa do sublime recinto filosófico ainda demoraria algum tempo – e ela coincide com a efetivação do ‘materialismo histórico’ enquanto *método de pesquisa empírica*. É o materialismo histórico uma filosofia? Somente na medida em que a metodologia e aqueles outros traços gerais de uma ciência puderem ser concebidos enquanto tal. A imensidade desta questão extravasa completamente o escopo do presente trabalho; mas o que podemos notar é que o que tal *método* faz é conduzir a pesquisa na *seleção* e *explicação* da infinidade de dados, gerando informações sobre o ocorrido: o que se faz com tais *informações* escapa

a alçada teórica do método. Tal tipo de pesquisa tem um interesse fundamental para a atividade política na medida em que as suas decisões devam ser decisões informadas, sendo este o motivo pelo qual Marx mergulhou nos estudos econômicos durante sua vida: afinal de contas, a questão *política* mor em meados do século XIX (após o estabelecimento definitivo da sociedade enquanto sociedade burguesa, com as revoluções do XVIII) não era outra que não o então cambaleante e espasmódico capitalismo. Marx não teria por que estudar a eutanásia.

Contudo, tal ‘decadência’ da filosofia em ciência não foi algo fácil e imediato, concebendo certas aberrações no caminho. A primeira delas seria a filosofia especulativa, a reflexão absoluta, do trabalho nos *Manuscritos*. O movimento do Trabalho pretendia ingenuamente fazer o que Hegel supostamente não conseguira fazer: compreender o concreto da vida em sua plenitude, para além da pura alienação do reino do pensamento e da propriedade privada. Um ano depois, o encontro com Engels n’*A Ideologia Alemã* tornaria esta filosofia mais *tosca*:

A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como emanção direta de seu comportamento material. [...] A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. E se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como numa câmara escura, tal fenômeno decorre de seu processo histórico de vida, do mesmo modo por que a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico.

[...] E mesmo as formações nebulosas no cérebro dos homens são sublimações necessárias do seu processo de vida material, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, assim como as formas de consciência que a elas correspondem, perdem toda a aparência de autonomia. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção material e seu intercâmbio material, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (MARX, 1996, pp. 36-7)

O pensamento é emanção direta do comportamento material? Sublimação necessária do processo de vida material? Convenhamos, estes eflúvios e vapores ardem nos olhos – Proclo era mais sensato que isto. Mas aí está o ponto: a metafísica é para ser chula mesmo. A *Ideologia* tem sua motivação na *polêmica* com os jovens hegelianos,

com todas suas tentativas de fazer uma ‘revolução filosófica’. A ruptura de Marx e Engels com o círculo dos (pretensamente) *Freien* acabou sendo feita como inversão do que os dois pensavam caracterizar o pensamento alemão de então: exatamente de ver no conceito a realidade, o objeto a ser combatido.

Por certo isto é feito formulando uma outra ‘Idéia’ do real:

Em relação aos alemães, situados à margem de qualquer pressuposto, somos forçados a começar constatando que o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história, é que os homens devem estar em condições de viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter habitação, vestir-se e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitam a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e de fato este é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente, para manter os homens vivos. E ainda quando o mundo sensível se veja reduzido a um mínimo, a um bastão, como em São Bruno, ele pressupõe a atividade de produção deste bastão. A primeira coisa, portanto, em qualquer concepção da história, é observar este fato fundamental em toda sua significação e em toda sua extensão e render-lhe toda justiça. [...]

O segundo ponto é que, satisfeita esta primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico. Aqui se mostra, ao mesmo tempo, a descendência espiritual da grande sabedoria histórica dos alemães, os quais, quando lhes falta o material positivo e quando não adianta debater tolices teológicas, políticas ou literárias, nada nos oferecem em matéria de história, mas sim de ‘tempos pré-históricos’; [...]

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que diariamente renovam sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar: é a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. [...]

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece agora como dupla relação: de um lado, como relação natural, de outro como relação social – social no sentido de que se entende por isso a cooperação de vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo e a finalidade. [...] Desde o início mostra-se, portanto, uma conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção, conexão esta que é tão antiga quanto os próprios homens – e que toma, incessantemente, novas formas e apresenta, portanto, uma ‘história’, sem que exista qualquer absurdo político ou religioso que também mantenha os homens unidos. (ibid., pp. 39-43)

Se Marx se reduzisse à *Ideologia* as críticas de Arendt bem que se justificariam, pois nela realmente há uma antropologia – ou deveríamos chamar de zoologia? – com o intuito de mostrar ‘a verdade’ da existência para os ‘ideólogos alemães’, que com seus debates sobre teologia, política, literatura e demais ‘tolices’ não saem do mundo ‘mistificado’ das idéias. Mas esta é apenas uma versão ingênua – em alguma medida, propositalmente ingênua – do que viria a ser chamado por Engels de ‘materialismo histórico’; pois é verdadeiramente um idealismo disfarçado ao não perceber que o que deixa de ponta cabeça não é o idealismo em si, mas apenas o espiritualismo: não é o espírito, mas a matéria que move o mundo. Toda a estrutura conceitual do idealismo hegeliano se repete nos termos do desenvolvimento das relações de produção, através da divisão do trabalho, e seus infelizes produtos colaterais, as infames ideologias. Como Marx diz, ‘a ideologia não tem história’, pois ela apenas pulula como pipoca, aparecendo e desaparecendo sem quaisquer efeitos, a partir da chapa quente da História. O ‘ato histórico’ mesmo é o desenvolvimento de novas necessidades e contradições, até seu desenvolvimento máximo com a conseqüente explicitação plena da ‘verdade absoluta’: no comunismo, tal qual um resultado lógico necessário, desaparecem a divisão do trabalho e as conseqüentes dicotomias entre ser e essência, pensamento e ação, homem e natureza, exploradores e explorados etc.

Podemos chamar isto de um verdadeiro materialismo idealista (ou idealismo materialista), mas de forma alguma de uma rejeição do idealismo, *tal como Marx pretendia*. Se o propósito de Marx era abandonar a filosofia, na *Ideologia Alemã* isto ainda era uma promessa. Somente na próxima obra a promessa se efetivaria: na *Miséria da Filosofia* a polêmica com Proudhon expõe pela primeira vez as linhas gerais do seu enfrentamento com a filosofia ao enfatizar a necessidade de pesquisas históricas e econômicas empíricas sem a controversa tendência hegeliana de subsunção do particular na sua Idéia:

Há razão para se espantar se todas as coisas [sob a perspectiva filosófico-hegeliana], em última abstração – porque aqui há abstração e não análise –, se apresentam no estado de categoria lógica? Há razão para se espantar se, abandonando aos poucos tudo o que constitui a individualidade de uma casa, abstraindo os materiais de que ela se compõe e a forma que a distingue, chega-se a ter apenas um corpo; e se, abstraindo os limites deste corpo, obtém-se somente um espaço; e se, enfim, abstraindo as dimensões deste espaço, acaba-se por ter apenas a pura quantidade, a categoria lógica? À força de abstrair assim de todo objeto todos os pretensos acidentes, animados ou inanimados, homens

ou coisas, temos razão de dizer que, em último grau de abstração, chegamos às categorias lógicas como substância. Assim, os metafísicos que, fazendo estas abstrações, acreditam fazer análise e que, à medida que se afastam progressivamente dos objetos, imaginam aproximar-se deles para penetrá-los, estes metafísicos têm, por sua vez, razão de dizer que as coisas aqui da terra são bordados, cujo pano-de-fundo é constituído pelas categorias lógicas. Eis o que distingue o filósofo do cristão: este, a despeito da lógica, só conhece uma encarnação do *Lógos*; o filósofo conhece-as infinitas. Que tudo o que existe, tudo o que vive sobre a terra e sob a água, possa ser reduzido, à força de abstração, a uma categoria lógica; que, deste modo, todo o mundo real possa submergir no mundo das abstrações, no mundo das categorias lógicas – quem se espantará com isto? (MARX, 1982a, pp. 103-4)

Na disputa hegeliana entre Razão e Entendimento Marx está do lado do segundo: não é que a verdade do finito seja sua idealidade, mas é que a verdade de qualquer idealidade é o finito ao qual se refere. A pesquisa correta então não passa a ser outra se não a pesquisa empírica – num sentido largo, de investigação factual sem a fantasia do *Lógos* encarnado. Por certo que Marx não deixou simplesmente de acreditar que as ‘relações materiais de produção’ têm papel preponderante no desenvolvimento das sociedades e que era em termos econômicos que o movimento proletário deveria assentar sua luta; mas a questão a partir de então se daria genuinamente sobre análises de eventos históricos e econômicos particulares, contra os quais não se pode argumentar senão promovendo outros estudos particulares *do mesmo quilate*. Se Marx disse que o Estado prussiano, o inglês ou mesmo o Estado em geral era violento, que tinha na ‘coerção classista’ seu elemento central, o modo adequado de se contra-argumentar seria mostrar que a sua violência era inexistente ou ineficaz – ou, no máximo, irrelevante para os propósitos específicos de quem critica –, nos casos específicos mencionados ou na grande maioria dos casos históricos subtendidos pelo ‘Estado em geral’.

Mas o que faz Arendt? Arendt diz: a violência é acidental, ou melhor, não é mero acidente, mas é também um erro que mina a própria essência do Estado, o poder. Há um abismo entre o discurso arendtiano e o marxiano, de cuja profundidade pouca consciência Arendt parecia ter:

Penso ser um triste reflexo do atual estado da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como ‘poder’, ‘vigor’, ‘força’, ‘autoridade’ e, por fim, ‘violência’ – as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes, e que dificilmente existiriam se assim não fosse. [...] Utilizá-las como sinônimos indica não apenas um certo desprezo pelos significados lingüísticos, o que já seria grave em

demasia, mas também tem resultado em uma certa cegueira quanto às realidades às quais eles correspondem. (ARENDDT, 1994, p. 36)

As palavras-chave ‘poder’, ‘violência’ etc. indicam fenômenos distintos? Realidades diferentes? De que mundo estamos falando afinal? Tais fenômenos seguramente não são o Estado Soviético, a Revolução Americana ou outro evento histórico particular qualquer. O mundo de que Arendt fala é o Mundo das Idéias, das essências que se materializam, bem ou mal, ao longo da história. Na disputa hegeliana entre Razão e Entendimento, Arendt está do lado (ou pelo menos próxima) da Razão: contra a arbitrariedade da visão curta do Entendimento o que cabe é afirmar a sagacidade da Razão, cuja perspicácia penetra no âmago da particularidade para revelá-la na necessidade de sua natureza. Nada mais natural então que ver o que o vulgo intelectual não percebe, dizendo surgir natural e espontaneamente o que contradiz toda ‘representação’ do vulgo sobre a coisa em questão: da revolução brotam os conselhos realizando espontaneamente aquela sua verdadeira essência, a liberdade, por mais que nenhum projeto vulgar a tivesse intencionado.

Donde mais poderíamos falar de uma *verdadeira* revolução, uma *verdadeira* política, uma *verdadeira* obra de arte etc. senão da percepção de que uma revolução, uma política, uma obra de arte qualquer faz e deve fazer justiça à sua Idéia? É da percepção de que o factual *deve* corresponder à sua essência que o filósofo toma a tarefa de tornar consciente o *em si* da revolução, da política etc. Por mais que Arendt recusasse dizer *quais* são as questões políticas e as suas respostas, uma coisa ela não recusou de modo algum fazer: dizer *o que é* a política. Por certo Arendt não fala em ‘verdade’ ou ‘Idéia’ da política, da revolução etc., mas fala em ‘dignidade’ e ‘essência’, que – até onde nos concerne – nada mais é do que a expressão do grande limite da maioria dos filósofos: o fato de serem inconscientemente idealistas (e hegelianos)!

Considerações finais

O que torna uma teoria propriamente filosófica? Qual a especificidade do filosofar? A sugestão oferecida no último capítulo foi a de que a filosofia procura a essência daquilo que é pensado. Kant que nos perdoe, mas todo filósofo sabe como as coisas são em si – se não as sabe todas, pelo menos sabe aquelas que mais lhe interessam. Tanto é que o conflito de filósofos invariavelmente redundava no conflito entre essências – Arendt bem que é prova disso. Há, porém, uma questão provavelmente tão fundamental para a filosofia política em particular, já manifesta tanto na disputa entre Platão e Aristóteles, quanto na entre Kant e Hegel, que é de muita relevância para Arendt e Marx.

Platão dizia ser a Idéia mais essencialmente potência, como um modelo de perfeição nunca plenamente realizado, ao que Aristóteles se contrapôs dizendo não ser a Idéia tão *impotente* assim ao ponto de nunca se realizar: por isso ela é mais fundamentalmente ato, nunca mera potência. Tal discórdia se refletiu na filosofia política dos dois: Platão descreve sua república como um ideal que possivelmente nunca existira nem existiria, enquanto Aristóteles embasa suas teorias políticas e éticas na sociedade ateniense de seu tempo. Toda a discórdia entre Kant e Hegel pode ser descrita como basicamente a mesma: Kant descreve sua república ‘noumênica’ como uma utopia, inalcançável neste mundo fenomênico, tal qual o Além com seus mui santos mandamentos, enquanto Hegel se embasa justamente na sociedade moderna com *seus* ideais para desenvolver sua filosofia do direito.

Mas este ‘realismo’ aristotélico/hegeliano não perde toda a normatividade do ‘dever ser’ para ficar numa apologia incondicionada do existente, pois o que ele faz mais propriamente é procurar naquilo que existe o seu elemento ideal e divino. Não necessariamente tudo o que existe realiza adequadamente sua Idéia e é digno de boa consideração por parte do filósofo. Pois, de fato, existe aquilo que Hegel chamou de realizações ‘extraviadas’, ‘alienadas’ da Idéia, que exatamente por isso é digno de todo desprezo e condenação filosóficas. (Aliás, a existência já é em si mesma uma espécie de extravio da Idéia – Platão não era nenhum tolo.) A noção hegeliana de alienação acaba por ser a peça-chave para a compreensão da atitude ambivalente dos filósofos para com o existente: não obstante dizerem como as coisas são verdadeiramente, isto é, como são em si, na essência (e dizerem ser a essência universal e necessária, em contraposição às infinitas variações

contingentes, que podem até ajudar a descrever as coisas singulares nas suas particularidades, mas que de forma alguma dizem *o que* elas são), são também conhecidos pelos suas sublimes maldições contra as coisas como elas factualmente sejam: apesar da essência ser necessária, isto não impede o mundo de teimar em contradizê-la.

Que o existente não necessariamente faça justiça à sua Idéia (e que por isso a teoria não necessariamente deva ‘corresponder aos fatos’) pode até ser um ponto problemático e polêmico na teoria hegeliana (ao ponto de muitos fazerem uma leitura ‘conservadora’ e ‘de direita’ de seus escritos), mas de qualquer forma é algo muito sugestivo para compreender Marx e Arendt. Pois, apesar de a ‘filosofia marxista’ pretender abandonar os elementos utópicos do socialismo para redigir um discurso efetivo (que possa dar conta de como as coisas ‘realmente’ são), e mesmo de Arendt assentar fortemente sua teoria na história ocidental, em nenhum dos dois casos a filosofia enquanto tal é deixada de lado, muito menos se cai numa mera descrição desprovida de qualquer normatividade. Muito pelo contrário, as respectivas compreensões de como as coisas verdadeiramente são têm um valor normativo forte, que indica o erro dos nos nossos modos habituais de tratá-las. No caso da ‘filosofia marxista’ a compreensão da política como luta de classes nos diz serem enganosos os debates e disputas que não se mostrem adequadamente nestes termos de conflitos gerados por diferentes interesses sociais; no caso da teoria arendtiana, ao contrário, são exatamente os debates públicos que estejam em termos econômicos os que se mostram ‘falsamente’ políticos. A normatividade da filosofia é a normatividade da essência.

Apesar de nos últimos séculos se ter criticado tanto a dita ‘metafísica’, o que se tem demonstrado neste entretempo, por mais distantes dela que se julguem seus críticos, é que a ‘metafísica’ não parece ser muito facilmente descartável. No máximo o que tais críticas fizeram foi transformá-la em certos aspectos, mas nada ao ponto de condená-la definitivamente à morte. Arendt devia ter alguma intuição neste sentido, afinal de contas o máximo que chegou a defender foi o fim do pensamento tradicional, ou mais precisamente, de certos conceitos tradicionais – ao ponto de obrigá-la a pensar ‘*ohne Geländer*’; o que certamente não é nada tão radical quanto a tão popular tese do fim da filosofia ou da metafísica *tout court*. Talvez até possa existir um tipo diferente de filosofia (algo como uma puramente crítica, que não defenda qualquer essência positivamente, mas apenas se limita a criticar as apresentadas etc.), mas, se ela de fato existe, não foi certamente o caso de Arendt, do jovem Marx e de boa parte dos filósofos ditos

marxistas que tanto abundaram no século XX, pois eles de fato fizeram filosofia, com todas as letras que esta palavra possui.

O caso problemático aqui é mais especificamente o do Marx maduro, cujos textos possuem suas forças argumentativas muito mais na análise de eventos históricos particulares e das teorias econômicas clássicas, tendo com isto âmbitos temáticos demasiadamente delimitados para poderem ser denominados tratados filosóficos propriamente ditos. O argumento muitas vezes levantado contra esta separação entre o jovem Marx (o filósofo) e o maduro (o ‘cientista’), compreensivelmente, é o de que, mesmo que tais textos não sejam essencialmente filosóficos, pressupõem de qualquer forma muitas teses filosóficas desenvolvidas desde a sua juventude, presentes implícita ou explicitamente como espécies de premissas cujas invalidações poriam por água abaixo toda sua argumentação. A estratégia empregada por muitos críticos então passa a ser a de explicitar tais teses filosóficas pressupostas nos textos maduros e atacá-las mostrando-as absurdas. Se algumas vezes tais críticas são completamente equivocadas (como, por exemplo, ao se argumentar que a antropologia juvenil ainda serviria de base para *O Capital*, ou quando lhe chamam de um ‘sistema do trabalho’...), noutras a questão é bem mais complicada. Em particular o papel da teoria da luta de classes em análises históricas como *O Dezoito Brumário*... apresenta bem os aspectos mais pertinentes de tais interpretações, devido à efetiva utilização de conceitos de longa data.

O que não fica claro, entretanto, são as conseqüências efetivas que estas ‘críticas filosóficas’ têm sobre os textos. Dizer, por exemplo, que a revolução é mais propriamente um fenômeno político e não econômico, ou que não exista um único e universal processo ao longo de toda a história, mas vários interrompidos e iniciados pela ação, como faz Arendt, de nada muda o fato de a Revolução Francesa e o Imperialismo Napoleônico terem estabelecido definitivamente o domínio burguês na Europa moderna. Certamente é complicado o caráter da rejeição do ‘idealismo’ realizado por Marx, já que muito provavelmente ao defender o dito ‘materialismo’ tivesse em mente não só a rejeição de toda construção fantástica da história, como mesmo de todo e qualquer esquematismo apriorístico, tão comum até então. A atenção detalhada dada por Marx ao desenrolar dos acontecimentos é testemunha deste estado conflituoso de não querer ficar com um ‘pré-juízo’ para com os acontecimentos factuais, ao mesmo tempo de pensar ter encontrado um elemento fundamental para a sua compreensão – que no final das contas pode muito facilmente virar um ‘pré-juízo’. Os próprios prefácios de Marx e Engels a *O Dezoito Brumário*... são um exemplo claro desta

tênuê linha: enquanto Marx no final de seu prefácio ressalta a ‘tão completa’ diferença entre a Roma antiga e a Europa moderna, Engels não tem pudor em esbravejar:

Foi precisamente Marx quem primeiro descobriu a grande lei da marcha da história, lei segundo a qual todas as lutas históricas que se desenvolvem quer no domínio político, religioso, filosófico, quer em outro qualquer campo ideológico são, na realidade, apenas expressão mais ou menos clara de lutas entre classes sociais [...]. (MARX, 2003, p. 12)

Eis uma expressão tipicamente filosófica do que seja a realidade, visivelmente contrastante com a atitude poucas vezes facunda do próprio Marx. Mas de qualquer forma, seja qual for a real dependência de Marx para com esta tese filosófica sobre o fundamento da história, uma crítica pertinente a este e outros textos históricos e teórico-econômicos maduros deveria se dedicar mais centralmente à (in-)adequação das suas análises destes casos concretos relatados, do que simplesmente propor uma outra essência à história, à política, ao Estado etc.

A conclusão à qual chegamos no presente texto foi que a crítica arendtiana por isto se torna duplamente problemática: por um lado de um modo geral enfatiza exageradamente esta ‘filosofia’ de Marx sem dar a devida consideração a estes aspectos políticos, historiográficos e econômicos (‘não filosóficos’) presentes nos textos, por outro ainda faz uma leitura muito enviesada dos aspectos filosóficos envolvidos. Não é nada clara a existência, por exemplo, de uma antropologia nos textos maduros seus, em particular naquela versão específica apresentada na *Ideologia Alemã* (defendida em certa medida como polêmica aos jovens hegelianos) que mais justificaria a interpretação de Arendt. Mesmo quando Marx lidava filosoficamente com conceitos tais como vida, necessidade, trabalho, humanidade, indivíduo etc. ao longo de suas obras, tais conceitos tinham uma peculiaridade toda própria muito distante dos respectivos arendtianos – não bem traduzíveis nos termos uns dos outros.

Inegavelmente, a história que levou Arendt à sua leitura inusitada é complexa, envolvendo um longo percurso e, principalmente, uma série de motivações que extravasam os textos marxianos propriamente. O contexto do pós-guerra, com a polarização da política mundial entre defensores e adversários do comunismo soviético e todos os reflexos acadêmicos correlatos, era motivo suficiente para dar a Marx uma

atualidade premente e inequívoca. Por isso seria mais benevolente com Arendt avaliar esta sua leitura dentro do contexto específico no qual se encontrava, enquanto uma tentativa de compreender e se posicionar relativamente às teses e situações acadêmicas e políticas com as quais se deparava. Contudo, esta atitude de tratar seus comentários como comentários ao ‘marxismo’ em vez de ao Marx propriamente desfaria a violência de Arendt para com Marx, para produzir uma violência agora para com a própria Arendt e seus textos: a autora acreditava que efetivamente falava de Marx e não de um marxista qualquer, de tal forma que levá-la a sério deveria significar lê-la nesta sua intenção.

Mas de qualquer modo, muito se leu, muito se comentou e muito se fez em nome de Marx – às vezes leituras, comentários e feitos completamente opostos. O que não foi por acaso, afinal, como vimos, há uma grande dificuldade, se não mesmo uma impossibilidade, em se chegar a uma explicação total do que afinal ele defendeu ou não. Muitas questões ficam em aberto e muitas sugestões à disposição para ulteriores reflexões. Possivelmente tenha sido exatamente por esta dificuldade em se julgar Marx que ele tenha exercido tamanha influência sobre o século XX, já que a complexidade da sua trajetória intelectual, passando pelo que hoje conhecemos como disciplinas acadêmicas diversas e autônomas, vinculada a um forte movimento sócio-político, serviu de matéria fértil para que muito se pudesse pensar e fazer em seu nome. Neste sentido, talvez Marx possa ser considerado uma exceção à infâmia do filósofo-rei platônico, com a sua efetiva influência intelectual sobre o mundo inteiro. Por mais ambiciosos e desvairados que pudessem ter sido Platão e Hegel, certamente nenhum deles chegou a acreditar que *realmente* um filósofo um dia seria considerado o símbolo da divisão do mundo inteiro em dois lados opostos. Que a história mundial fosse uma velha trapaceira todos sempre souberam, mas que sua astúcia chegaria ao ponto de usar um mísero filósofo para pregar as suas peças, isto nem os mais insensatos chegaram a acreditar.

Bibliografia

ALTHUSSER, Louis. (2005) **For Marx**. Trad. Ben Brewster. London: Verso.

_____; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. (1979) **Ler O Capital**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar.

AGUIR, Odílio A. (2004) A Questão Social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 2, pp. 7-20, 2004. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v27n2/v27n2a01.pdf>>. Acesso em 16 de julho de 2009.

ARENDT, Hannah. (2007a) **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. (2005a) **A Promessa da Política**. Rio de Janeiro: DIFEL.

_____. (1990) **Da Revolução**. 2. ed. São Paulo: Ática; Brasília: Ed. UNB.

_____. (2007b) **Entre o Passado e o Futuro**. 6. ed. São Paulo: Ed. Perspectiva.

_____; LAFER, Celso. (1987) **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2002) Karl Marx and the tradition of western political thought. **Social Research**, New York, v. 69, n. 2, Summer 2002. Disponível em <http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_2_69/ai_90439534>. Acesso em 10 de dez. 2008.

_____. (2006) **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1994) **Sobre a Violência**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

_____. (2005b) Trabalho, obra, ação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 7, fev. 2005. Trad. Adriano Correia. Disponível em <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp7/arendt.html>>. Acesso em 23 de abril 2009.

ARTHUR, C. J. (1986) **Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel**. Disponível em <<http://chrisarthur.net/dialectics-of-labour/index.html>>. Acesso em 10 de nov. de 2008.

BAKINER, Onur. (2007) **Heroes and Fools: Political Responsibility and Mental Faculties in Arendt's and Nietzsche's Thought**. Paper presented at the annual meeting of the Midwest Political Science Association, Palmer House Hotel, Chicago, IL, Apr 12, 2007.

Disponível em

<http://www.allacademic.com/meta/p197797_index.html>. Acesso em 20 maio 2009.

BENHABIB, Seyla. (2003) **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**: New Edition. Lanham e Boulder: Rowman & Littlefield Publishers.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. (1985) A Atividade Humana do Trabalho [*Labor*] em Hannah Arendt. **Ensaio**, São Paulo, n. 14, pp. 131-168, 1985. Disponível em

<<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%20Atividade%20Humanado%20do%20Trabalho%20em%20Hannah%20Arendt.pdf>>. Acesso em 16 de julho de 2009.

CANOVAN, Margaret. (2008) **Hannah Arendt**: a promessa da política. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL.

_____. (2002) **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press.

CORREIA, Adriano. (2008) A questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. **Revista de Filosofia**, Curitiba, v.20, n.26, p. 101-112, jan. 2008.

_____. (coord.) (2002) **Transpondo o Abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

EMPSON, Erik. (2008) **The social Form of Value and Measure**. Disponível em <<http://www.generation-online.org/p/fprubinnegri.htm>>. Acesso em 10 de nov. de 2008.

FREDERICO, Celso. (1995) **O jovem Marx**: (1843-44: as origens da ontologia do ser social). São Paulo: Cortez.

FROMM, Eric. (1979) **O Conceito Marxista do Homem**. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar.

HILL, Melvyn A. (ed.) (1979) **Hannah Arendt**: the recovery of the public world. New York: St. Martin's Press.

JAPPE, Anselm. (2006) **As Aventuras da Mercadoria**. Lisboa: Antígona.

KEINERT, Fábio C. (2007) A questão do Social em Hannah Arendt. **Teoria & Pesquisa**, São Carlos, vol. 16, n. 1, 2007. Disponível em <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/38/31>>. Acesso em 20 de maio de 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (1996) **A Ideologia Alemã (Feuerbach)**. 10. ed. São Paulo: Hucitec.

MARX, Karl. (2003) **Dezoito Brumário de Louis Bonaparte**. Trad. Sílvio Donizete Chagas. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. (2009) **Crítica do Programa de Gotha**. Disponível em <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1875/gotha/index.htm>>. Acesso em 21 de abril de 2009.

_____. (2008a) **Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie: Outlines of the Critique of Political Economy**. Disponível em <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/>>. Acesso em 10 de nov. de 2008a.

_____. (2006) **Manuscritos Econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo.

_____. (1982a) **Miséria da Filosofia**: resposta à filosofia da miséria, do Sr. Proudhon. São Paulo: Lech.

_____. (2008b) **O Capital**: crítica da economia política. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 25. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. (1982b) **Para a Crítica da Economia Política; Salário, preço e lucro; O rendimento e suas fontes**: a economia vulgar. São Paulo: Abril Cultural. (Os economistas)

_____. (1987) **Trabalho Assalariado e Capital**. 4. ed. São Paulo: Global.

MÉSZÁROS, István. (1981) **Marx**: A teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar.

RAMALHO, Júlia S. (2009) Hannah Arendt versus Karl Marx: Uma defesa de Marx frente à crítica arendtiana. **Prometeus**, São Cristóvão, a. 2, n. 4, pp. 73-87, julho 2009. Disponível em <<http://revistaprometeus.site90.com/julia.pdf>>. Acesso em 16 de julho de 2009.

- RUBIN, I. I. (1927) **Abstract Labour and Value in Marx's System**. Disponível em <<http://www.marxists.org/archive/rubin/abstract-labour.htm>>. Acesso em 10 de nov. de 2008.
- SUCHTING, W. A. (1962) Marx and Arendt's The Human Condition. **Ethics**, Chicago, v. 73, n. 1, out. 1962. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/2379799>>. Acesso em 10 de dez. de 2008.
- TAMBOSI, Orlando. (1999) **O Declínio do Marxismo e a Herança Hegeliana**: Lucio Colletti e o debate italiano. Florianópolis: EDUFSC.
- VILLA, Dana R. (1996) **Arendt and Heidegger**: the fate of the political. New Jersey: Princeton University Press.
- _____. (2007) Arendt, Heidegger, and the Tradition. **Social Research**, v. 74, n. 4, winter 2007.
- _____. (1992) Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. **Political Theory**, v. 20, n. 2, May 1992. Disponível em <<http://www.jstor.org/pss/192004>>. Acesso em 15 de jun. de 2009.
- _____. (ed.). (2000) **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge companions)
- WAGNER, Eugênia Sales. (2002) **Hannah Arendt & Karl Marx**: o mundo do trabalho. 2. ed. São Paulo: Ateliê.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. (1997) **Por Amor ao Mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumara.
- ŽIŽEK, Slavoj. (2008) **Lacan**: at what point is he Hegelian? Disponível em <<http://www.lacan.com/zizlacan1.htm>>. Acesso em 10 de nov. de 2008.