A questão da técnica e a condição humana em Hannah Arendt e Karl Marx

Júlia Lemos Vieira

lemos.julia@gmail.com

Doutora pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil

Resumo: A crítica de Hannah Arendt a Karl Marx perpassa a questão da técnica. Arendt sugeriu que Marx contribuía para a elevação do animal laborans à condição humana moderna quando indicou que a emancipação humana estaria na vitória dos trabalhadores. Empreenderemos uma refutação à crítica de Arendt, indicando que Marx recusa a tradicional cisão entre vida ativa e vida contemplativa, para se opor à alienação do homem no labor, e não o contrário. Indicaremos, assim, que Marx estava mais próximo de Arendt do que ela imaginava, dado ter criticado justamente a redução do homem a uma atividade que acaba por dar a todas as demais atividades uma forma meramente utilitária. Para ambos é preciso evitar empreender uma inversão hierárquica do pensar sobre o agir.

Palavras-chave: Arendt; Marx; técnica; trabalho; labor; humanismo.

Abstract: Hannah Arendt's critique to Karl Marx permeates the question of technology. Arendt suggested that Marx had contributed to elevate the animal laborans to the modern human condition when he indicated that human emancipation would lie in the workers' victory. This text affords a rebuttal to this criticism of Arendt, indicating that Marx refuses the traditional split between *vita activa* and *vita contemplativa* in order to oppose the alienation of man to labor. We will indicate that Marx was closer to Arendt than she imagined, since he rightly criticized the reduction of man to an activity that ends up giving to all other activities a purely utilitarian form. To both of them it is necessary to avoid undertaking a hierarchical reversal of thinking over acting.

Keywords: Arendt; Marx; technology; work; labor; humanism.

Em sua obra *A Condição Humana*, Arendt indica a importância da distinção entre labor, trabalho e política. Grosso modo, o *labor* incluiria as atividades destinadas a atender solicitações orgânicas que existem independentemente da vontade dos homens; o *trabalho* seria qualquer atividade que transforma o mundo acrescentando-lhe configurações materiais que, logo depois de feitas, subsistem independentemente da vontade dos homens; enquanto que a *política* seria uma atividade que não pede a mediação da matéria, consistindo simplesmente no modo de interação dos homens para a assunção de acordos.

Arendt se mostra surpresa com o fato de a distinção entre labor e trabalho não ter sido até então considerada, mesmo tendo essas palavras origens etimológicas diferentes. Analisando o motivo de tais conceitos distintos terem sido usados como sinônimos por tanto tempo, concebe que para os antigos isso fazia muito sentido, já que na antiguidade a distinção feita pelos filósofos entre vida ativa e vida contemplativa, por atribuir maior valor a esta última, desconsiderou qualquer diferença que pudesse haver no interior da vida ativa. Esta era simplesmente a condição de escravidão dos homens às suas necessidades biológicas e era considerada inferior por aproximar os homens dos animais. A vida contemplativa não incluía qualquer ação e era o único caminho para que os homens atingissem a liberdade. Para Arendt, isso está evidente no modo como os gregos falam sobre a escravidão.

Os antigos raciocinavam de outra forma: achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que servissem às necessidades de manutenção da vida. Precisamente por esse motivo é que a instituição da escravidão era defendida e justificada. (ARENDT, 2007, p. 94)

Arendt considera que os gregos expressam um desdém pelo labor e pelo trabalho, não pelo fato destes serem exercidos pelos escravos, mas por enxergarem tais atividades como inferiores em si mesmas.

No bojo de tal sobreposição hierárquica da vida ativa pela vida contemplativa feita pelos gregos, seria até compreensível o fato de não terem apreendido a distinção entre labor e trabalho. Ou, ao menos, mais compreensível do que no caso dos modernos. Estes, ao contrário dos gregos, elevaram a vida ativa a uma posição mais importante do que a vida contemplativa e, portanto, deveriam estar melhor preparados do que os gregos para estabelecer as distinções entre as formas do agir.

Arendt avalia que a inversão da hierarquia dos antigos promovida pelos modernos se deu simultaneamente ao processo de redução da vida ativa à fabricação. Daí porque:

...entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a “instrumentalização” do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais, a confiança no caráter global de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio de utilidade (...). (ARENDT, 2007, p. 318)

A inversão entre pensar e fazer, ao invés de trazer distinções no interior da ação, promoveu uma subserviência do pensar à fabricação. Não foram as distinções da ação em sua complexidade que acabaram por prevalecer, mas, sim, a redução da vida ativa à vida do *homo faber*. Este não teria sido um procedimento meramente filosófico, mas uma sobreposição em termos efetivos. No que tange aos filósofos modernos, “o que os levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, mas a entrada em cena do *homo faber*, da atividade do fazer e do fabricar”. (ARENDT, 2007, p. 286) Para Arendt, a cisão cartesiana teria sido uma consequência lógica dessa sobrevalorização do *homo faber*. Através do procedimento moderno de valoração efetiva do *homo faber* é que a visão do homem sobre o mundo sofre uma perda de confiança nos sentidos, pois, se “os sentidos são degradados em fins, segue-se que os próprios fins não mais são compreendidos, de modo que, finalmente, todos os fins são degradados e se tornam meios” (ARENDT, 1988, p.114).

Mas a modernidade não se fixa na redução da ação à fabricação. Vai além, chegando à redução do agir ao labor. Tal promoção do labor teria advindo de “certos desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*” (ARENDT, 2007, p. 100). Essa redução da vida ativa à vida do *animal laborans* é, para Arendt, ainda mais grave do que a redução à vida do *homo faber*, pois, enquanto este ainda é capaz de apreender os processos como fins em si, o *animal laborans* tem como fim último apenas o prazer, ou melhor, a ausência de dor. Como *animal laborans* o homem passa a ter como fim uma vida simplesmente biológica, a ter a vida da espécie como prioridade. Ao invés de ir além, de empreender grandes feitos e buscar uma plenitude individual também na contemplação, o homem se limita à busca de um processo vital de imortalidade, imortalidade em termos de espécie.

Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e desejos, os impulsos insensatos de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava ‘irrazoáveis’ por não poder ‘arrazoar’ com eles, ou seja, prevê-los e medi-los. Agora o que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana. (ARENDT, 2007, p. 334)

Nos gregos, ao menos a elevação de conteúdos racionais fazia parte da busca da imortalidade. Com a sobrevalorização do *animal laborans*, entretanto, na medida em que a busca dos homens cessa onde se realiza a ausência da dor, não há imortalidade a ser alcançada, a não ser a da espécie. Assim, o homem como *animal laborans* não ganha a vida, mas a perde, dado que o mero prazer ou a mera ausência de dor são sentidos que se acabam assim que o corpo consome o que produziu, de modo que a vida segue de modo circular. A vida biológica ocupa o topo dos valores. É a partir daí que Arendt exerce uma crítica dramática a Karl Marx.

1. MARX COMO PROMOTOR DA VALORAÇÃO DO LABOR

Arendt considera que, se por um lado, Descartes apenas expressara a redução moderna da vida ativa à vida do *homo faber*, Marx, ao descobrir a produtividade do animal *laborans*, acabara por contribuir mais fortemente para a indistinção entre animal *laborans* e *homo faber*:

A era moderna em geral, e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase que irresistivelmente a encarar todo o labor como trabalho. (...) Sem dúvida, a evolução histórica que tirou o labor de seu esconderijo (...) constituiu poderoso argumento no desenvolvimento dessas teorias. Contudo, um fato ainda mais importante nesse particular (...), claramente descoberto e expresso por Karl Marx, é que a própria atividade do trabalho (labor), independente de circunstâncias históricas (...), possui realmente uma “produtividade” própria. (ARENDT, falta data e página)

Arendt considera bastante importante a descoberta de Marx de que o labor possui uma produtividade própria não por conta de seus produtos e sim da própria “força” humana. Ela indica que, ao promover essa descoberta, ele demonstrara o importante fato de que a força humana é capaz de produzir um excedente, “isto é, mais que o necessário à sua ‘reprodução’” (ARENDT, 2007, p. 99), e que, mediante violenta opressão, a força de trabalho humana “pode ser canalizada de tal forma que o labor de alguns é bastante para a vida de todos” (ARENDT, 2007, p. 99). Marx teria o mérito de ter trazido à tona a força de trabalho humana como verdadeira fonte do valor do trabalho (outrora atribuído simplesmente ao produto e não ao agente). Ocorre que, ao descobrir que a atividade de trabalho no sentido de labor possuía uma produtividade própria, Marx acabou cometendo o deslize não só de aprofundar a indistinção moderna da vida ativa, como ainda de desenvolver a sobrevalorização da vida ativa em termos de uma sobrevalorização do animal *laborans*:

Deste ponto de vista puramente social, que é o ponto de vista de toda a era moderna, mas que recebeu sua mais coerente e grandiosa expressão na obra de Marx, todo trabalho é “produtivo”; e perde sua validade a distinção anterior entre a realização de “tarefas servis”, que não deixam vestígios, e a produção de coisas suficientemente duráveis para que sejam acumuladas. (...) Numa sociedade completamente “socializada”, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital – e é este, o ideal, infelizmente um tanto utópico, que orienta as teorias de Marx – a distinção entre labor e trabalho desapareceria completamente; todo trabalho tornar-se-ia labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas, não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do labor, como funções do processo vital. (ARENDT, 2007, p. 100)

Para Arendt, a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo poderia ter levado Marx a uma distinção entre animal *laborans* e *homo faber*¹. Mas, centrado na origem do valor, Marx acabou por não apreender as diferenças entre labor e trabalho. Ainda que tenha chegado à distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, ele acabara por elevar a atividade do animal *laborans* ao caráter produtivo ao considerar *produtivo* tudo aquilo que produz bens, e identificou a produtividade também na força de trabalho humana que produz simplesmente no intuito de suprir as necessidades e promover a reprodução biológica. A descoberta que Marx faz da atividade da força de trabalho como *produtiva*, ainda que tenha sido muito importante, o fez perder de vista que a atividade que gera bens duráveis é diferente da atividade que gera bens que desaparecem completamente com o consumo biológico dos homens. Ao não diferenciar a atividade produtiva de bens *duráveis* (trabalho) da atividade produtiva de *suprimentos biológicos* (labor), a sua valoração da força de trabalho se deu como elevação do animal *laborans* ao topo dos valores dos tempos modernos:

O próprio motivo da promoção do labor como trabalho na era moderna foi a sua ‘produtividade’; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava. (ARENDT, 2007, p. 97)

Para Arendt, Marx detém-se na valoração do trabalho produtivo, de modo a aprofundar algo com que a opinião pública moderna já concordava: que o trabalho improdutivo é menosprezável, que o trabalho produtivo, e não a razão, distingue o homem dos outros animais.

Ocorre que tal interpretação de Arendt acerca de Marx nos parece equivocada. Arendt passa ao largo do fato de que Marx desenvolve seu materialismo reapropriando-se dos termos da lógica hegeliana, de modo que a razão não deixa de definir a liberdade dos homens em detrimento da vida meramente produtiva e reduzida a labor, mas se desenvolve a partir do labor apenas como o seu primeiro momento, num sentido dialético. Em Marx, a expressão *produção da vida* abarca não só uma produção material, mas também uma produção das ideias. Iremos demonstrar adiante que, diferentemente do que apreendeu Hannah Arendt, sua crítica da sobreposição do labor às demais condições da vida humana está mais próxima do que distante da crítica de Marx ao trabalho alienado.

2. MARX CONTRA A VALORAÇÃO DO TRABALHO COMO LABOR

Por um lado, a interpretação de Arendt parece encontrar respaldo nas palavras do próprio Marx. É fato que ele indicou que o homem começa por se diferenciar dos animais pelo trabalho em termos de labor, de produção de meios de vida:

Podemos distinguir o homem dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas o homem mesmo se diferencia dos animais a partir do momento em que começa a *produzir* seus meios de vida, passo este que se acha condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, o homem produz indiretamente sua própria vida material. (MARX, 1970, p. 19)

Marx é claro em apontar, não só nesse trecho, mas em diversos outros, que é no *produzir* meios de vida que os homens se diferenciam dos animais. Por outro lado, entretanto, há passagens em que Marx parece dizer o oposto. Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ele afirma que “o trabalho em si, não só nas atuais condições, mas globalmente (...), é danoso e insalubre” (MARX, 2005, p. 71) e explica essa afirmação no trecho adiante:

O trabalho é exterior ao trabalhador, ou seja, não pertence à sua característica; portanto, ele não se afirma no trabalho, mas nega-se a si mesmo, não se sente bem, mas infeliz, não desenvolve livremente suas energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito (...). Assim, chega-se à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo nas suas funções animais – comer, beber e procriar, quando muito na habitação e no adorno, etc., – enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal (...). Comer, beber e procriar, etc., são também certamente autênticas funções humanas. Mas, de forma abstrata levadas em consideração, o que as separa da outra esfera da atividade humana e as transforma em finalidades últimas e exclusivas é o componente animal. (MARX, 2005, p. 115)

Marx não afirma que o trabalho é danoso nas condições capitalistas, mas que o “trabalho em si” é danoso e insalubre. Isso porque, para ele, o trabalho é aquele produzir que somente garante o processo vital do homem, não sendo, portanto, uma atividade à qual o homem possa se limitar para realizar-se em sua humanidade. No “trabalho em si” as finalidades exclusivas do homem são de caráter animal, e não de distinção dos homens em relação aos animais. Ainda que o homem também tenha que comer, beber e procriar, ter essas atividades como finalidades últimas é o que caracteriza no homem o seu componente animal, não o seu componente humano. Mais à frente, Marx aprofunda essa perspectiva explicando que há uma diferença entre atividade vital e atividade vital *lúcida*:

O animal identifica-se prontamente com sua atividade vital. Não se diferencia dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital lúcida. Ela não é a deliberação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital lúcida diferencia o homem da atividade vital dos animais. (...) Sem dúvida, o animal também produz. (...) Mas só produz o que é absolutamente necessário para si ou para seus filhotes; produz somente sob a dominação da necessidade física imediata, enquanto o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz, verdadeiramente, na liberdade de tal necessidade. (MARX, 2005, p. 117)

Atividades que possuem como fim último o cumprimento de funções meramente orgânicas, indicadas outrora como “trabalho em si”, aparecem aqui como “atividade vital” em oposição à “atividade vital lúcida”. Esta última seria a produção que o homem faz quando se encontra livre da necessidade física, ou seja, produção que tem finalidades para além do mero suprimento biológico. Marx indica que a atividade vital não caracteriza *imediatamente* o homem e que a atividade vital lúcida diferencia os homens dos animais na medida em que nela o homem não tem mais a atividade vital como fim e sim como “objeto da vontade

e consciência”, ou seja, como mero meio para fins mais elevados. Sob a luz dessas distinções, voltemos agora ao primeiro trecho:

Podemos distinguir o homem dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas o homem mesmo se diferencia dos animais a partir do momento em que começa a *produzir* seus meios de vida, passo este que se acha condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, o homem produz indiretamente sua própria vida material. (MARX, 1970, p. 19)

De que modo compreender a afirmação de Marx de que o homem se diferencia dos animais quando produz seus meios de vida perante a afirmação feita no outro trecho de que a atividade vital “não é a deliberação com a qual ele imediatamente coincide” (MARX, 2005, p. 117)?² Tais passagens, carregadas dos termos “imediatamente”, “a partir do momento”, “identifica-se prontamente”, só se harmonizam quando se apreende Marx nos termos de uma reapropriação da lógica hegeliana. Se voltarmos a nossa atenção para o modo como ele expressa a diferenciação dos homens em relação aos animais em termos dialéticos, o que percebemos é que nele o homem não se diferencia dos animais no momento *imediato* em que começa a produzir seus meios de vida, mas apenas *a partir* do momento em que começa a produzir seus meios de vida. A produção dos meios de vida, expressa sob os termos “atividade vital” ou “trabalho” (“trabalho em si”) é apenas o *primeiro momento* de afastamento dos homens de sua condição animal.

Muitas interpretações de Marx passaram ao largo dessa questão por dilataram a influência de Feuerbach no Marx dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como se nesses rascunhos ele expressasse uma perspectiva de humanismo reduzida a uma antropologia em termos de espécie, tal como em Feuerbach. Consideramos, entretanto, que mesmo em seus momentos mais feuerbachianos Marx nunca abandonou a sua tentativa de reelaborar a dialética hegeliana, de modo que somente trazendo à tona a influência dessa dialética para os *Manuscritos* é que a análise de Marx sobre o trabalho surge em toda a sua complexidade

Para Feuerbach, Hegel teria desenvolvido um sistema a partir de um princípio único e abstrato, de uma indiferenciação entre sujeito e objeto, de uma unidade que se diferencia em particularidades apenas num segundo momento. O primeiro momento seria um uno, ainda que um uno que não se sabe como tal e ainda que só no terceiro momento, após negar a negação de sua unidade (o segundo momento), esse ser uno se torne absolutamente racional. Portanto, Hegel era tão teológico quanto os demais que combatia: admitia uma unidade ontológica e anterior à totalidade das partes³. Para fugir do idealismo, Feuerbach indicou que apenas a consciência humana é que dá aos seres distintos uma essência comum. O homem contempla a natureza como uma unidade em si. Mas apenas no sujeito que contempla é que está a unidade das diferenças, ou seja, apenas no ser humano está a unidade. A unidade lógica que o homem vê como própria da natureza é sempre sua qualidade humana de dar ordem ao mundo (consciência unificadora). Feuerbach esboça, assim, uma antropologia: o homem é ser que universaliza, que dá ao mundo um princípio e fim, uma ordem, que toma o mundo como seu objeto. No bojo desta análise, a alienação do homem ocorreria quando, no processo de tomar o mundo como objeto ordenado ao mesmo tempo em que vê essa ordem no mundo em si, ele se dá a si “fora” do mundo. Feuerbach indica que o humanismo é, assim, apenas uma questão de reconhecimento da antropologia humana e não um processo a ser desenvolvido. Ele indica o humanismo em termos de *ser genérico*: trata-se do reconhecimento do homem de que o seu ser é o conjunto das manifestações sensíveis de todos os indivíduos da espécie, é o conjunto das manifestações sensuais particulares dos homens⁴. O humanismo já está imediatamente dado, ainda que o homem não o reconheça por conta de não apreender sua antropologia, dado que ao alienar-se da natureza, aliena-se também da sua própria espécie.

Nos *Manuscritos*, Marx mantém-se feuerbachiano no que tange ao fato de que para ele a essência do homem é sua capacidade de se fazer sujeito e objeto de si. Entretanto, ele escapa de Feuerbach quando indica que esse “fazer-se sujeito e objeto de si” não é humanismo imediatamente, mas o constrói de modo processual, perpassando diversos momentos. É apenas por intermédio do desenvolvimento histórico da atividade do trabalho que o homem determina o que é o homem e o que é a natureza. A essência homem e a essência natureza são dadas na vida prática e sensível do homem mediante a história: o humanismo é produzido ativamente. Marx acrescenta um “movimento” ao sensualismo “inerte” de Feuerbach, o que expressa uma inspiração hegeliana: o ser genérico não está dado *imediatamente*, mas se produz. Em Feuerbach, o homem já pode contemplar seu ser genérico contemplando sua espécie natural, uma contemplação do outro dada numa coexistência espacial, numa determinação “sem movimento”, de “natureza”. Em Hegel, diferentemente, o ser não está dado imediatamente, mas se põe a si mesmo

passando por um movimento/desenvolvimento histórico, temporal, daquilo que até então só estava dado como potência, possibilidade.

Grosso modo, Marx indica, entre Feuerbach e Hegel, um novo ser genérico: o ser se autodetermina humano ao se desenvolver como sujeito e objeto de si mesmo. Não se trata de um humanismo dado por natureza e nem dado apenas pelo desenvolvimento da razão conceitual. Daí o caráter contraditório do trabalho consigo mesmo: o trabalho é atividade que é simultaneamente realização e alienação dos homens. Nem a atividade do conceito indeterminado e nem sensualismo inerte do homem determinado são para Marx um humanismo. O laço (razão/humanismo/totalidade) dos homens não é razão (conceito) e nem espécie (natureza), mas é relação produzida na atividade de produção da vida, processo no qual o homem também se aliena.

Retomando a análise dos trechos em que Marx expressa, por um lado, que os homens se diferenciam dos animais ao produzir seus meios de vida e, por outro lado, que a atividade vital “não é a deliberação com a qual ele imediatamente coincide” (MARX, 2005, p. 117), que “o trabalho em si (...) é danoso e insalubre” (MARX, 2005, p. 71), consideramos que é possível apreender que ele problematiza o trabalho. Através do trabalho o homem passa a se fazer sujeito e objeto de si mesmo, mas a diferenciação dos homens em relação aos animais não se dá imediatamente no trabalho. Tomando-o como atividade vital, trata-se apenas do primeiro momento, do momento de um humanismo pressuposto: o homem não é plenamente humano através do labor (produção de meios de vida), ainda que seja nesse tipo de produção que o homem comece por se fazer humano.

O fato de Marx considerar que o *produzir* em termos de atividade vital (labor) é o que começa por diferenciar os homens dos animais, não significa que para ele o homem esteja inteiramente realizado neste tipo de produzir. A partir de uma leitura dialética, a oposição de Marx ao *trabalho em si*, que também aparece em outros trechos sob a expressão de *trabalho alienado*, surge justamente como uma oposição à vida ativa como mero labor. Marx afirma que o trabalho apenas contribui para a libertação do homem de suas necessidades biológicas, na medida em que contribui para que o homem possa realizar atividades livres, não mais voltadas ao suprimento biológico. O trabalho deve libertar o homem do trabalho, não porque o homem se liberta no *trabalho em si*, mas porque a partir do trabalho já supre suas necessidades vitais, podendo exercer atividades produtivas livres da finalidade meramente biológica.

O trabalho liberta o homem apenas porque o homem é livre “quando se encontra livre da necessidade física”, porque o homem “só produz, verdadeiramente, na liberdade de tal necessidade”. (MARX, 2005, p. 117). A produção verdadeiramente humana só é possível na liberdade da produção voltada ao suprimento biológico. Mas, para tanto, é preciso passar pelo momento de desenvolvimento do trabalho. O homem se liberta do trabalho quando “faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência”, ou seja, quando a atividade vital passa a ser mero objeto e não a finalidade, não a totalidade das atividades dos homens.

Há, portanto, um tipo de ação produtiva que não é trabalho. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* o termo *trabalho* indica sempre atividade de produção *meramente material*, ou seja, atividade de produção material separada da produção de ideias. Em *A Ideologia Alemã* ocorre uma mudança: a produção meramente material passa a ser chamada de “trabalho físico” e a produção de sentidos subjetivos passa a ser chamada de “trabalho intelectual”. De todo modo, Marx continua a mesma perspectiva de negar a produção meramente material como aquela na qual o homem é imediatamente humano. Em *A Ideologia Alemã*, embora ele altere os termos, segue a perspectiva já presente nos *Manuscritos* de que só a produção que seja simultaneamente produção física e intelectual realiza o homem em sua humanidade. Daí porque o trabalho *em si* é danoso e insalubre. A expressão *trabalho em si* é utilizada no sentido de indicar distinção no interior da atividade de produção da vida: a produção de meros meios materiais de vida, seccionada das demais atividades de criação humana, é trabalho no sentido de labor. Contra o domínio do trabalho, Marx defende o desenvolvimento da *atividade vital lúcida*. Com essa expressão, ele indica a produção tanto material quanto intelectual, diferenciando a atividade de produção simultaneamente objetiva (material) e subjetiva (intelectual) da atividade de produção *meramente material* ou biológica (trabalho).

Marx indica que apenas a vida produtiva em termos de vida genérica pode desenvolver a verdadeira liberdade e explicita que, com essa expressão, abarca como produção humana não o trabalho em si, não a atividade para mero suprimento de necessidades vitais, mas, ao contrário, a atividade lúcida:

A vida produtiva aparece agora para o homem como o único meio que satisfaz uma necessidade, a de manter a existência física. A vida produtiva, entretanto, é a vida genérica. É a vida criando vida (...). A atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem (...). O animal identifica-se prontamente com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É a sua *própria atividade*. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital lúcida. Ela não é uma deliberação com a qual ele imediatamente coincide. A atividade vital lúcida diferencia o homem da atividade vital dos animais". (MARX, 2005, p. 116, grifos do autor)

Ao indicar que a vida produtiva é a vida genérica, Marx se recusa a aceitar a vida produtiva no modo como ela se apresenta na atividade vital. O que Marx indica aqui é justamente o oposto do que Hannah Arendt expressou a seu respeito. *Vida que produz vida* não se refere à mera produção de condições da vida biológica, mas à vida cujas atividades se submetem à vontade e à consciência. Produzir vida não é produzir apenas meios biológicos ao suprimento da vida, mas produzir a lucidez da vida. Para ele, a vida produtiva não se reduz à atividade como meio de satisfazer as necessidades físicas, mas *aparece* assim na *modernidade*. Marx opõe a *vida produtiva* do modo como surge na modernidade ao modo como é em seu sentido plenamente humano: a vida produtiva é vida produtiva *genérica*. Não é apenas produção genérica das condições materiais e biológicas do homem enquanto espécie, mas a produção do homem enquanto ser lúcido, que tem a atividade vital como meio e não como fim. Marx usa a expressão vida produtiva no sentido de incluir não só a produção material da vida humana, mas também a produção subjetiva. *Vida produtiva* deve ser compreendida como a vida na qual o homem cria a sua vida tanto em termos materiais quanto em termos de ideias, consciência, lucidez. Daí porque ele indica que não é a generalização da vida produtiva como trabalho em si e sim da vida produtiva *genérica* o que liberta o homem. Trata-se de libertar o homem da alienação na vida produtiva tal como surge na modernidade, reduzida à mera forma laboral. Trata-se de integrar o labor à generalidade de atividades dos homens, de modo que estes façam outras produções para além daquela voltada ao suprimento biológico. Só assim é que a atividade vital será apenas meio (objeto) e não fim último da vida humana em sua totalidade. A *vida produtiva genérica* refere-se a uma integração entre vida de produção do homem como objeto e como sujeito, ou seja, refere-se à produção tanto de matéria quanto de ideias (consciência, lucidez).

Assim, a atividade vital não define o homem, porque este não coincide *imediatamente* com a atividade meramente vital, ou seja, nesta o homem está apenas pressuposto. Essa *não coincidência imediata* remete aos termos da dialética hegeliana na medida em que, se por um lado há uma coincidência, por outro lado ela ainda não está plenamente posta, ou seja, não é uma identidade imediata. Portanto, o que de fato é para Marx atividade própria do homem, do homem humano e, portanto, diferente dos animais, é a atividade vital lúcida e não a mera atividade vital.

Logo, a oposição de Marx à generalização do trabalho alienado não se dá em nome de uma generalização do trabalho, mas é uma defesa da dissolução do trabalho em si. É a defesa do desenvolvimento da atividade vital como apenas mais uma das formas de produzir exercida pelos homens, de modo a torná-la mero objeto da consciência, desfazendo a relação reificada na qual o trabalho alienado surgiu aos homens como sujeito deles, ainda que sob a forma de propriedade privada. Na sua crítica ao sistema de propriedade privada dada nos *Manuscritos*, Marx sugere que a propriedade privada surge, num primeiro momento, justamente da generalização do trabalho, do trabalho alienado. A propriedade privada é o próprio trabalho alienado, ainda que posteriormente também reproduza o trabalho alienado⁵. Por isso, ao sugerir a subsunção do sistema de propriedade privada, ele sugere justamente a dissolução do trabalho alienado. Apenas se todos os homens forem proprietários das condições do *trabalho em si* (labor) e dos produtos do *trabalho em si* (labor) é que eles podem dedicar tempo também a atividades não meramente laborais, de modo a não se fecharem no trabalho (labor), mas fazerem do trabalho (labor) apenas mais uma dentre as tantas maneiras de criação (produção) da vida *humana*.

Um dos argumentos de Arendt para a indicação de que Marx teria feito do *animal laborans* a condição geral da vida humana é o fato de ele não ter desenvolvido a diferença entre os trabalhos. Ela afirmara que:

É interessante notar que as distinções entre trabalho qualificado e não-qualificado e entre trabalho manual e intelectual não desempenham papel algum na economia política clássica nem na obra de Marx. Comparadas à produtividade do trabalho, essas distinções são realmente de importância secundária. (...) A distinção (entre trabalho qualificado e trabalho não-qualificado) em si só é válida para a atividade do labor; e a tentativa de utilizá-la como principal sistema de referência já indica

que a distinção entre trabalho e labor foi abandonada em favor do labor. (ARENDT, 2007, p. 101)

Ao indicar que o não aprofundamento de Marx na diferença entre trabalho manual e intelectual o fez recair na valorização do labor, Arendt passa ao largo da denúncia feita por Marx de que a força de trabalho se encontra alienada na modernidade justamente porque nela se encontra reduzida à atividade meramente laboral. Marx critica o modo de produção capitalista, não porque este não tenha ainda generalizado o trabalho, mas justamente pelo fato de ter reduzido todos ao trabalho, de ter tornado a atividade vital a atividade central da vida da maioria dos homens.

Além disso, Marx não cria a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, mas se opõe à diferenciação entre trabalho produtivo e improdutivo, indicando que tal distinção só faz sentido dentro de uma determinada divisão do trabalho que toma a força de trabalho em sua maneira mais animal como a mais produtiva e que mantém diversos homens na necessidade de vender sua força de trabalho justamente porque se compreende *produção* apenas em termos de riqueza material. A produtividade no sistema capitalista está relacionada à redução da maioria dos homens ao labor, porque se trata de uma produtividade reduzida ao desenvolvimento material. A força de trabalho mais produtiva no capitalismo é aquela que pode gerar mais bens materiais em menos tempo e, portanto, aquela cuja produção material está seccionada da produção racional. Este tipo de vida produtiva *não genérica*, para a qual o produzir se reduz a *produzir bens materiais*, interessa ao sistema de propriedade, não a Marx.

Marx não só distingue vida produtiva vital de vida produtiva *genérica*, como ainda indica que é próprio do sistema capitalista, e não da natureza humana, que a atividade do *animal laborans* seja mais relevante que as demais atividades humanas, já que em nome da geração de mais-valia, da acumulação de capitais, objetivo principal do capitalismo, exige-se que os homens sejam cada vez mais reduzidos a *animais laborans*. Ao afirmar que apenas a divisão entre trabalho produtivo e improdutivo vai ao fundo da questão da divisão *homo faber/animal laborans*, Arendt atribui a Marx uma separação entre trabalho produtivo e improdutivo que ele não estabelece. Ao contrário, Marx identifica tal divisão como um fato do sistema capitalista que está na base da generalização do trabalho alienado.

Marx denuncia que a vitória deste tipo de trabalho animalesco que escraviza o homem não se dá por um movimento de uma razão em si, mas antes por um movimento dos próprios homens no desenvolvimento da divisão de trabalho. Tal desenvolvimento acaba por culminar na redução da produção à produção material – separada da produção intelectual – quando a maioria acaba por se encontrar desprovida de meios de produção, lhes restando apenas a possibilidade de realizar o trabalho do *animal laborans*, através da venda de sua força de trabalho:

O sistema capitalista pressupõe a dissociação entre os trabalhadores e a propriedade dos meios pelos quais realizam o trabalho. (...) O processo que cria o sistema capitalista consiste apenas no processo que retira ao trabalhador a propriedade de seus meios de trabalho, um processo que transforma em capital os meios sociais de subsistência e os de produção e converte os produtores diretos em assalariados. (MARX, 1971, p. 830)

Para Marx, é justamente esta divisão entre trabalho manual como trabalho produtivo e trabalho intelectual como trabalho improdutivo, estabelecida juntamente com a propriedade privada dos meios de produção, que culmina numa redução da *atividade produtiva humana* à *atividade produtiva meramente material*, a uma produtividade utilitária, a uma produtividade que não inclui a produção intelectual daquele que produz, mas apenas a capacidade deste de gerar mais produtos materiais em menos tempo. Marx denuncia que a distinção produtivo/improdutivo tem íntima relação com a divisão de trabalho qualificado/não-qualificado. A produtividade no sistema capitalista estará interligada com uma qualificação das ferramentas, instrumentos, máquinas de trabalho e força de trabalho no sentido de eficiência de produção *material*. A qualificação da força de trabalho não é compreendida em termos de um desenvolvimento *integral* do trabalhador (em sua capacidade intelectual e motora), mas sim nos termos de uma especialização concebida pela divisão manufatureira de trabalho, na qual o produtor é dado como qualificado justamente enquanto *mero trabalhador alienado* numa tarefa desvinculada do processo integral da produção.

A manufatura revoluciona inteiramente o modo de trabalhar do indivíduo e se apodera da força individual de

trabalho em suas raízes. Deforma o trabalhador monstruosamente, levando-o artificialmente a desenvolver uma habilidade parcial, à custa da repressão de um mundo de instintos e capacidades produtivas (...) Não só o trabalho é dividido e suas diferentes frações distribuídas, mas o próprio indivíduo é mutilado e transformado no aparelho automático de um trabalhador parcial. (MARX, 1971, p. 412)

Neste trecho de *O Capital*, obra posterior aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *A Ideologia Alemã*, Marx já não fala da produção meramente material em termos de trabalho alienado ou de trabalho físico, mas em termos de trabalho parcial, fato que não indica uma diferenciação substancial em sua análise do trabalho. Ele indica aqui que o indivíduo é mutilado quando o que se qualifica é apenas a habilidade do trabalho material, qualificação reduzida que reprime *um mundo de capacidades produtivas*. Para Marx, o fato de o homem possuir capacidade de produção na força de trabalho não o obriga a ser produtor de bens materiais. A realização do homem não está em poder produzir para suprir suas necessidades, tal como o sistema capitalista concebe o proletário. Esta redução do homem a *animal laborans* é interessante para um aumento de produtividade *para o capitalista* e não *para o trabalhador*. Este não usufrui o seu poder produtivo, mas cede o excedente produzido. Ao mesmo tempo, exerce a atividade de produção de modo a ser mutilado no desenvolvimento de sua capacidade integral de produção:

A divisão manufatureira do trabalho opõe-lhes as forças intelectuais do processo material de produção como propriedade de outrem e como poder que os domina. (...) Esse processo desenvolve-se na manufatura, que mutila o trabalhador, reduzindo-o a uma fração de si mesmo, e completa-se na indústria moderna, que faz da ciência uma força produtiva independente do trabalho, recrutando-a para servir ao capital. (MARX, 1971, pp. 413-4)

Assim, reitera-se no Marx da maturidade o que surgira no Marx mais jovem: o fato de conceber que a razão não se desenvolve em si mesma, mas sim perpassando a vida prática e concreta dos homens, que a atividade que é simultaneamente intenção e vontade é o que diferencia os homens dos animais, não significa que para ele o trabalho como labor realize o homem, mas, ao contrário, a redução a esse tipo de trabalho apenas mutila o homem. A crítica de Marx ao modo capitalista de produção se dá justamente no sentido de se opor ao modo como este sistema preconiza como liberdade a redução dos homens a um trabalho em termos de atividade vital, no bojo de uma separação mais profunda entre a atividade de transformação material e o processo racional de elaboração do projeto a ser objetivado.

Para Marx, a qualificação da atividade de produção nos termos da qualificação de *um mundo de capacidades produtivas* é o processo no qual a atividade de produção vai além do labor, deixando de ser apenas um trabalho de suprimento de necessidades físicas. Marx buscou demonstrar justamente que o modo capitalista de produção, ao invés de promover este aprimoramento da liberdade, leva apenas à redução da liberdade no trabalho alienado, impondo à maioria dos homens uma vida cada vez mais *animal (laborans)*:

Quanto mais o trabalhador se apodera pelo trabalho do mundo exterior, da característica sensível, mais se priva dos meios de existência, sob dois aspectos: primeiramente, o mundo exterior sensível torna-se cada vez menos um objeto que pertence ao seu trabalho ou um meio de existência no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador. Assim, em ambos os sentidos, o trabalhador torna-se escravo do objeto; em primeiro lugar, pelo fato de receber um objeto de trabalho, ou seja, de receber trabalho; depois pelo fato de receber meios de subsistência. Deste modo, o objeto habilita-o para existir, inicialmente como trabalhador, em seguida como sujeito físico. O ponto culminante de tal servidão é que ele só pode manter-se como sujeito físico na condição de trabalhador e só é trabalhador na condição de sujeito físico (...) (nas leis da economia política: quanto mais o trabalhador produz, menos tem de consumir, quanto mais valores cria, mais sem valor e mais desprezível se torna (...) Quanto mais magnífico e pleno de inteligência o trabalho, mais o trabalhador diminui em inteligência e se torna escravo da natureza. (MARX, 2005, p. 113)

Marx indica que o desenvolvimento do trabalho em si mesmo não significa desenvolvimento da liberdade do homem: o trabalho pode ser pleno de inteligência sem que o homem o seja. O desenvolvimento do trabalho por si mesmo não desenvolve exatamente a liberdade do homem em relação ao trabalho, mas, ao contrário, torna o homem ainda mais escravo do trabalho. O desenvolvimento do trabalho em si mesmo não liberta o homem, na medida em que, em si mesmo, é apenas desenvolvimento do trabalho alienado, da atividade de produção material separada da atividade intelectual, da atividade de produção de sentidos subjetivos. Realizar o homem não é realizá-lo na condição de mero objeto, tal como se encontra no

estágio de alienação moderna, mas realizá-lo simultaneamente como sujeito e objeto de si mesmo. Isso só é possível no aprimoramento da atividade produtiva, não em termos de *trabalho em si*, e sim em termos de práxis, do agir humano no qual a vida produtiva não é apenas produção material, mas produção humana em sua generalidade.

Marx explica que o desenvolvimento do trabalho em si mesmo não liberta o homem para um tempo livre para exercer outras atividades porque há uma insistência do sistema do capital em transformar tempo disponível em *sobretabalho*. O trabalho só liberta o homem nos termos de sua contradição. É quando o sistema padece pela superprodução que ele deixa de valorizar o sobretabalho e, portanto, dissolve a redução da maioria dos homens ao trabalho alienado:

Se consegue criar tempo disponível, padecerá de sobreprodução, e o trabalho necessário será interrompido, pois o capital deixa de poder valorizar qualquer sobretabalho. Quanto mais esta contradição se desenvolve, mais claro se torna que o crescimento da força de produção não mais poderá ser travado pela apropriação do sobreproduto de outrem. (MARX, 1980, p. 55)

O desenvolvimento do trabalho (em termos de produção de bens materiais seccionada da produção intelectual) só liberta o homem na medida em que gera as condições para que o homem não mais se reduza ao trabalho (produção meramente material), ou seja, na medida em que dissolve a alienação dos homens no trabalho. O desenvolvimento do trabalho gera um tempo livre que, num primeiro momento, é ocupado por mais atividade de produção meramente material. Mas isto acaba por gerar uma superprodução com a qual o sistema padece. E é assim que o sistema deixa de valorizar o sobretabalho, libertando o homem no seu tempo livre para que então desenvolva o seu mundo amplo de capacidade produtiva, a qual é práxis e não produção em termos de atividade vital. O importante a se apreender aqui é que, libertar as forças produtivas através do desenvolvimento do trabalho não é, para Marx, libertar os homens no interior do trabalho, escravizar os homens à atividade vital, mas sim libertar os homens da atividade vital de forma que eles possam desenvolver a produção genérica: simultaneamente material e intelectual.

Economizar tempo de trabalho passa a ser disponibilizar tempo, não para produzir *sobretabalho*, mas para atuar desenvolvendo o indivíduo no seu todo. Com a dissolução da sobreposição do trabalho, o tempo livre passa a servir agora para aumentar as capacidades de desfrute possibilitadas pelo trabalho:

A capacidade de desfrute é uma condição de desfrute, e mesmo o seu primeiro meio: essa capacidade corresponde ao desenvolvimento de uma disposição individual e de uma força produtiva. Economizar tempo de trabalho é aumentar tempo livre, quer dizer, o tempo destinado ao desenvolvimento completo do indivíduo. (MARX, 1980, p. 57)

Marx entende que o trabalho humano é diferente do trabalho animal, na medida em que, desalienada do trabalho, a atividade produtiva inclui a produção da razão. Na sua maturidade, Marx fala de atividade produtiva genérica (oposta ao trabalho alienado) em termos de *trabalho humano*. O *trabalho humano* é aquele em que o ser é sujeito e objeto, a atividade vital é objeto da vontade e da consciência, está integrada às demais atividades humanas:

Não se trata das formas instintivas, animais, de trabalho. (...) Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana (...) O que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. (...) Ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. (...) Além do esforço dos órgãos que trabalham é mister a vontade adequada que se manifesta através da atenção durante todo o curso do trabalho. (MARX, 1971, p. 202)

Deste modo, ainda que Marx mude os termos pelos quais se refere à atividade produtiva da vida genérica, tanto em sua juventude quanto em sua maturidade, a realização de uma atividade produtiva *humana* é aquela que inclui um projeto racional. O trabalho alienado que o homem realiza simplesmente para poder suprir suas necessidades biológicas não é a totalidade da *atividade produtiva da vida* que realiza a liberdade para todos os homens. Assim, quando Marx diz que o trabalho liberta o homem é no sentido de que a atividade produtiva da vida desenvolve-se para além da sua condição de labor e de produção material – dado que apenas suprimindo as necessidades orgânicas é que o homem pode estar livre de sua submissão à natureza e ser assim mais próximo de sua humanidade – e não, tal como indica Arendt, no

sentido de reduzir todos os homens à condição *laborans*.

Quando Marx concebeu a possibilidade de haver o tempo livre no caso de uma socialização da produção, ele não considerou, como afirmou Arendt, que este tempo seria utilizado meramente no desvio da dor, mas sim na realização do homem em termos de uma *emancipação dos sentidos* outrora encarcerados sob a grosseira necessidade prática, tal como veremos a seguir.

3. A EMANCIPAÇÃO HUMANA COMO EMANCIPAÇÃO DOS SENTIDOS: PARA ALÉM DA VIDA PRODUTIVA ANIMAL E PARA ALÉM DO CONSUMO UTILITÁRIO

Marx tem como projeto a vida humana como vida que produz vida em seu sentido genérico: criação (produção) não só de riqueza material, mas também de riqueza de sentidos. É isso o que está implícito no seguinte trecho em que indica sua oposição ao sistema de propriedade:

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando por nós é diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo, habitado etc., ou melhor, quando é utilizado. [...] A supressão da propriedade privada constitui, desse modo, a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanas. Mas só é esta emancipação porque os referidos sentidos e propriedades se tornaram humanos, tanto do ponto de vista subjetivo como objetivo. (...) A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não musical [...] O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado". (MARX, 2005, p. 142)

Neste trecho, a emancipação dos sentidos e qualidades humanas refere-se à propriedade objetiva dos objetos "apenas se acompanhada da propriedade subjetiva" deles: o homem deve tomar posse do seu sentir, do seu olhar, do seu agir, do seu pensar no mundo, deve tomar posse de suas ações múltiplas através das quais dá sentido à vida, e não simplesmente tomar posse utilitária de objetos.

Marx explica que a supressão da propriedade privada que preconiza é uma *supressão positiva*, distinta da preconizada pelo comunismo grosseiro de Proudhon (PROUDHON, 1975). Marx se opõe à proposta de Proudhon de generalização do trabalho em si como modo de realização do homem, indicando-a antes como alienação. É nessa contraposição que ele indica ainda mais claramente o que já aparecia implícito em outros trechos dos *Manuscritos*: a atividade produtiva emancipatória é apenas a atividade produtiva ampla, não reduzida ao suprimento de necessidades biológicas. Contra Proudhon, Marx reitera que, se é o sistema de propriedade privada que teria acabado por impor à maioria dos homens a redução a uma atividade alienada, voltada à mera sobrevivência física, a atividade produtiva humana a ser generalizada em prol da liberdade é distinta da atividade produtiva alienada numa mera produtividade material. Indica como emancipação a dissolução do trabalho no interior da atividade produtiva da vida em sentido amplo.

Marx defende que a emancipação social é antes uma negação da redução dos homens a mero *ser em torno da economia*, a mero *ser de atividade produtiva material mecânica e constante* do que exatamente uma negação unilateral da propriedade privada. Neste sentido, é preciso superar tanto a propriedade privada quanto o trabalho como extremos em si mesmos. O que se trata de revogar é a separação do homem daquilo que ele próprio criou, das possibilidades sensíveis que dele estão alienadas.

Indo além dos limites das categorias da economia política, Marx indica que a emancipação humana perpassa outra vida produtiva, completamente diferente daquela limitada à economia política. Ele mostra que a verdadeira vida *produtiva humana* não é a *vida produtiva de riqueza material*, a atividade de mera produção de objetos (trabalho), mas sim o conjunto de atividades através das quais os homens determinam seu diferencial em relação aos outros animais: "a vida produtiva é a vida genérica. É a vida criando vida".

Assim, a generalização dos homens no trabalho não torna os homens *humanos* porque o que define a *produção humana* não é a *mera produção de objetos* e o que define *trabalho em si* (ao menos nos *Manuscritos*) é a mera produção de objetos. A atividade dos homens só é *humanamente* produtiva quando, diferente dos demais animais, sua atividade material é também produção de *subjetividade*. Daí porque reduzido ao *trabalhar*, ou seja, alienado das outras formas de elaborar sentido humano, o indivíduo não tem vida produtiva *humana*.

O conjunto efetivo de todas as atividades de todos os indivíduos, incluindo, portanto, as funções dos

não proletários, é o que definirá a vida humana. Ao contrário de definir o homem como *trabalhador*, Marx quer negar a atividade alienada na produção de objetos como definidora do homem humano. Marx indica que a vida produtiva *humana* não pode se realizar ao se alienar num único ato, na medida em que a *humanidade* é um conjunto de diversos sentidos e subjetividades e que o homem humano é ser genérico. E o homem como mero trabalhador não tem o trabalho como parte de outras atividades, como um ato interligado a uma totalidade através da qual ele se faz humano. O trabalho como única atividade de um indivíduo o reduz a um ser dilacerado, alienado de seu potencial. O trabalho - produção material repetitiva - deve ser assim atividade conscientemente integrada a outras atividades, ou seja, não deve ser uma atividade sobreposta às demais atividades dos homens. Só enquanto uma dentre as diversas atividades realizadas pelos homens é que o trabalho é atividade vital lúcida, atividade livre. Tal como vimos anteriormente,

O animal identifica-se prontamente com a sua atividade vital. Não se diferencia dela. É a sua própria atividade. Mas o homem faz da atividade vital o objeto da vontade e da consciência. Possui uma atividade vital lúcida (...) A atividade vital lúcida diferencia o homem da atividade vital dos animais. Só por esse motivo ele é um ser genérico. Ou então, é um ser lúcido, ou melhor, a sua vida é para ele um objeto, porque é um ser genérico. Exclusivamente por este motivo é que a sua atividade surge como atividade livre. (MARX, 2005, p. 117)

Assim, a alienação dos homens no trabalho, a realização do trabalho alienado, é danosa, é uma redução da humanidade do homem. O *trabalho em si* não é atividade vital lúcida, já que, reduzido a produtor material o homem não se dá como sujeito de si, mas como mero objeto de si. O trabalho em si não faz do homem um ser *genérico* porque, obviamente, o faz também um ser *parcial*. É apenas quando se ultrapassa como mero agente do trabalho *em si* que temos o homem que trabalha não só como objeto, mas também como sujeito. Para se entender como *humano*, o homem tem que ter o trabalho como objeto ao contrário de se dar como mero objeto do trabalho. Ao ser mero objeto do trabalho, o homem é mero objeto do capital.

A liberdade do homem ocorre apenas quando “a sua vida é para ele um objeto”, só então ele se dá como simultaneamente objeto e sujeito de si mesmo. Apenas o trabalho não alienado, ou seja, integrado à vontade e à consciência ampla, relacionado, portanto, a outros atos de produção, é tipicamente humano. Marx reapropria a expressão feuerbachiana *ser genérico*, indicando que o homem como ser genérico é aquele que não só trabalha, mas tem o trabalho como uma atividade consciente justamente por estar integrada a suas outras atividades.

É somente na vida ativa que o homem desenvolve sua lucidez, mas não em qualquer vida ativa e sim naquela ampla, que ultrapassa a atividade como mera produção material alienada. Marx não usa o termo *vida ativa* em oposição à *vida contemplativa*, ele é explícito em definir que *vida ativa* não é o ato de produção material vital, não é trabalho em si, mas a vida ativa integral do homem. Apenas enquanto agente de atividades diversas o homem é consciente, livre, humano. A verdadeira *vida produtiva* é definida por Marx como o conjunto geral de atividades através das quais os homens dão a si mesmos um sentido humano. Ou seja, *vida produtiva humana* para ele não é sinônimo de vida produtiva *de objetos* e sim vida produtiva de sentidos, ainda que nesta esteja também a atividade de produção de objetos. Marx se contrapõe tanto aos economistas políticos que defendem o sistema de propriedade privada burguesa, quanto aos comunistas que buscam puramente a eliminação do capital e a vitória do trabalho, justamente porque para ele não se trata de cindir a ação objetiva e subjetiva:

[...] há a produção da atividade humana como *trabalho*, ou seja, como atividade que é alheia a si, ao homem e à natureza, conseqüentemente alheia à consciência e à realização da vida humana, a existência *abstrata* do homem como simples *homem que trabalha*, que por conseqüência todos os dias emerge a partir do seu nada realizado ao nada absoluto, na sua não existência social e, portanto, autêntico. (MARX, 2005, p. 125. Grifos do autor)

Mantendo-se trabalhador alienado, o homem todos os dias age como se não tivesse já constituído socialmente outras possibilidades, como se ainda não tivesse saído do seu estado de natureza - quando de fato só pode exercer o trabalho como atividade vital, como sobrevivência, e não como atividade vital lúcida – o que só é possível como atividade integrada a várias outras e não sobreposta de modo a impossibilitar as outras. Marx quer negar “a existência abstrata do homem como simples homem que trabalha” (MARX,

2005, p. 125), justamente a existência do homem que ainda emerge do nada, e não do seu ser genérico.

Fica patente aqui, portanto, que a emancipação humana não se realiza com a eliminação da propriedade privada em nome da vitória do trabalho e da posse, mas com a eliminação da atividade econômica como totalidade da atividade humana. Dado que o capital constituído como totalidade da vida humana é o trabalho alienado constituído como totalidade da vida humana, a emancipação dos trabalhadores é simplesmente o ato político que põe fim à redução dos homens ao trabalho e o surgimento deste como parte da atividade humana num todo maior. Trata-se de tornar o homem em geral um ser que não só trabalha, não só é produtivo materialmente, mas que é produtivo subjetivamente.

Marx afirma que o que leva o comunismo grosseiro a buscar pura e simplesmente a negação da propriedade privada é justamente não tratar a emancipação dos homens como uma emancipação em relação à atividade reduzida à produção meramente material. O comunismo grosseiro não parte da determinação objetiva do trabalho e sim do conceito, não parte do trabalho real e sim do trabalho *ideal*. Ele não percebe que a vida humana alienada no trabalho é o que origina a propriedade privada.

Não é difícil compreender a necessidade que conduz todo movimento revolucionário a encontrar sua base empírica e teórica no desenvolvimento da propriedade privada e, mais precisamente, do sistema econômico. A propriedade privada material, imediatamente perceptível, é a expressão material e sensível da vida humana alienada. (MARX, 2005, p. 138)

Os movimentos comunistas grosseiros só percebem a alienação da vida humana enquanto alienação do produto e não enquanto alienação da *atividade de produção da vida* na mera atividade material cindida da produção subjetiva. Daí porque buscam a libertação do homem apenas na desalienação do produto do trabalho, mantendo-se na antítese conceitual entre propriedade e não-propriedade. Daí porque se voltam contra a propriedade privada no sentido de negar a alienação da posse concreta do objeto, tornando-o posse comunal, afirmando-se a propriedade privada para toda a comunidade no sentido de *posse material* do objeto (ter) e não no sentido de direito a todos de variedade de *construção de sentidos* (ser). Marx não nega que seja importante a afirmação do *ter* a todos, mas salienta que o *ter* deve ser apenas um dos modos através dos quais o homem apropria-se do seu ser. O homem não deve apenas consumir, mas *ser*, de modo total:

Do mesmo modo como a propriedade privada constitui apenas a expressão sensível do fato de o homem ser para si algo de objetivo e se tornar para si objeto estranho e não humano, do fato de a sua manifestação da vida ser a sua alienação da vida, de a sua realização ser a sua desrealização, a emergência de uma realidade *estranha*, assim também a eliminação positiva da propriedade privada, a apropriação sensível da essência e da vida humanas, do homem objetivo, das criações humanas (...) não deve considerar-se apenas no sentido do *ter*. O homem apropria-se do seu ser unilateral de uma maneira compreensiva, portanto, como homem total. (MARX, 2005, p. 138. Grifos do autor)

O homem não se apropria da sua vida humana apenas através da posse dos objetos criados pelos homens, mas sendo um homem que *faz* outras coisas e não apenas trabalha. Na dissolução da alienação do homem como trabalhador, a ampliação do *ter* deve ser considerada, mas ela sozinha não o emancipa. Daí porque não baste um aumento salarial e a consequente ampliação das posses materiais. A verdadeira apropriação da essência e da vida humana pelo e para o homem não se resume à posse concreta dos objetos e sim ao modo como se dá essa apropriação. O que importa é que o homem deixe de estranhar o objeto e o veja como a sua própria essência. A apropriação do homem em relação ao seu ser se dá nas atividades de sua vida e não simplesmente no consumo material. Trata-se de multifacetar as atividades dos indivíduos incluindo a ampla gama de possibilidades de atividades para além das de cunho meramente econômico e *produtivo apenas materialmente*.

É preciso, portanto, transformar o *fazer* do homem, afirmá-lo como sujeito de vida ativa *ampla*. A mera posse material não elimina necessariamente o estranhamento, dado que na mera posse para um homem cuja vida é uma produção material sem sentido é ainda a manutenção do homem num agir não humano, numa relação de estranhamento com o seu objeto. O homem só se apropria de si mesmo, da sua humanidade, quando amplia os seus sentidos subjetivos, devendo ultrapassar o relacionamento com o mundo do modo meramente utilitário.

Todas as suas relações *humanas* com o mundo – visão, audição, olfato, gosto, percepção, pensamento,

observação, sensação, vontade, atividade, amor – em síntese, todos os órgãos da sua individualidade, como também órgãos diretamente comuns na forma, são, no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento perante o objeto* a apropriação do referido objeto, a apropriação da realidade *humana*. (MARX, 2005, p. 138. Grifos do autor)

É através dos cinco sentidos e da percepção, da observação, do amor, de outros atos para além do produtivo material que o homem se relaciona com o mundo em sua integralidade humana. Assim, não se trata de ter o mundo e sim de *viver, experimentar* o mundo para além da questão de posse. A relação do homem com o empírico deve ser a da integração de diversos atos, dados na múltipla possibilidade objetiva dos cinco sentidos: apreender o mundo não é simplesmente ter posse dele na forma de posse de objetos, mas na forma de atribuição de novos sentidos a ele. Trata-se, portanto, de transformar o *estar* do homem no mundo de modo a tornar o seu agir uma relação integral: sentir, observar, pensar, agir sobre o mundo.

A crítica de Marx é a de que os homens na modernidade estão tão reduzidos à lógica da propriedade privada que nem mesmo conseguem pensar na emancipação fora das categorias economicistas do *ter*: “todos os sentidos físicos e intelectuais foram substituídos pela simples alienação dos sentidos, pelo sentido do *ter*. O ser humano viu-se reduzido a essa total miséria a fim de produzir toda a sua riqueza interior”. (MARX, 2005, p. 138. Grifos do autor) Diz ele ainda:

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que um objeto só é nosso quando o temos, quando existe para nós como capital ou quando por nós é diretamente possuído, comido, bebido, transportado no corpo, habitado, etc., ou melhor, quando é utilizado. (...) A supressão da propriedade privada constitui, desse modo, a emancipação total de todos os sentidos e qualidades humanas. Mas só é esta emancipação porque os referidos sentidos e propriedades se tornaram humanos, tanto do ponto de vista subjetivo como objetivo. (MARX, 2005, p. 138. Grifos do autor)

A emancipação dos sentidos e qualidades humanas refere-se à propriedade objetiva dos objetos *apenas se acompanhada da propriedade subjetiva* dos mesmos: o homem deve tomar posse do seu sentir, do seu olhar, do seu agir, do seu pensar no mundo, deve tomar posse de suas ações múltiplas através das quais dá sentido à vida e não simplesmente tomar posse de objetos através de bons salários. Ainda que essa posse de objetos, esse consumo, esse *ter* também seja parte do processo de dissolução da propriedade, ela é uma dissolução negativa, insuficiente, já que é na *atividade* que o homem se faz humano e não no consumo passivo. O mais importante é o homem tornar-se *ser social*, atribuir aos objetos um sentido para além do consumo utilitário. Daí porque não se trata do homem suprir necessidades e satisfações como *homem trabalhador*: o homem deve ter experiências subjetivas amplas e ricas, para além da imediata e pragmática.

Na verdade, a revogação do trabalho alienado aqui deve passar por todas as determinações de alienação que Marx destrinchara. Como vimos, o trabalho alienado não é só o *não acesso do trabalhador ao produto*, mas também a alienação do trabalhador no processo produtivo. Relembremos que a alienação do objeto apenas é o resumo da alienação do ato: “na alienação do objeto do trabalho, resume-se apenas a alienação na própria atividade do trabalho”; (MARX, 2005, p. 114) e que o mero trabalhador não “desenvolve livremente as energias físicas e mentais, mas esgota-se fisicamente e arruína o espírito”, já que o trabalho “não constitui a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio de satisfazer outras necessidades”. (MARX, 2005, p. 114) “A atividade do trabalhador não é sua atividade espontânea. Pertence ao outro, é a perda de si”. (MARX, 2005, p. 114)

Assim, a afirmação do *ter* ao trabalhador não é a solução integral para a reversão da alienação, já que mantém o trabalho alienado em termos do *fazer*, da relação do trabalhador com sua atividade, de modo que “tal relação é a relação do trabalhador com a própria atividade assim como com uma coisa estranha, que não lhe pertence, a atividade como sofrimento (passividade)”, (MARX, 2005, p. 115) e que “o homem (trabalhador) só se sente livre nas suas funções animais – comer, beber e procriar (...) enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal”. (MARX, 2005, p. 115) A mera afirmação do *ter* mantém a realidade na qual o homem se sente livre apenas no momento em que exerce atividades animais, já que o *consumir sem produzir subjetividade* é ato meramente animal.

Assim, contraposto ao trabalho, Marx indicou a vida ativa genérica enquanto atividade dos homens em geral, diferente de uma *atividade reduzida à criação de riqueza material*. A vida ativa num sentido amplo

não produz simplesmente uma amplitude de objetos, mas produz uma amplitude de subjetividades. Para além da mera garantia do *ter* ao trabalhador é preciso revogar o homem como mero trabalhador. Marx recusa a vida reduzida à satisfação utilitária como própria do ser humano, afirmando-o como própria dos homens *que só trabalham*, que só exercem atividade produtiva *economicamente*. Trata-se de contrapor a vida prática alienada à vida prática desalienada. A negação da relação utilitária, a emancipação total dos sentidos, se dá numa sobreposição da lucidez ao estranhamento através da ultrapassagem da prática que gera o estranhamento, sobreposição da atividade lúcida à atividade não-lúcida.

A libertação do trabalhador interessa somente como meio de libertação do homem, na medida em que a riqueza material (o *ter*) é apenas uma das condições para a riqueza de sentidos. Para que o homem não dê aos objetos que toma posse somente um sentido de satisfação utilitária, ele tem que ter ultrapassado a atividade meramente utilitária. Marx afirma:

A mais bela música nada significa para o ouvido completamente não musical (...) os *sentidos* do homem como ser social são *diferentes* dos do homem não social. Só por meio da riqueza objetivamente desenvolvida do ser humano é que em parte se cultiva e em parte se cria a riqueza da sensibilidade subjetiva *humana* (o ouvido musical, o olho para a beleza das formas...). (...) O sentido encarcerado sob a grosseira necessidade prática possui unicamente um significado limitado. Para o homem esfomeado não existe a forma humana do alimento (...), é impossível dizer em que medida essa atividade alimentar se diferenciaria da atividade alimentar animal. (MARX, 2005, p. 144)

O homem é humano na medida em que os objetos têm para ele um sentido não meramente material. Encerrado em uma atividade de finalidade meramente objetiva, e não também subjetiva, tal como ocorre na realidade do trabalho alienado, o homem não tem os sentidos *humanizados* e assim tomará posse dos objetos como mero uso animal, pragmático. Assim, de nada adianta a eliminação da propriedade privada e a generalização do *ter* se o homem que apreenderá os objetos sensíveis não elaborados subjetivamente for um homem que passa a maior parte do tempo fragmentando-se, reduzindo os seus sentidos a nada, vivente de uma vida ativa alienada.

A emancipação total do homem como emancipação total dos sentidos ocorre quando “a necessidade ou o prazer perderam todo caráter egoísta e a natureza perdeu a sua mera utilidade, na medida em que sua utilização se tornou utilização *humana*” (MARX, 2005, p. 142. Grifos nossos). Não basta assim que o homem possa usar os objetos como indivíduo de necessidades reduzidas às necessidades animais, é preciso que ele os use como ser social, significando humanamente a sua relação com o sensível. A eliminação da propriedade privada deve ser eliminação da relação animal entre o homem e a natureza no desenvolvimento de uma relação humana homem/atividade produtiva da vida.

Da mesma forma como a sociedade, nos seus momentos iniciais, descobre por meio do desenvolvimento da propriedade privada com a sua riqueza e pobreza – a um tempo intelectual e material – os materiais necessários a essa *evolução cultural*, assim também a sociedade inteiramente constituída produz o homem em toda a perfeição do seu ser, o homem rico e dotado de todos os sentidos, como sua constante realidade. Somente no contexto social é que o subjetivismo e o objetivismo, o espiritualismo e o materialismo, a atividade e a passividade deixam de ser e de existir como contradições. (MARX, 2005, p. 142)

O desenvolvimento da propriedade privada em capital, ou seja, da *forma* do trabalho alienado, dá as condições para a emancipação do homem, para uma riqueza material que é simultaneamente riqueza intelectual. Eliminar a propriedade privada para Marx não é eliminar o modo de vida capitalista, é antes eliminar o modo de vida do trabalhador. Não é promover uma generalização da condição de vida dos trabalhadores a todos os homens e sim eliminar a redução da relação homem/mundo, homem/homem à prática alienada do trabalho.

Assim, a emancipação humana é a negação da redução da relação entre homem e o objeto sensível à relação de posse material direta em favor de uma relação com sentido social. Daí porque, enquanto que para o comunismo grosseiro “a posse física, imediata, aparece-lhe como única finalidade da vida e da existência”, para o comunismo não grosseiro, a eliminação positiva da propriedade privada pretende que os homens se apropriem do objeto num sentido amplo, social e, para tanto, que não haja homens exercendo somente o trabalho – atividade produtiva material - como atividade.

É neste esclarecimento que Marx nos dá o sentido da eliminação da propriedade privada que a revolução social deve de fato buscar. Se outrora nos *Anais Franco-Alemães* ele diferenciara emancipação política de emancipação social/humana, aqui ele diferencia emancipação dos trabalhadores de emancipação social/humana. Isso porque a emancipação dos trabalhadores implica a sobrevalorização do tipo de homem alienado no *trabalho em si*, ao invés de ser a dissolução do trabalho na atividade produtiva da vida. A solução não se limita ao mero domínio da forma política alienada, como também não se limita ao mero domínio da atividade econômica alienada. A revolução social não se define pelo objetivo de liberdade dos trabalhadores, mas sim por ser desalienação do homem como trabalhador ou, em outras palavras, fazer os homens surgirem como não escravos da atividade econômica. Embora tenha tal emancipação como meio, o seu fim é a emancipação humana.

Da relação da propriedade privada com o trabalho alienado percebe-se ainda que a emancipação da sociedade quanto à propriedade privada, à servidão, adquire a forma política da emancipação dos trabalhadores; não na acepção de que somente está implicada a emancipação dos últimos, mas porque tal emancipação inclui a emancipação da humanidade como totalidade, uma vez que toda a emancipação humana encontra-se envolvida na relação do trabalhador com a produção (...). (MARX, 2005, p. 121)

A revolução social a partir dos trabalhadores é apenas a forma política da emancipação humana. Dado que a forma política é abstração, não se encerra em si. Ao mesmo tempo, é necessária. O que implica na emancipação dos trabalhadores como mero meio de libertação dos homens é que não se trata de constituir um Estado político de trabalhadores e sim de dissolver a *redução* do homem a *trabalhador*: todos os homens devem se apropriar da ampla gama de possibilidades, realizarem atividades diversas e não simplesmente a de produção material. Trata-se de efetivar as possibilidades dadas pelo desenvolvimento da indústria não só por alguns homens e sim para todos. Efetivar as possibilidades *do fazer* a todos é emancipar a humanidade.

A emancipação humana de que Marx fala difere-se da de Proudhon por que implica em reverter a relação que o homem tem com o trabalho, de modo a integrar tal atividade como apenas mais uma atividade através da qual o homem constrói os sentidos da vida. Apenas no múltiplo fazer a relação homem/trabalho pode ser uma relação lúcida; na medida em que a mera produção material em si deixa de ser uma atividade definidora de toda a essência do homem. Marx refere-se a cada homem poder não só realizar um ato na produção de uma mercadoria, mas também ter outras tarefas para além de *mero produtor material*⁶.

4. APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE ARENDT E MARX

É possível sugerir que parece ocorrer em Arendt a mesma confusão de Stirner – combatido em *A Ideologia Alemã*: uma redução do comunismo de Marx ao comunismo grosseiro de Proudhon. Na verdade, Marx estava mais próximo de Arendt do que ela imaginava: ele criticou justamente a redução do homem a uma atividade que acaba por dar a todas as demais atividades uma forma meramente utilitária. Para ele, é justamente isso o que deve ser ultrapassado: o homem como mero produtor material, escravo do metabolismo natural, reduzido a uma vida de ação animal.

Arendt não apreendeu que Marx promoveu uma distinção no interior da vida produtiva que muito se assemelhava à sua distinção no interior da vida ativa. Com a sua expressão *atividade de produção da vida* referiu-se à vida humana em sentido amplo, não só em termos de produção material para a sobrevivência biológica, em termos de labor, mas em termos de criação de riqueza de sentidos subjetivos. Seria possível dizer que tal expressão é similar, não à expressão *vida ativa* de Arendt, mas a uma conjunção da vida ativa e da vida contemplativa, no sentido de não reduzir a vida (produção) subjetiva à vida (produção) material.

Arendt pode ter passado ao largo do modo complexo com que Marx se reapropria dos termos feurbachianos. Nele, vida intelectual é produção, e não contemplação. Ele não reduz tudo à produção material porque concebe a reflexão racional como uma atividade criativa e não como inércia. Em suas *Teses sobre Feuerbach*, ele indicou que, se por um lado Feuerbach avançara ao não querer o puro pensar e sim o pensar como sensualidade, permanecera limitado a um idealismo ao não querer o sensível como atividade: “Feuerbach, não satisfeito com o pensar abstrato, quer a contemplação, mas ele não compreende a sensualidade como atividade prática, humano sensível”. (MARX, 2007b, p. 28) A crítica de Marx a Feuerbach é que, para este, o pensamento não é movimento, não é atividade criativa que perpassa a criação concreta, mas é a permanência de uma razão sem movimento, completamente apartada da transformação efetiva do mundo.

Marx buscou desenvolver um materialismo que apreendesse o mérito de Feuerbach e o mérito de Hegel, ultrapassando o equívoco peculiar de ambos. Hegel teria o mérito de entender a razão como determinada no movimento, como atividade de criação, mas o demérito de dar tal criação como atividade de uma Ideia pura. Feuerbach teria o mérito de entender a razão como simultaneamente concreta, mas o demérito de fixá-la numa inércia. Marx buscou desenvolver a determinação da razão como um movimento criativo (produtivo) simultaneamente ideal e sensível, como práxis. O termo práxis surge nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A Ideologia Alemã* no lugar das expressões *atividade de produção da vida* e *vida genérica*, usada outrora nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Antes de ser uma redução da criação intelectual à criação material em termos de labor, o desenvolvimento da práxis é uma negação da redução do homem ao trabalho alienado (labor) ou à produção intelectual alienada (tal como era a dos filósofos alemães que Marx chama de idealistas).

Consideramos que Arendt encontra-se mais próxima de Marx do que em confronto com ele porque para ambos é preciso superar a sobreposição da ação sobre a razão sem empreender uma sobreposição hierárquica da vida intelectual sobre a vida ativa. Arendt tem como projeto superar não só a redução da vida ativa ao labor, mas também a hierarquização entre vida ativa e vida contemplativa.

Ocorre que Arendt não explica a vitória do *homo faber* em termos de uma história do desenvolvimento da propriedade dos meios de produção. Indica apenas que a vitória do *homo faber* na modernidade é concreta, e não meramente teórica, responsável inclusive pela influência de sistemas filosóficos tais como o de Descartes. Arendt centra-se no fato de que, na redução da vida à vida ativa, há uma perda de valores. Sobre esta perda de valores Arendt afirma que “o produto final do processo já não é um fim verdadeiro e a coisa produzida é avaliada não em relação ao seu uso predeterminado, mas em relação à sua capacidade de ‘produzir outra coisa’”. (ARENDT, 2007, p. 321) Em outras palavras:

Esta radical perda de valores dentro do limitado sistema de referência do *homo faber* ocorre quase automaticamente assim que ele se define, não como o fabricante de objetos e construtor do artifício humano que também inventa instrumentos, mas se considera primordialmente como fazedor de instrumentos e ‘especialmente (um fazedor) de instrumentos para fazer instrumentos’, que só incidentalmente também produz coisas. (...) Agora tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. (ARENDT, 2007, pp. 321-2)

Neste trecho em que Arendt explica a vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* ela cita aspectos da transformação do processo de produção (que antes era mais artesanal) e relata a perda de valores como derivada de uma autocompreensão equivocada do homem sobre si mesmo: como fazedor de instrumentos e como estimulado pelo que é útil e pelo que alivia a dor e o esforço. Arendt está claramente fazendo alusão à passagem ao processo capitalista de produção, no entanto, ao não indicar como se dá o processo de apropriação dos meios de produção por parte de alguns (tal como o fez Marx), ao dizer que o fazedor de coisas passa a ser fazedor de objetos, deixa inexplicado o motivo pelo qual isso acontece no bojo da vida ativa.

Marx, por sua vez, explica a maneira como o trabalho passou a ser simples labor pela história do processo de produção dos homens e explica como a política se tornou instrumento de manutenção da realidade econômica, adentrou-se na vida privada do trabalhador reduzindo-o ao labor (trabalho alienado), oferecendo uma garantia de vida biológica ao mesmo tempo em que o mantém nessa condição de *animal laborans* pelo fato deste tipo de vida favorecer a acumulação de lucros do capital. Marx explicou que, enquanto a maioria dos homens estiverem aprisionados no suprimento da vida biológica, não há possibilidade de atividades mais elevadas, e, portanto, não há possibilidade da realização de uma condição mais humana para os indivíduos.

Arendt também parece buscar uma vida pública que discuta problemas mais elevados que os referentes à vida privada dos homens e critica a confusão que o advento da sociedade estabeleceu entre vida pública e vida privada. Mas, ainda que dê exemplos de sociedades em que os homens não se reduziram à vida utilitária e privada, Arendt não nos oferece uma alternativa mais concreta no que tange à reversão dessa redução da condição humana a partir das estruturas do capitalismo.

Apesar de admitir que a participação de um grego como cidadão na polis exigia que antes seus problemas na vida privada estivessem resolvidos de algum modo, Arendt não admite claramente que o modo como a

vida política se estabelece está fortemente interligado com o modo como a vida econômica se estabelece no sentido da necessidade de haver uma libertação dos problemas econômicos. Assim, se é certo que a crítica de Arendt à sobrevalorização moderna da vida do *animal laborans* é mais próxima do que distante da crítica de Marx à sobrevalorização moderna da vida alienada no trabalho em si, Marx oferece de maneira mais clara uma explicação de como a condição moderna dos homens pode ser revertida. Ele sugere uma emancipação na atividade produtiva compreendida não como produção material e sim com a totalidade de criação propriamente humana da vida, em toda a sua riqueza de sentidos também subjetivos.

Se Marx considera que as relações sociais só começam a partir da atividade produtiva, ele não concebe, tal como Arendt, que o modo como os homens interagem e convivem independe da atividade que realizam na produção. Assim, a ideia de que existe uma anterioridade de acordos políticos ou mesmo a anterioridade de uma concepção sobre o modo como organizar o trabalho em relação a esta mesma atividade de trabalho seria para Marx um idealismo próximo ao da escola hegeliana. Para ele, numa realidade reduzida ao interesse da esfera econômica, em que uns são mutilados às custas da liberdade de outros, a esfera pública sempre será utilizada como instrumento de poucos para a manutenção da maioria na condição de *animal laborans*. Daí, para se falar em participação efetiva nas decisões comunitárias, é antes necessário pensar em uma condição de produção da vida em que todos estejam livres da condição animal.

Marx salienta que os acordos e decisões de convivência em comunidade estão intimamente relacionados com o modo como os homens se organizam na produção/apropriação e não constituem uma esfera autônoma. Uma atividade organizada de modo a reduzir os homens ao trabalho em si (trabalho como labor) influencia claramente no modo como estes podem realizar acordos. Assim, para que as leis e instituições de convivência não sejam instrumentos de poucos para a manutenção dessa mutilação da maioria é antes necessário que os homens estejam organizados na produção de modo a não haver submissão da capacidade produtiva e criativa à mera finalidade utilitária de acumulação de lucros e sim de modo a haver um ordenamento da capacidade produtiva para a libertação de todos os homens das necessidades biológicas, permitindo a eles atividades mais elevadas.

NOTAS

1. “Ao invés disso (da distinção entre *animal laborans* e *homo faber*) encontramos primeiro a distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo (...), trabalho qualificado e não qualificado e (...) trabalho manual e intelectual. Das três, porém, somente a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo vai ao fundo da questão; e não foi por acaso que os dois grandes teóricos do assunto, Adam Smith e Karl Marx, basearam nela toda a estrutura do seu argumento”. (ARENDT, 2007, p. 94)

2. É certo que o último trecho faz parte de *A Ideologia Alemã* e não dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Mas é possível descartar a hipótese de uma mudança de posicionamento de Marx devido ao fato das passagens fazerem sentido quando se apreende Marx nos termos de uma reapropriação da lógica hegeliana.

3. “Mas é verdade mesmo que a filosofia hegeliana não se fundamenta em nenhum pressuposto? Sim! (responderia o ortodoxo) Ela parte do ser puro, não tem início em um ponto de partida particular, mas daquele que é puramente indeterminado; começa daquele que é o princípio em si mesmo. (...). Na filosofia (hegeliana) o princípio tem um sentido particular, tal como requer a ciência filosófica: o significado de um primeiro princípio em si mesmo. Mas o que eu gostaria de questionar é: por que o princípio deve ser tomado neste sentido? A própria noção de princípio não está sujeita à crítica? É uma verdade imediata e universalmente válida? Por que eu não poderia abandonar no começo a noção de princípio e, então, voltar-me diretamente para aquilo que é real? Hegel começa do Ser, isto é, da noção do Ser ou do Ser abstrato. Por que eu não poderia começar do próprio ser em si mesmo, isto é, do Ser real? (FEUERBACH, 1972, p. 205, tradução nossa).

4. “A consciência do ser está sempre e de modo necessário vinculada com conteúdos determinados [...] O ser não é um conceito universal, separável das coisas. É um só com o que existe. Só é mediatamente pensável – só pensável mediante os predicados, que fundam a essência de uma coisa. O ser é a posição da essência. O meu ser é o que é a minha essência”. (FEUERBACH, 1988, p. 71). “A essência humana é, pois, uma riqueza infinita de diversos indivíduos. Todo homem novo é, ao mesmo tempo, um novo predicado, um novo talento da humanidade” (FEUERBACH, 1988, p. 65).

5. Em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx afirma: “A relação do trabalhador com o trabalho acarreta a relação do capitalista (ou qual seja o nome que ao senhor do trabalho se quiser dar) também com o trabalho. A propriedade privada constitui assim o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho alienado, da relação externa do trabalhador com a

natureza e com si mesmo. [...] Embora a propriedade apareça como o fundamento, a causa do trabalho alienado, constitui antes a consequência deste último, da mesma maneira que os deuses são essencialmente, não a causa, mas o produto dos absurdos da inteligência humana” (MARX, 2005, p. 120) Dada a primeira compreensão de que o trabalho origina a propriedade privada, Marx esclarece: dizer que é da natureza do trabalho desenvolver-se alienando-se e originando a propriedade privada não implica negar completamente a propriedade privada como origem do trabalho alienado. (MARX, 2005, p. 119) Ele afirma que, num segundo momento, a propriedade privada também origina o trabalho alienado: “Entretanto, num estágio seguinte, há influência mútua”. Assim, a propriedade privada é tanto predicado como sujeito do trabalho, é simultaneamente produto e origem da alienação mais fundamental do homem: “[...] de um lado ela é produto do trabalho alienado e, por outro, ela é o meio pelo qual o trabalho se aliena, a realização da alienação”. (MARX, 2005, 119)

6. A contraposição de Marx a Proudhon será contundente depois que este abandona a perspectiva revolucionária. É sobretudo em *A miséria da filosofia* que Marx o critica por buscar acabar com a divisão do trabalho apenas no interior do trabalho alienado, sem querer o lado positivo da indústria, a qual, para Marx, deveria liquidar as especializações: “O Sr. Proudhon, sem sequer ter compreendido este único aspecto positivo da fábrica, retrocede e propõe ao operário fazer não só a duodécima parte de um alfinete, mas, sucessivamente, as doze partes. O operário chegaria, assim, à ciência e à consciência do alfinete. É isso o trabalho sintético do Sr. Proudhon”. (MARX, 1985, p. 135)

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. 1988. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2007. *A condição humana*, 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FEUERBACH, L. 1972. Towards a Critique of Hegel's Philosophy. In: *Fiery Brook: selected writings of Feuerbach*. New York: Doubleday.
- _____. 1988. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus.
- MARX, K. 1969. *A questão judaica*. Rio de Janeiro: Laemert.
- _____. 1970. *La ideología alemana*. 3ª ed. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- _____. 1971. *O Capital, Crítica da Economia Política*. 2ª ed., Livro Primeiro, v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 1980. Consequências sociais do avanço tecnológico, Grundrisse ou Fundamentos da Crítica da Economia Política. In: org. José Roberto Magalhães de Campos *Obras Completas (Karl Marx)*, v. 1. São Paulo: Edições Populares.
- _____. 1983. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 1985. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global.
- _____. 2005. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. São Paulo: Martins Claret.
- _____. 2007a. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- _____. 2007b. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PROUDHON, P.-J. [1840]. *Qu'est-ce que la propriété? Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*. Paris: Flammarion.