

*ANTINOMIAS DO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT:  
ACERCA DAS SUAS CRÍTICAS A KARL MARX.*

Ronaldo Gaspar\*

**Resumo**

As análises de Hannah Arendt sobre o pensamento de Karl Marx destacam-se por sua complexidade e, num certo aspecto, pioneirismo intelectual. Este artigo analisa sua crítica à conceituação marxiana de trabalho e as repercussões desta mesma crítica sobre questões decisivas como a política e o papel da violência no processo revolucionário.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt, Karl Marx, trabalho, política, violência;

**Antinomies of Hannah Arendt's thought: concerning its criticism to Karl Marx's thought.**

**Abstract**

The analysis of Hannah Arendt about Karl Marx's thought outstands for its complexity and, in a certain way, for its intellectual pioneerism. This article analyzes her criticism of the marxian conceptualization of work, as well as the repercussions of this criticism on decisive issues as politics and the role of violence in the revolutionary process.

**Keywords:** *Hannah Arendt, Karl Marx, work, politics, violence.*

Ao longo de sua desconcertante obra, primordialmente centrada na tentativa de iluminar as características e os fundamentos da política no mundo

contemporâneo, Hannah Arendt (1906-75) dedicou algumas significativas e influentes passagens à crítica do marxismo, especialmente do pensamento marxiano. Num dos temas analisados nessas passagens, ela criticou duramente a abordagem marxiana acerca do papel da violência nos momentos de transição de uma sociedade a outra, isto é, nos momentos revolucionários. Nessas críticas, enfocou prioritariamente aqueles aspectos que, segundo pensa, demonstram que em Marx há uma *glorificação da violência* na política. Esta glorificação, presente em toda a obra de Marx, estaria manifesta com toda sua força numa frase contida em *O capital*, na qual ele afirma que “A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova” (Marx, 1985[II], p. 286). Considerada sintomática do pensamento político marxiano, Arendt afirma que nesta frase está a “negação do *logos*, do discurso, a forma de relacionamento que lhe é [à violência] diametralmente oposta e, tradicionalmente, a mais humana” (1972, p. 50). Ambas, *glorificação da violência* e *negação do discurso* (portanto, da democracia), resultariam da identificação que Marx teria efetuado entre ação e violência. Para que pudesse chegar a tais resultados em suas análises, Marx teria infundido na ação os procedimentos típicos da esfera produtiva – especialmente da atividade produtiva de bens duráveis. É a esta relação entre trabalho, política e violência nos pensamentos de Hannah Arendt e Karl Marx que vamos dedicar nossa análise.

Antes, porém, de analisarmos melhor o conteúdo das afirmações e das críticas de Hannah Arendt, é necessário enfatizarmos que não se leva adiante uma análise profunda sobre a política à revelia, ou melhor, sem o sustentáculo de uma teoria mais ou menos consistente acerca dos fundamentos do *ser social* (em seus próprios termos, da *condição humana*). Nesse sentido, deve-se recordar que, para Arendt, dentre os aspectos importantes que as atividades constitutivas da *vita activa* – as quais está a ação, a atividade própria da esfera política – desempenham na conformação do ser social encontra-se na distinção entre aquelas que reproduzem o homem como ser vivo e, portanto, dotado de necessidades biológicas e materiais, em relação àquelas que o reproduzem como membro do gênero humano, ou seja, as que atendem suas demandas de

*indivíduo-social*. E, de acordo com o *corpus* de sua reflexão, pode-se presumir que é nas diferenças existentes na natureza dessas atividades e nas influências de umas sobre outras que, respectivamente, erguem-se a *grandeza antiga* e a *miséria moderna* da vida política. Por isso, neste momento inicial, é necessário nos dirigirmos ao edifício principal de seu complexo teórico, para dele extrairmos aqueles elementos que nos permitam analisar e entender adequadamente sua singular visão acerca do trabalho (e da fabricação) e das características, potencialidades e limites da ação política em geral –especialmente no mundo contemporâneo. Somente partindo deste edifício, de seus fundamentos e peculiaridades, é que poderemos entender o exato sentido de sua concepção acerca da violência na política e, por meio dela, da crítica que desafia ao pensamento de Marx.

### **I. *Vita activa***

Em inúmeras obras Hannah Arendt debruçou-se no desvendamento das bases da política contemporânea. No entanto, foi em *A condição humana* que ela desenvolveu aquilo que em seu pensamento mais se aproxima, em termos lukacsianos, de uma análise ontológica do ser social; portanto, nesta obra ela analisou mais profundamente as bases da política e as inter-relações desta com as outras atividades humanas. Foi nela, também, que explicitou a importância decisiva da distinção entre as três atividades constitutivas da *vita activa*<sup>[1]</sup> (trabalho, fabricação e ação) para a explicitação dos fundamentos da prática política. E se é fácil entender porque, em seu edifício conceitual, o trabalho (*labor*) e a fabricação (*work*) possuem um papel prioritário na produção dos fundamentos materiais da vida social, a mesma facilidade não se repete quando analisamos como, na atualidade, estas atividades interferem negativamente na forma e no conteúdo da atividade própria da esfera política – isto é, na ação. Em razão disso, uma análise séria da política contemporânea deve contemplar as múltiplas relações entre essas atividades e as determinações delas decorrentes.

Naquilo que diz respeito ao trabalho e à fabricação, Arendt acredita que ambas as atividades, apesar de serem constitutivas da esfera das necessidades, possuem diferenças significativas entre si. E, analisando estas categorias em sua pureza prática, observa que, enquanto o *trabalho* satisfaz demandas biológicas da vida humana, produz bens de consumo não-duráveis – e que, por isso, está envolvido num processo cíclico e interminável da produção material –, a *fabricação* consiste naquela atividade responsável pela produção das demandas materiais da vida humana que escapam à dimensão meramente biológica, em seus termos, os bens de consumo duráveis. Por conseguinte, ao contrário do trabalho, atividade cíclica, interminável, repetitiva e cujo resultado são produtos desprovidos de durabilidade e da identidade do produtor, a fabricação constitui-se originalmente de atividades cujo início, meio e fim são perfeitamente delineados e cujos resultados, além de duráveis, expressam a individualidade de quem os produziu. Entre outras coisas, isto significa que, comparada ao trabalho, a fabricação constitui uma atividade mais humana (porque se encontra mais distante da mera reprodução biológica). É evidente que, pelas características discriminadas, e antes do advento da indústria, a fabricação identificava-se à atividade artesanal.

Ademais, na condição de atividade produtora do mundo humano objetivo, duradouro e “comum a todos”, a fabricação também é fundamental para a vida pública, para a liberdade, pois se “o termo público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele” (Arendt, 1998, p. 52), a fabricação – e seu produto, a *obra* – é fundamental para sua existência. E isto porque aquilo que é público

tem a ver com o artefato humano, com a fabricação das mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que

se assentam ao seu redor; o mundo, como todo intermediário, ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens (Arendt, 1998, p. 52).

Num primeiro momento, é fundamental entender que nem mesmo a percepção do importante papel da fabricação e, evidentemente, da obra, em razão do caráter humano (e não meramente fisiológico) daquela e da durabilidade desta para a sustentação material dos assuntos humanos concede ao *Homo faber* as qualificações necessárias para participar da vida pública, da vida política. Na verdade, esta percepção da importância da fabricação para a vida pública serve como um contraponto ainda mais nítido à condição inferior do trabalho e à sua problemática valorização no mundo moderno. E isto porque, sendo os *produtos do trabalho* objetos de consumo rápido, ligados às necessidades vitais (biológicas) e sustentados por uma atividade incessante, ela vê na atual valorização desta atividade (trabalho) os fundamentos do *produtivismo* contemporâneo, cuja característica central é a de submeter cada vez mais aspectos da produção – inclusive, a própria *fabricação*<sup>[2]</sup> – e da ação à sua lógica, à sua racionalidade. Assim, em relação ao mundo moderno,

O ponto [central] não é que, pela primeira vez na história, os trabalhadores tenham sido admitidos com direitos iguais na esfera pública, mas sim que nós quase obtivemos sucesso em nivelar todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância (Arendt, 1998, p. 126).

Não é difícil, a partir do exposto, perceber que é no crescente predomínio do trabalho, marcado pela racionalidade produtivista e por práticas vinculadas às necessidades vitais, que se assenta sua visão de que é fundamental distinguirmos esta atividade (o *trabalho*) da *fabricação*, dado que a construção de um *verdadeiro espaço público* implica a delimitação de um espaço social específico para o trabalho, em sua separação da fabricação e na valorização das atividades que possam fornecer sustentáculo àquele espaço, à esfera pública<sup>[3]</sup> – fabricação e ação. Por conseguinte, somente a fabricação *produz as condições objetivas* da

vida efetivamente humana, produz uma espécie de *segunda natureza* que *possibilita e dá forma objetiva* às relações entre os homens, ou seja, fornece a base material que transcende as demandas fisiológicas e, ao mesmo tempo, as individualidades humanas (histórica e espacialmente), sedimentando a vida em sociedade, a própria vida humana<sup>[4]</sup>.

A subsunção da produção dos objetos duráveis<sup>[5]</sup> à lógica e às demandas do *Animal laborans* – ou seja, ao inesgotável ciclo produção-consumo – implica o declínio de um mundo humano objetivo e durável, de um mundo imprescindível para o desenvolvimento de uma vida efetivamente humana, tanto no âmbito individual/familiar quanto no coletivo/político. Em razão disso, numa sociedade que valoriza o trabalho em detrimento da fabricação e, com isso, faz que as práticas e ideais que regem o trabalho predominem na produção de objetos, o mundo objetivo torna-se cada vez mais desqualificado para sustentar a própria vida humana<sup>[6]</sup>.

Já sabemos, entretanto, que as atividades da *vita activa* não se resumem ao trabalho e à fabricação. Há, também, a ação, a mais elevada de suas atividades. Sinteticamente, podemos defini-la como a única atividade livre e a mediadora *par excellence* da plural relação homem-homem, cujo ambiente de exercício é a esfera política. É por meio da ação e do discurso que a explicita (isto é, que torna possível o debate para aclarar e legitimar a própria finalidade e os meios da ação do agente ou agentes políticos) que os homens relacionam-se como seres livres, não vinculados a demandas materiais e, portanto, não tendo por objeto de sua atividade o mundo material, mas a si mesmos (indivíduos e gênero humano) e a suas autopostas preocupações com os bens comum e individual.

Ainda no que diz respeito à ação, Arendt observa que, se a esfera política relaciona os homens como iguais, sendo cada individualidade dotada dos mesmos direitos que as outras – primordialmente, dos direitos de agir e discursar –, este

relacionamento só é possível porque, apesar de iguais em direitos, os homens são diferentes entre si:

Se os homens não se distinguissem, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, eles não necessitariam da fala ou da ação para se fazerem entender. Sinais e sons seriam suficientes para comunicar suas necessidades e desejos imediatos e idênticos (Arendt, 1998, p. 176).

Se, portanto, sob a condição de igualdade jurídica, os homens se relacionam de fato apenas porque são diferentes entre si, é por meio do discurso e da ação que esta diferença pode vir à tona, visto que “É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato nu, bruto, do nosso aparecimento físico original” (Arendt, 1998, pp. 176-7). Tal nascimento, em vez de produzir algo que é pré-ideado, pode ser refeito e/ou consertado, além de carregar em si as marcas do indivíduo que o plasmou, resultando numa produção anônima, irreversível e que, além do mais, traz em si forte dose de imprevisibilidade, já que a pluralidade de indivíduos, o debate de idéias e a realização destas nos negócios humanos (isto é, não em objetos, mas em indivíduos dotados de razão) não permitem o controle sobre os resultados da ação nos mesmos moldes a que está sujeito, por exemplo, o objeto nas mãos do artesão.

É esta insegurança em relação aos seus resultados que, desde a Antigüidade, segundo Arendt, motiva os seres humanos a tomarem a fabricação por modelo para a ação. Esta substituição da ação pela fabricação – ou, o que dá no mesmo, uma ação inspirada no *modus operandi* da fabricação – visando a aumentar o controle sobre os negócios humanos, não é uma característica específica da modernidade; há muito a fabricação constitui uma espécie de modelo desvirtuador da atividade típica da esfera política, da ação<sup>[7]</sup>. E, a este respeito, o mundo moderno se destaca pelo fato de ter passado a valorizar as atividades que, nas épocas anteriores, eram relegadas a um plano secundário, como o trabalho e a fabricação. De acordo com Arendt, mesmo que, em inúmeros

casos, tomassem a fabricação por modelo para a ação, as épocas anteriores à modernidade valorizavam a ação e a contemplação como atividades propriamente humanas – o homem era reconhecido como *Animal rationale*. No mundo moderno, as coisas tomaram outro rumo:

a convicção de que o homem pode conhecer somente aquilo que ele faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, primariamente um *Homo faber* e não um *Animal rationale*, trouxe à tona as implicações muito mais antigas da inerente violência em todas as interpretações das esferas de negócios humanos como uma esfera de fabricação (Arendt, 1998, p. 228).

Assim, além de ressaltar uma suposta confusão entre trabalho e fabricação, permitindo o predomínio daquele em espaços antes restritos apenas à atividade do artesão – e, através dele, a subsunção dos ideais e práticas do *Homo faber* aos do *Animal laborans* –, Arendt enfatiza que o mundo moderno também acabou confundindo a fabricação com a ação, o que fez com que a primeira se tornasse o modelo da *práxis política*, da ação. Nessa “substituição da ação pela fabricação” (Arendt, 1998), o *Animal rationale* cedeu seu lugar ao *Homo faber* – ou melhor, incorporou as características deste – e, com isso, a ação passou a ter como principal referência o *modus operandi* da fabricação (*work*), da atividade produtiva da obra<sup>[8]</sup>. Isso significa que a racionalidade orientada para a adequação de meios a fins determinados, pré-ideados – ou seja, a racionalidade que deve conduzir a organização dos meios de acordo com um “modelo” (mental, conceitual) a ser objetivado –, típica da fabricação, também está presente de maneira decisiva na ação, na *práxis política* do mundo moderno. Ou seja, justamente na ação, que é (ou, ao menos, deveria ser) a atividade humana que estabelece a relação entre indivíduos livres e iguais na esfera pública, na vida política.

Enfim, essa substituição da ação pela fabricação expressa que a violência, tão necessária ao *Homo faber* em sua luta para arrancar da natureza os elementos (os materiais) sobre os quais incide sua atividade e, com isso, adequá-

los a fins não-naturais, torna-se também necessária e valorizada nesta *atividade* (uma espécie de *ação corrompida*) que toma a fabricação por modelo.

## II. Política e violência

Ao considerar a violência detentora um papel decisivo na fabricação e, por meio dela, na ação, especialmente na transição de uma formação social a outra, Arendt considera a política no mundo moderno às voltas com um problema fundamental: toma por característica da ação aquilo que, na verdade, constitui característica da fabricação. E é justamente no cerne dessa confusão conceitual que, segundo ela, o pensamento de Marx se encontra – mais, constitui um caso exemplar. Sendo assim, deixemos que, nesse aspecto decisivo, Arendt fale por si mesma:

A afirmação de Marx de que a “violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma sociedade nova”, ou seja, de toda mudança histórica ou política, somente sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e deduz as conseqüências de sua crença mais íntima, de que a história é “feita” pelo homem do mesmo modo que a natureza é “feita” por Deus.

Como tem sido persistente e bem sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação, é facilmente atestada por toda terminologia da teoria e do pensamento político, a qual torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se utilize a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de instrumentalidade (Arendt, 1998, pp. 228-9).

Num artigo de 1953, intitulado “Religião e política”, logo após apoiar-se em Karl Mannheim para ressaltar a dimensão ideológica do marxismo e desqualificar a abordagem acerca da relação entre ser e consciência por este preconizada<sup>9</sup>, Arendt diz:

A relutância de Marx em levar a sério “o que cada época diz sobre si e imagina ser” derivava de sua convicção de que a ação política era basicamente violência, e que a violência era a parceira da história. Tal convicção não se devia à ferocidade gratuita de um temperamento revolucionário, mas tem seu lugar na filosofia da história de Marx, que sustenta que a história, representada pelos homens na modalidade da falsa consciência, isto é, na modalidade das ideologias, pode ser *feita* pelos homens, tendo eles plena consciência do que estão fazendo. É justamente esse lado humanista dos ensinamentos de Marx que o levou a insistir no caráter violento da ação política: ele via o fazer da história em termos de fabricação; o homem histórico era para ele basicamente *Homo faber*. A fabricação de todas as coisas feitas pelo homem implica necessariamente alguma violência que incidirá sobre a coisa que se torna a matéria básica do que foi fabricado (Arendt, 2002, pp. 62-3).

Marx, assim, teria compreendido a história como resultado do “fazer” humano, como resultado de atos teleológicos que, nos moldes da atividade artesanal – da fabricação –, fazem do “Homem” – e não dos homens – o *artesão* consciente de sua história (*cf.* Canovan, 1998). É como se Marx tivesse transformado o processo histórico, resultante de múltiplas interações dos seres humanos entre si (e, simultaneamente, destes com a natureza) num processo instrumental. Ou, dito de outro modo, é como se, tal qual um Hegel materialista, ele concebesse a própria sociedade como um ser demiúrgico, dotado de capacidades e formas de atuação semelhantes àquelas do indivíduo singular, que substituísse o Espírito e o seu processo de sua autoconscientização pelos próprios homens – ou pelo “Homem” – e seus atos de “fazer a história”, de “fabricar” a sociedade ideal (comunista). Neste caso, a consciência de classe cumpriria o mesmo papel que a hegeliana “astúcia da Razão”. De qualquer modo, em ambos os casos não são exatamente os homens em sua multiplicidade de experiências e expectativas que agem, em parte, de maneira coordenada e consciente e, em parte, conflitiva e inconscientemente; mas, ao contrário, é o “Homem”, a humanidade unificada, que age de maneira coordenada, consciente e controlada, como se fosse o “artesão do mundo”.

A visão marxista da atividade revolucionária seria, então, o resultado da imputação inconsciente de qualidades da fabricação à ação, a qual, por meio da violência<sup>[10]</sup> e orientada pelos mesmos critérios de meios e fins que regem a fabricação, faria os homens efetuarem o parto da nova sociedade, cujo rebento encontra-se emaranhado nas íntimas contradições da velha formação social. Seria justamente esta exaltação da violência, da “última *ratio*”, típica das relações entre os bárbaros e característica da condição do escravo<sup>[11]</sup>, a demonstração de que em Marx predomina uma “hostilidade antitradicional ao discurso”, à busca do consenso, à política (Arendt, 1972, p. 50).

Nesse contexto, o pensamento político de Marx representa, segundo Arendt, o fim de uma trajetória do pensamento político tradicional, iniciada pelas filosofias de Platão e Aristóteles. Pois com esses pensadores a filosofia teria, num duplo salto, se distanciado dos assuntos humanos, onde reina a confusão e a ilusão, para retornar a eles ilustrada pela razão, isto é, “para [esta, a razão] impor seus padrões aos assuntos humanos” (Arendt, 1972, p. 44); fato altamente positivo, que teria demarcado o início de uma fecunda relação entre a filosofia e os assuntos humanos, entre ela e a política. Enquanto com Marx, desgraçadamente, teria acontecido o oposto, visto que ele “repudiou a Filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política” (Arendt, 1972, p. 44). Para ele, em vez de a filosofia permanecer uma espécie de reflexão sistemática e crítica constituída, de certo modo, apartada do processo histórico, ela passou a emanar da própria história, “ou antes a consciência política [deriva] da consciência histórica” (Arendt, 1972, p. 114). E, ainda segundo Arendt, um dos fundamentos desta concepção reside na identificação, estabelecida no mundo moderno, entre *sentido* e *fim*. Por meio dela, o sentido, como termo que expressa o significado de um acontecimento – portanto, resultante de uma explicação *post factum* –, foi transformado em fim, de significado de acontecimentos passados passou a pré-idear situações futuras. Com isso, as ações individuais e instrumentais (realizadas com a *finalidade de...*) que explicam o processo de trabalho e seus resultados passaram a servir de modelo para a explicação do *porquê* de o indivíduo (e/ou a sociedade) ser o que é

e, portanto, executar esta atividade (e/ou possuir tais características) – i.e., como se o presente fosse a manifestação “aqui e agora” da necessidade imanente de atos passados. Enfim, ao considerar as sociedades modernas degradadoras do sentido em fim, Arendt avalia que o marxismo, parte integrante desta modernidade, levou esta degradação às últimas conseqüências e, assim, transformou a *história* em *teleologia*.

Pois bem, se, ainda segundo Arendt, a teoria da história como fabricação não é exclusiva do pensamento marxista, mas constitui uma característica do pensamento político moderno, aquele se distingue

de todas as demais teorias em que a noção de “fazer a história” encontrou abrigo somente [pelo] fato de apenas ele ter percebido que, se se toma a história como o objeto de um processo de fabricação ou elaboração, deve sobrevir um momento em que esse objeto é completado, e que, desde que se imagina ser possível fazer a história, não se pode escapar à conseqüência de que haverá um fim para a história (Arendt, 1972, p. 114).

Para que, então, os marxistas respondem aos apocalípticos que advogam o fim das ideologias e da história se, com um golpe de mão, o próprio Marx eliminou a ambas? Nesta visão, tal como o objeto que, inicialmente pré-ideado na cabeça do artesão, completa seu ciclo de produção, torna-se objetivo, finda, a história chegaria ao seu fim com a realização da filosofia pelo proletariado – nos invertidos termos hegelianos, seria este o momento da autoconscientização do Espírito, da plena identificação entre conceito e objeto, entre pensamento e realidade –, fato que demarcaria o controle da vida humana nos mesmos moldes em que o artesão domina a matéria a ser plasmada e lhe fornece uma forma final.

Mas se Marx é tratado como uma espécie de Hegel materialista, é certo que as idéias de ambos não são idênticas. Tanto que, em oposição à sua predecessora hegeliana, a coruja de Minerva marxiana não alça vôo somente ao crepúsculo, ela *capta* conceitualmente as condições em que este *pode* ocorrer e,

assim, auxilia na sua realização. Outrossim, mais importante do que saber se esta característica do pensamento de Marx é adequadamente entendida por Arendt, é saber que, para ela, esta característica expressa um determinismo que torna supérflua qualquer discussão sobre as finalidades e o conteúdo dos processos sociais, dado que a *história fabricada*, modelada como se fosse um objeto pelo proletariado demiúrgico, torna a palavra, o discurso, um mero instrumento de justificação ideológica de idéias preconcebidas a serem materializadas. Foi partindo desses pressupostos que Arendt pôde afirmar:

O que era então inexplicável na história [a saber, os múltiplos interesses conflitantes que tornam a ação política ineficaz no alcance de seus objetivos e a existência de um sentido no processo histórico] passa agora a ser visto como o reflexo de um significado que seguramente era tanto um produto humano quanto o desenvolvimento técnico do mundo. O problema de humanizar os assuntos político-históricos resumia-se, conseqüentemente, em descobrir como dominar nossas próprias ações assim como dominamos nossa capacidade produtiva, ou, em outras palavras, como “fazer” história assim como fazemos outras coisas. Uma vez que isso seja alcançado, com a vitória do proletariado, não precisaremos mais de ideologias /.../ Mas até lá todas as ações políticas, preceitos legais e pensamentos espirituais continuarão escondendo os motivos inconfessos de uma sociedade que somente finge agir politicamente, mas que, na verdade, “faz história”, ainda que de uma maneira inconsciente, isto é, não-humana (Arendt, 2002, p. 63).

Não constituindo a esfera do pleno exercício do debate de idéias entre indivíduos livres e iguais – indivíduos que, por meio do uso intenso da palavra, do discurso, do mútuo esclarecimento, estabelecem consensos mais ou menos gerais sobre os fundamentos e as finalidades da ação –, a política atual constitui um simulacro da *política autêntica*. Tal como a entende Arendt, esta constitui uma esfera (pública) que, antes de qualquer outra coisa, deve estar apartada da violência, na medida em que esta nega a palavra, o discurso, o debate e, portanto, a ação. Definindo, assim, o que são meios e fins, o que é essencial e o que é imposição extrínseca à política, Arendt, reitera que “o poder é de fato a essência

de todo governo, mas não a violência” (Arendt, 1994, p. 40). Por conseguinte, sendo de natureza instrumental, a violência, “como todos os meios, /.../ sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada” (Arendt, 1994, p. 41). O poder encontra sua *legitimidade* no passado, a violência se *justifica* pelas conseqüências futuras; aquele pela sua *constituição*, esta pelos seus *objetivos*. Em razão disso, “a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima” (Arendt, 1994, p. 41). Enfim, ao vincularem a violência ao poder, as concepções políticas hegemônicas, dentre elas o marxismo, demonstram a incompreensão de que aqueles são, na verdade, opostos; “onde um domina absolutamente, o outro está ausente” (Arendt, 1994, p. 44).

Para não cindir a argumentação crítica e, com isso, torná-la demasiadamente prolixa, retornaremos mais adiante a estas afirmações de Hannah Arendt sobre política e violência. Por ora, após termos descrito algumas categorias centrais do pensamento arendtiano e, em específico, os fundamentos de sua crítica à relação entre política e violência em Marx, passemos, na mesma seqüência de idéias desenvolvida até aqui, ao confronto dessas reflexões com aquelas que, a nosso ver, correspondem adequadamente tanto ao corpo quanto ao espírito da obra marxiana.

### **III. Marx: trabalho, história e violência na política**

Consideramos desnecessário demonstrar *ad nauseam* como a concepção de trabalho em Marx difere substancialmente daquelas atividades que Arendt denomina pelos vocábulos trabalho e fabricação, pois, para o nosso objetivo, basta que o realizemos apenas em suas linhas gerais. Assim, em primeiro lugar é necessário lembrar que, ao contrário da concepção arendtiana, na obra de Marx o trabalho não consiste numa atividade que nos vincularia mais ao mundo dos animais do que ao dos seres humanos propriamente ditos. Para ele, muito distante

de qualquer ilusão acerca de uma vida sem trabalho<sup>[12]</sup>, esta atividade constitui um momento efetivamente *fundante* e *fundamental* da vida humana, sem a qual, aí sim, não nos distinguiríamos em absolutamente nada dos próprios animais<sup>[13]</sup>. Em termos precisos, podemos dizer que o animal não se relaciona com a natureza, ele apenas vive nela, é sua parte integrante<sup>[14]</sup>; não se distinguindo dela como um ser consciente, o animal é, portanto, incapaz de estabelecer uma mediação regulada, conscientemente controlada com a natureza (Marx, 1985, p. 149), apenas respondendo com maior ou menor labilidade às determinações e às constantes mudanças de seu *hábitat*. O ser humano, por sua vez, age de maneira pré-ideada em sua atividade metabólica, pois em todos os momentos do processo de trabalho lhe “é exigida a vontade orientada a um fim” (Marx, 1985, p. 150). Assim, o sujeito que trabalha “não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade” (Marx, 1985, p. 150). Não sendo, portanto, a mera expressão de determinações ou epifenômenos biológicos, o trabalho é uma atividade na qual, inevitavelmente, entrelaçam-se o pensar e o fazer, a consciência e a ação, com aquela orientando esta para transformar a matéria com vistas a dar-lhe uma forma adequada à satisfação de alguma necessidade humana. A idéia, mediada pelo trabalho, cristaliza-se no objeto, objeto que, longe de ser meramente natural, é a manifestação material da subjetividade humana, posto que só existe em razão desta. Tanto que, no final, temos que “o trabalho está objetivado e o objeto trabalhado” (Marx, 1985, p. 151); num mesmo ato, a subjetividade exteriorizou-se e a materialidade tornou-se subjetiva<sup>[15]</sup>. E, é claro, como esta objetivação é resultado de ações conscientes, o metabolismo dos homens em relação à natureza é muito mais dinâmico, mutante, do que aquele efetuado pelos animais, resultando em formas materiais e sociais permanentemente alteradas, ocorrendo a mesma coisa com a própria subjetividade humana.

Sendo uma atividade humanamente produtiva, o trabalho não é apenas a relação do homem com a natureza, é também uma relação que ocorre entre os próprios homens – e, verdadeiramente como trabalho, só existe a partir desta relação. Ainda em sua juventude, num texto seminal para a elaboração de suas reflexões posteriores, Marx nos diz que o homem “só é um ser consciente, quer dizer, a sua vida constitui para ele um objeto porque é um ser genérico. Unicamente por isso é que sua atividade surge como atividade livre” (Marx, 1985, p. 165). Se não fosse um ser social, genérico, produto e produtor de si e do gênero, o ser humano não possuiria as faculdades (consciência, linguagem) sem as quais, paradoxalmente, o próprio trabalho não existiria. E que, simultaneamente, como dissemos, permitem o aprimoramento e a expansão das fronteiras da vida humana (individual e coletiva) para muito além daquelas a que estão restritos os seres vivos naturais<sup>[16]</sup>.

Nesse caso, parece-nos óbvio que é completamente irrelevante saber se uma atividade produtiva resulta em produtos mais ou menos duráveis – por exemplo, em alimentos ou objetos do mobiliário – para classificá-la como estando mais próxima ou mais distante da vida propriamente humana. Seja numa sociedade específica ou ao longo da história humana, um produto pode durar mais ou menos tempo devido a um sem-número de fatores, tais como os materiais e a tecnologia empregados, as relações sociais sob as quais foi produzido, as classes e/ou grupos sociais que o utilizarão – definindo, por exemplo, a velocidade e o perfil de sua obsolescência, ou seja, se esta é real, materialmente efetiva, ou socialmente condicionada –, entre outros, e não apenas devido à maior ou menor proximidade da reprodução biológica dos indivíduos. A rigor, a produção de um alimento ou medicamento por meio de procedimentos complexos e sofisticados, mas cujo consumo é quase imediato (para Arendt, “produto do trabalho”), certamente expressa níveis mais elevados de humanização do que a produção de uma tosca mesa de madeira que perdura séculos, passando de geração a geração (Marx, 1985, “produto da fabricação”).

Essas observações acerca da relação entre as atividades produtivas e a durabilidade de suas produções não significa, em hipótese alguma, que a durabilidade ou não de um produto seja irrelevante para os indivíduos e a sociedade em geral, até mesmo porque os produtos são elementos constitutivos e condicionantes de certas características dos processos de produção e reprodução das formações sociais. Significa apenas que *per se* ela não é relevante para mensurar o nível de humanização da atividade e das qualificações subjetivas nela envolvidas. Assim, nas sociedades capitalistas, por exemplo, saber se um determinado objeto constitui parte do maquinário ou da edificação (capital fixo) ou, então, se é apenas insumo, matéria-prima ou meio de subsistência (capital circulante) é significativo prioritariamente em razão de que as proporções de seus respectivos usos e o seu período de rotação afetam, de maneira decisiva, as taxas de lucro do capital investido. Além do mais, “o fato de um valor de uso aparecer como matéria-prima, meio de trabalho ou produto, depende totalmente de sua função determinada no processo de trabalho, da posição que nele ocupa, e com a mudança dessa posição variam essas determinações” (Marx, 1985, p. 152). Quase desnecessário dizer que tal posição também varia de acordo com o nível de desenvolvimento das forças produtivas e das relações sociais que constituem a sociedade em questão. Em síntese, se não podemos definir um objeto como sendo o resultado de uma atividade inferior ou superior na hierarquia das atividades humanas (da *vita activa* arendtiana) devido à sua durabilidade<sup>[17]</sup> ou à sua proximidade da reprodução biológica (à manutenção e reprodução do corpo), qualquer tentativa de mensuração sob este prisma nos parece completamente arbitrária, inclusive, é claro, a que se funda na distinção arendtiana entre trabalho e fabricação.

Enfatizar estas características do trabalho também é importante porque, contrariamente às qualificações inerentes a ele e à fabricação que, de acordo com Arendt, estão diretamente relacionadas às qualidades do *Animal laborans* e do *Homo faber*, no pensamento marxiano inexistente qualquer menção a uma essência a-histórica do trabalho, isto é, uma essência que, à revelia da forma societária em

que a atividade se realiza, imprime à subjetividade daquele que o executa inelutáveis qualificações. Muito ao contrário. As análises marxianas são profundamente ancoradas na *historicidade* dos fenômenos naturais e sociais, negando qualquer *essencialismo* em relação ao trabalho ou a qualquer outra atividade, bem como ao indivíduo ou grupo de indivíduos que o executa. Para Marx, “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais” (Marx, 1987, p. 13). Por conseguinte, em aberta oposição às proposições arendtianas, afirmamos que o *produtivismo* não constitui uma característica inerente ao trabalho – que, com a ascensão deste à esfera pública, teria transbordado as fronteiras da vida privada e se generalizado socialmente –, mas sim uma característica que possui suas raízes nas formas de sociabilidade vigentes no mundo contemporâneo, sejam estas formas capitalistas ou pós-capitalistas<sup>[18]</sup>. Dito de outro modo, se o trabalho assalariado, alienado, constitui cada vez mais a forma predominante da atividade produtiva e reprodutiva dos indivíduos nestas sociedades, tal desventura não decorre de uma essência que seja inerente a ele tanto quanto às formas pretéritas de trabalho e que tenha se desvencilhado na atualidade das amarras que limitavam sua expansão. A raiz deste fenômeno reside no fato de o capital constituir a relação social básica das sociedades assinaladas, generalizando aquela forma de trabalho. E, a propósito do essencialismo produtivista do trabalho, em várias passagens de sua obra Marx nos mostrou as diferenças existentes entre as sociedades antigas e as modernas sociedades capitalistas. Numa dessas passagens, ele lembra que:

Entre os antigos não encontramos uma única investigação a propósito de qual a forma de propriedade etc., que seria a mais produtiva, que geraria o máximo de riqueza. *A riqueza não constituía o objetivo da produção /.../. A pesquisa sempre era sobre qual o tipo de propriedade que geraria os melhores cidadãos* (Marx, 1975, p. 80, grifos nossos).

Mesmo em seu âmbito estritamente privado, a propriedade não estava relacionada prioritariamente aos interesses egoístas do indivíduo, mas eram os

interesses deste – e, portanto, o uso que fazia daquela – que estavam circunscritos e condicionados pelos interesses da comunidade da qual fazia parte, por mais restrita que esta fosse em relação à população total. Desse modo, nestas formações sociais, as atividades produtivas não eram movidas por uma “inerente” racionalidade produtivista, uma racionalidade cujo suposto transbordamento das fronteiras privadas e o estabelecimento do domínio sobre as outras atividades caracterizariam – segundo Arendt – o mundo moderno. Em relação a este, sua principal característica consiste na centralidade, na generalização e no crescente predomínio do capital no conjunto das relações sociais. Enfim, é justamente esta centralidade do capital, e suas conseqüências, que produz o assalariamento generalizado dos indivíduos e a subsunção da reprodução socioeconômica como um todo à lógica produtivista.

Numa pequena digressão, visando apenas a estreitar as margens de ação das leituras vulgares do marxismo, é necessário ressaltar que esta afirmação da centralidade do capital nas relações sociais contemporâneas e do espraiamento de sua influência pela totalidade social não implica reducionismo econômico. Na verdade, ela significa apenas a explicitação de características inerentes ao capital, cuja *tendência* a subsumir a multiplicidade de dimensões da vida humana à sua lógica acumulatória, expansionista, é um fato incontestável, ontologicamente enraizado e racionalmente apreensível, e não um grave equívoco teórico de um pensamento incapaz de atentar para a complexidade do real. É nesse sentido que, comentando a famosa proposição de Marx, segundo a qual “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”<sup>[19]</sup> (Marx, 1982, p. 25), Lukács afirma: “nesse trecho, o mundo das formas de consciência e seus conteúdos não é visto como um produto direto da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social. A determinação da consciência pelo ser social, portanto, é entendida em seu sentido mais geral” (Lukács, 1979, p. 41) – e não como expressão direta, mecânica e restrita dos processos econômicos.

Neste tópico, até o momento, detivemo-nos nas distintas concepções acerca do trabalho presentes em Arendt e Marx. O caso, porém, é que, apesar de significativas, tais concepções não circunscrevem sua influência às fronteiras econômicas, mas extravasam a economia e deitam raízes na totalidade de suas reflexões sobre a vida humana. Assim, se Arendt tem razão em afirmar que para Marx o trabalho – e a fabricação, apesar da irrelevância desta distinção (trabalho x fabricação) no quadro conceitual marxiano – é tratado como uma atividade teleológica, cujas relações que estabelece com as outras atividades constitutivas da vida humana são fundamentais para delinear as características da totalidade social, nada justifica sua transposição de elementos característicos do trabalho (concreto) para a concepção de história marxiana. No entanto, é justamente isto que ela faz ao afirmar que, em Marx, a história é entendida como um processo similar ao da fabricação, do artesanato, um processo que, contemporaneamente, exige a intervenção consciente de um sujeito demiúrgico – o proletariado – para plasmar a nova forma societária tal como o artesão faz com sua matéria-prima. E, igualmente, ao afirmar que, do mesmo modo que a materialização do objeto pré-ideado expressa o fim do processo gerido pelo artesão, a realização da sociedade “pré-ideada” pelo proletariado significaria o fim da história.

Ora, uma das questões mais complexas do pensamento social, fruto de inúmeras polêmicas, teorias e tratados ao longo dos últimos séculos – especialmente após o advento da sociologia –, é a articulação das ações individuais e a reprodução da totalidade social. E mesmo certos da impossibilidade de adentrar no emaranhado de questões suscitado pelo tema, não podemos omitir a informação de que uma leitura criteriosa dos textos marxianos demonstra, sem grande dificuldade, a improcedência das críticas de Hannah Arendt. De modo algum condiz com o “espírito” da obra marxiana a identificação da reprodução social como um todo e nem dos processos de transição de uma forma societária a outra ao *modus operandi* do trabalho. O que não significa, por sua vez, que a instabilidade econômica e social não fosse objeto de suas preocupações. A bem da verdade, sendo o primeiro a entender a centralidade do trabalho e suas

conseqüências na produção e reprodução da vida humana, Marx se assenhoreou, desde os *Manuscritos de 1844*, de conhecimentos suficientemente significativos para criticar, em relação àquele aspecto inicialmente citado das relações entre indivíduo e sociedade, tanto o materialismo vulgar quanto o idealismo. Assim, em vez da *naturalização* da história humana ou da *arbitrariedade da vontade e da razão*, em suas obras encontramos uma profunda e ponderada afirmação dos seres humanos como autoprodutores de sua própria história e, simultaneamente, uma crítica à hipostasia das potencialidades da razão e das forças humanas nesta autoprodução. Invariavelmente, suas análises reiteram que “*Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua própria escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado*” (Marx, 1986, p. 17, grifos nossos). Nos dias atuais, não é difícil perceber como, por si só, esta frase nos mostra quão distante o realismo marxiano se encontra do *politicismo* voluntarista e da *realpolitik* que, cada qual ao seu modo, como faces de uma mesma moeda, dominam os discursos políticos e econômicos em voga.

Ainda no que diz respeito à questão do sujeito demiúrgico e do finalismo histórico, é necessário que se entenda que, mesmo em sua fastidiosa reprodução cotidiana, o trabalho é sempre um ato de criação; criação não apenas de coisas novas, de objetos que emergem da materialidade natural sob uma forma humanamente apropriada, mas criação da própria subjetividade humana, que se renova a partir das experiências possibilitadas pelos meios e resultados de sua produção e pelas relações sociais que os envolvem. Tendo em mente esta dinâmica intrínseca à atividade vital dos seres humanos e, ao mesmo tempo, o caráter que, para Marx, a totalidade do real<sup>[20]</sup> assume como *concreto pensado* (Marx, 1982, p. 15), nem a mais poderosa das inteligências humanas, tampouco o concurso delas sob a forma do coletivo partidário, pode, em termos conceituais, apreender, subsumir *absolutamente* o real ao pensamento – e, muito menos, sujeitar as próprias relações sociais a um controle assemelhado ao das técnicas produtivas.

Decerto, esta ilusão hegeliana, expressa no postulado da identificação final entre sujeito e objeto, entre o conceito e o real, não é compartilhada por Marx, cuja rejeição está explícita numa passagem de *A sagrada família* em que faz considerações sobre o sentimento do amor, em crítica a certas formulações de Edgar Bauer. Numa frase elucidativa, anunciando um aspecto de sua concepção sobre a história que, diga-se de passagem, o acompanhará pelo resto da vida, ele ironicamente afirma que, em sua crítica aos romances de uma certa Madame Von Paazlow, Edgar Bauer, profundamente influenciado pela mística e pela fraseologia hegeliana, combate não apenas a concepção de amor que ali se manifesta, mas sim “toda doação viva, todo imediato, toda experiência sensível, ou, de modo mais geral, toda experiência *real*, da qual não se pode *saber*, antes da hora, nem de onde ela vem, nem para onde vai” (Marx, 1987b, p. 25). Por isso, antes desta observação, Marx nos diz que “o amor só mereceria o ‘interesse’ da crítica especulativa [isto é, de Edgar Bauer e outros críticos especulativos] se a gente pudesse construir *a priori* sua origem e seu fim” (Marx, 1987b, p. 25). Como isto não é possível, ao idealista de inspiração hegeliana só resta, tal como fez o próprio mestre, Hegel, negar a história concreta, real, incerta, possível, pela história do Espírito, das idéias, enfim, pela certeza, pelo necessário, pela lógica e seu método que se movem de modo autônomo, visto que constituem a forma e o conteúdo do próprio Espírito em movimento. Enfim, para Marx, a “necessidade histórica” – ou seja, as determinações sociais – não substitui a ação dos homens em seu processo de autoconstrução, mas a condiciona, limitando e abrindo possibilidades específicas em situações específicas.

Na análise das sociedades capitalistas em condições estáveis, “normais”, de funcionamento econômico, Marx demonstra como, apesar de originária de atos individuais orientados para fins conscientes, a anarquia é uma característica intrínseca a esta forma societária. Nela, paradoxalmente, processos produtivos altamente controlados resultam em crises econômicas periódicas, crises que nucleiam a incontabilidade da reprodução social como um todo. É assim que,

em seus comentários acerca das diferenças entre a divisão manufatureira e a divisão social do trabalho, ele nos diz expressamente:

a lei do valor das mercadorias [nas sociedades capitalistas] determina quanto de todo tempo de trabalho disponível a sociedade pode despender para produzir cada espécie particular de mercadoria. Todavia, essa constante tendência das diferentes esferas de produção de se colocar em equilíbrio atua apenas como reação contra a contínua eliminação desse equilíbrio. A regra que se segue *a priori* e planejadamente na divisão do trabalho dentro da oficina atua na divisão do trabalho no interior da sociedade apenas *a posteriori*, como necessidade natural, interna, muda, perceptível nas flutuações barométricas dos preços do mercado, subjugando o desregrado arbítrio dos produtores de mercadorias /.../ a divisão social do trabalho confronta produtores independentes de mercadorias, que não reconhecem nenhuma outra autoridade senão a da concorrência, a coerção exercida sobre eles pela pressão de seus interesses recíprocos, do mesmo modo que no reino animal *o bellum omnium contra omnes* preserva mais ou menos as condições de existência de todas as espécies (Marx, 1985, p. 280).

Outrossim, num pequeno texto em que condensa alguns aspectos centrais de suas pesquisas sobre a ontologia do ser social, e perseguindo criteriosamente as reflexões marxianas, Lukács observa que “todo evento social decorre de posições teleológicas individuais mas, em si, é de caráter puramente causal” (Lukács, 1978, p. 10). E, mais à frente, complementa:

O processo global da sociedade é um processo causal, que possui suas próprias normatividades, mas não é jamais objetivamente dirigido para a realização de finalidades. Mesmo quando alguns homens ou grupos de homens conseguem realizar suas finalidades, os resultados produzem, via de regra, algo que é inteiramente diverso daquilo que se havia pretendido (Lukács, 1978, pp. 10-1).

Quanto aos processos revolucionários, em primeiro lugar, é importante entender que, por mais profundas, conscientes e abrangentes que as ações de indivíduos, partidos etc. possam ser neste momento, elas não são capazes de eliminar o hiato existente entre o caráter teleológico dos atos individuais e a

casualidade que marca a reprodução da sociedade como um todo. Isto acontece porque a revolução social não consiste na consubstanciação plena e acabada da idéia, mas no processo pelo qual os seres humanos, ou melhor, parcelas significativas de certas classes e/ou grupos sociais, aproveitam circunstâncias sociais extremamente favoráveis para, em atos conscientes, mas nunca controláveis nos moldes do processo de trabalho, dar vazão a tendências objetivas do desenvolvimento histórico-social. Novamente, é em Lukács que encontramos um tratamento exemplar deste aspecto do pensamento marxiano. Em sua *Ontologia do ser social*, ele afirma:

Sabemos que o movimento ontológico objetivo no sentido de socialidades cada vez mais explicitadas no ser social é composto por ações humanas; ainda que as decisões humanas singulares entre alternativas não levem, no desenvolvimento da totalidade, aos resultados visados pelos indivíduos, o resultado final desse conjunto não pode ser inteiramente independente desses atos singulares. Essa relação deve ser formulada, em sua generalidade, com muita cautela: e isso porque a relação dinâmica entre os atos singulares fundados sobre alternativas e o movimento de conjunto se apresenta de modo bastante variado ao longo da história, ou seja, é diferente nas diversas formações e, em particular, nas diversas etapas de desenvolvimento e de transição. É claro que é impossível, neste local, tentar esboçar um quadro, por mais breve que seja, das inúmeras variações que tal relação pode apresentar. Bastará dizer, por um lado, que nas situações de transição revolucionária o peso das tomadas de decisão de grupos humanos (que são naturalmente sínteses de decisões individuais) é objetivamente muito maior do que nos períodos em que uma formação se desenvolve de modo tranqüilo e consolidado. E disso resulta que as decisões singulares têm o seu peso aumentado. (Lukács, 1979, p. 125)

Em segundo lugar que, apesar das inequívocas diferenças entre os atos individuais e/ou coletivos do trabalho e a reprodução social total, não é estranha ao pensamento marxiano a preocupação com a construção de formas societárias mais justas, fraternas e, ao mesmo tempo, menos assoberbadas pela instabilidade oriunda de fenômenos naturais ou sociais, especialmente aqueles de origem econômica. Na verdade, o estabelecimento de um certo controle do processo

social de produção por parte dos produtores auto-organizados nunca esteve ausente das reflexões de Marx. Ao contrário, são os representantes do capital que, historicamente, criticam as pretensões à ampliação do controle sobre os processos econômicos, utilizando-se, para isso, dos dogmas liberais que vêm uma supressão dos direitos e da liberdade individuais em todo e qualquer controle destes processos. Quanto a isto, o próprio Marx denunciou:

A mesma consciência burguesa, que festeja a divisão manufatureira do trabalho, a anexação do trabalhador por toda a vida a uma operação parcial e a subordinação incondicional dos trabalhadores parciais ao capital como uma organização do trabalho que aumenta a força produtiva, denuncia com igual alarido qualquer controle e regulação consciente do processo social de produção como uma infração dos invioláveis direitos de propriedade, da liberdade e da “genialidade” autodeterminante do capitalista individual. É muito característico que os mais entusiásticos apologistas do sistema fabril não saibam dizer nada pior contra toda organização geral do trabalho social além de que ela transformaria toda a sociedade numa fábrica. (Marx, 1985, p. 280)

Se o horizonte intelectual a partir do qual a classe burguesa e seus ideólogos enxergam o mundo não ultrapassa, como não poderia deixar de ser, os limites da reprodução do capital, obviamente toda e qualquer proposta de intervenção socioeconômica que, de algum modo, impeça a reprodução social tal qual ela existe sob a égide e a centralidade do capital significa, aos seus olhos, uma injustificada interferência sobre tendências inerentes à natureza humana (lembramos que a naturalização das relações sociais é um traço distintivo do pensamento burguês desde suas origens). Sendo os limites de sua reflexão os limites da reprodução do próprio capital, aquela interferência só pode assumir, para ela (a classe burguesa), formas compatíveis com aquelas existentes nesta ordem social – por conseguinte, “tudo o mais não passa de utopia”.

No século XX, esta concepção foi evidentemente reforçada por inúmeras experiências de planejamento que, a Leste e a Oeste, do “socialismo real” ao nazismo, apesar de sua multiplicidade de conteúdos e formas, caracterizaram-se

pelo caráter autocrático e pela manutenção da centralidade do capital nas relações sociais – e isto mesmo naqueles países em que a própria burguesia foi drasticamente expropriada e, com isso, numericamente reduzida ou praticamente desapareceu<sup>[21]</sup>. Igualmente mantida a centralidade do capital, também os países capitalistas centrais (liberais e democrático-burgueses) e suas experiências de regulação socioeconômica nas décadas subseqüentes ao pós-guerra não resultaram em sociedades humanamente exemplares, apesar de sua drástica redução da pobreza e do desemprego. Para Arendt, a ineficácia destas experiências em constituir sociedades capazes de permitir o desabrochar pleno da humanidade do homem se assentou, principalmente, no fato de *o trabalho e sua lógica produtivista* continuarem a ocupar o centro do cenário social, tornando a ação e a política meras coadjuvantes e, assim, ofuscando a esfera pública com seu brilho duvidoso. Por isso, para ela, qualquer tentativa de controle social passou a se apresentar como uma aberração societária, e as proposições marxianas sobre o planejamento econômico assumiram o pavoroso *status* de regulação social global, de controle dos processos histórico-sociais nos mesmos moldes do processo de trabalho. E, como corolário desta avaliação, que a consolidação deste estado de coisas significaria, apocalipticamente, a própria redenção universal.

O fato, porém, é que tal leitura não corresponde ao espírito e, muito menos, ao próprio corpo (o texto) da obra marxiana. N'A *ideologia alemã*, refutando as acusações de utopismo endereçadas ao movimento comunista, Marx e Engels salientaram que “o comunismo não é /.../ um *estado* que deve ser estabelecido, um *ideal* para o qual a realidade terá que se dirigir. Denominamos comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual” (Marx; Engels, 1987a, p. 52). O comunismo não é algo que, oriundo dos desejos e da vontade, torna-se realidade, mas a resolução positiva das tendências do desenvolvimento histórico, do próprio movimento do real. Outrossim, longe de assumir a pretensão hegeliana de ser o fim da história, a encarnação societária última da vida humana, “o *comunismo* é a forma necessária e **o princípio do futuro imediato, mas o**

**comunismo não constitui em si mesmo o objetivo da evolução humana** – a forma da sociedade humana” (Marx, 1989, p. 205, os grifos em negrito são nossos). Superar o capital, o Estado e as restrições que ambos impõem ao desenvolvimento humano são as finalidades de uma revolução (e de uma sociedade) comunista, fato que não implica, no entanto, adentrar no paraíso (o comunismo como forma societária última e redentora da humanidade) ou, pior, no fim da história<sup>[22]</sup>.

Por fim, retornando à questão da violência e, no contexto do pensamento marxiano, ao seu significado num processo revolucionário, emancipatório – isto é, capaz de implementar a construção de condições superiores de liberdade e desenvolvimento humanos –, atentemos para o fato de que, em Marx, a afirmação ou a negação da violência não se baseiam no puro arbítrio ou, no primeiro caso, numa concepção anti-humanista acerca dos fundamentos da emancipação<sup>[23]</sup>, mas análise concreta do real e no discernimento das características que podem ou não favorecer a eliminação/amenização das desumanidades da vida humana. Para Marx, a própria existência da política já é uma evidência das contradições que atravessam as sociedades nas quais ela se faz presente. Assim, contrariamente a Arendt, que visualiza na política uma esfera de explicitação das características propriamente humanas, ele a considera uma das expressões da limitação desta; não é, portanto, uma das ou a principal atividade sob a qual os homens podem manifestar-se plenamente, mas, justamente, uma clara manifestação da incapacidade destes ainda não se manifestarem como tal.

Em sua radicalidade, o pensamento marxiano em nada se assemelha aos extremismos e fundamentalismos contemporâneos, pois, longe de pregar a violência em geral, abstrata, como meio exclusivo de viabilizar a emancipação, Marx apenas demonstra como as relações socioeconômicas e políticas do capitalismo, marcadas pelo *radical* antagonismo de posições e de interesses entre a burguesia e o proletariado, não apenas impedem como, de fato, sob pena de os revolucionários naufragarem em seus propósitos, exigem *também* o uso da força

material – o que não significa, de maneira alguma, o desmerecimento e a utilização puramente ocasional e acessória do uso da força das idéias e de recursos persuasivos. Num ilustrativo trecho de seu realismo intelectual, o revolucionário alemão afirma, de modo enfático:

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrocado por meio do poder material, mas também a teoria se converte em poder material tão logo se apodera das massas. E a teoria é capaz de se apoderar das massas quando argumenta e demonstra *ad hominem*, e argumenta e demonstra *ad hominem* quando se torna radical. Ser radical é atacar o problema pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem (Marx, 1987, p. 497).

Por certo, negando a violência e afirmando meios propriamente humanos (palavra, discurso, convencimento, concórdia) para a superação das diferenças, o discurso não-revolucionário, não-violento, humanista, parece, à primeira vista, muito mais elevado, nobre, do que aquele (estigmatizado como anti-humanista) que afirma a violência (um meio desumano) como uma ação necessária no encaminhamento da resolução dos profundos conflitos que atravessam as sociedades de classes. Neste caso, ao contrário do discurso, a violência parece ser a negação dos próprios fins almejados. Porém, há que perguntar: como um discurso e uma prática verdadeiramente humanos, voltados à superação dos constrangimentos impostos ao desenvolvimento multifacetado das individualidades e da coletividade dos homens e, portanto, dotados de finalidades éticas tendentes à universalização, podem afirmar-se num mundo desumano, mundo no qual os indivíduos, mediados pelas classes sociais, opõem-se em campos de interesses essencialmente inconciliáveis? Como se pode afirmar plenamente uma ação que possua como fundamento o homem como sujeito de sua história se, nas condições atuais, este ainda luta arduamente para abandonar sua condição de predicado, não tanto da natureza, mas das forças que ele próprio colocou (e cotidianamente coloca) em movimento? Como esperar pelo improvável convencimento do “outro” (antagônico em termos socioeconômicos, políticos e

culturais) pelo discurso se os urgentes problemas a serem enfrentados dizem respeito, pura e simplesmente, a questões vitais dos indivíduos das classes subalternas e, em certos casos, à própria sobrevivência da espécie humana?<sup>[24]</sup> Nestas circunstâncias, a negação da violência como *um dos meios* (jamais o único) de superar problemas vitais da nossa existência coletiva não atuaria, ao contrário das intenções postuladas, como impossibilidade de resolução destes e, portanto, não se consubstanciaria em resultados ainda mais desumanos, podendo inclusive, atualmente, culminar na própria eliminação da espécie?

No atual estágio do desenvolvimento humano, por mais que as ciências naturais e a tecnologia nos impressionem com suas façanhas, demonstrando o crescente senhorio dos homens em relação à natureza, as relações sociais ainda escapam clamorosamente ao nosso controle. Sob a forma do capital, este *objeto-sujeito* que nucleia as relações sociais das mais diversas sociedades do mundo contemporâneo, a dinâmica da reprodução social vive à “sombra da incontrolabilidade” (Mészáros, 2002). E se não é apenas pelas produções materiais que mensuramos o desenvolvimento da nossa espécie, não podemos afirmar que os seres humanos já adquiriram o *status* de plenos sujeitos de seus processos metabólicos, pois, apesar destes não serem produções de objetos inertes, mas dos próprios homens, tais processos subordinam-se aos imperativos da incontrolável expansão do capital, e não à satisfação das necessidades humanas. Por conseguinte, nas sociedades contemporâneas, nas quais o *capital* é o *sujeito*, os homens atuam apenas como predicados daquele – burgueses, trabalhadores etc. –, isto é, como suas “máscaras sociais” (Marx, 1985).

Nos *Grundrisse*, Marx reflete sobre como a relação entre os homens e suas produções permite mensurar o nível de desenvolvimento humano. Numa penetrante passagem sobre o tema, lemos:

O nexos [social, isto é, aquilo que vincula os indivíduos mutuamente] é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Pertence a uma determinada fase de

desenvolvimento da individualidade. A alienação e a autonomia com que esse nexos [no caso atual, o valor de troca, o dinheiro] existe frente aos indivíduos demonstra somente que estes ainda estão em vias de criar as condições de sua vida social em lugar de iniciá-la a partir dessas condições. O nexos é criado naturalmente entre os indivíduos colocados em condições de produção determinadas e estreitas. Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais enquanto relações próprias e coletivas estão já submetidas a seu próprio controle coletivo, não são um produto da natureza, mas da história (Marx, 1973, pp. 89-90).

Nas sociedades capitalistas e pós-capitalistas, os processos metabólicos sociais não foram submetidas ao controle coletivo. Ao contrário, assentados sob a centralidade do capital, os indivíduos e a coletividade encontram-se submetidos aos imperativos deste; por isso, de certo modo, ainda somos produto da *natureza*, e não da *história*. Nessa condição, não apenas os produtos do trabalho ganham vida, adquirindo poderes sobre os próprios produtores e, com isso, exigindo a intervenção universal de uma potência autônoma e sedutora, o dinheiro (o equivalente geral das mercadorias), mas, extravasando o aspecto estritamente econômico, sob as mais diversas formas e nos mais diversos aspectos da vida social, as relações entre as classes e entre os indivíduos necessitam da permanente intervenção de uma força externa, mediadora e legitimadora de suas relações recíprocas: o Estado. Assim, os antagonismos, insuperáveis no âmbito da sociedade civil, assumem a forma abstrata de normas jurídico-políticas universais; normas que nada mais são do que a expressão alienada e fetichizada das próprias relações sociais. Sob estas relações alienadas e alienantes, os homens ainda não se colocam como sujeitos propriamente ditos de sua história, mas, tal como o aprendiz de feiticeiro, como objetos de suas próprias magias, das forças que colocaram em movimento e sobre as quais perderam (ou não adquiriram) o controle; agem, portanto, como homens desumanos, ou ao menos homens que não humanizaram plenamente os fundamentos de sua existência.

O entendimento disto é pressuposto fundamental para que também se compreenda que, no caso dos processos revolucionários comunistas, a violência

neles contida – isto é, a violência revolucionária – não atenta contra a afirmação do *homem enquanto tal*, mas constitui um dos meios necessários à reapropriação pela sociedade civil daqueles poderes que, em algum momento do decurso histórico, foram alienados no Estado e, nesta condição, voltam-se, inclusive violentamente, contra a maioria daqueles que coexistem sob a dominação deste (Marx, 1987b). Isto porque, longe de ser a expressão da vontade, do consenso resultante do discurso, “o poder político é o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil” (Marx, 1989b, p. 160). Como o Estado não pode suprimir os antagonismos sob os quais se assenta (Marx, 1987b, p. 513), estes acabam por ser velados sob uma forma aparentemente universal e destacada dos interesses das classes dominantes, o próprio Estado e seus dispositivos jurídico-políticos. Por isso, a tão apregoada igualdade que caracteriza os homens na vida política não é, de forma alguma, a expressão da supressão de suas *desigualdades reais*<sup>[25]</sup>, mas a confirmação destas sob a forma da *igualdade política*, isto é, a estreita igualdade sob o estreito ponto de vista político.

Neste caso, a igualdade política emancipa a sociedade como um todo da cisão entre cidadãos e não-cidadãos – e, com isso, suprime todos os meios jurídico-políticos que mantinham os privilégios para *corpus* específicos da sociedade –, para, ao seu modo, instituir uma nova e mais profunda cisão, aquela que transforma a todos os indivíduos das sociedades modernas em membros de duas esferas distintas e, sob certos aspectos, antagônicas, ainda que complementares: a *vida privada* e a *vida pública*; *ser social genérico* e *indivíduo concreto*.

O Estado político acabado é, pela própria essência, a *vida genérica* do homem em *oposição* à sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé à *margem* da esfera estatal, na *sociedade civil*, porém, como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da *realidade*, da *vida*, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um *ser coletivo*, e a vida na

*sociedade civil*, em que atua como *particular*, considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em brinquedo de poderes estranhos /.../ O homem, em sua realidade *imediata*, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação *carente de verdade*. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal (Marx, 1991, pp. 26-7).

Para recompor a unidade dos seres humanos, para que estes ajam real e imediatamente como seres unitários – isto é, não como cidadãos ou indivíduos privados (burgueses, trabalhadores), mas como *homens* –, não basta uma revolução que os emancipe da violência contida *na política*, liberando esta *res publica* decaída de todo traço de coerção, mas uma na qual a própria política seja eliminada<sup>[26]</sup>. É necessária, portanto, uma ação política que os emancipe *da própria política*, visto que a mera existência desta pressupõe a usurpação, a violência. Pois, se está fora de dúvida que a plena emancipação política, consubstanciada nos modernos Estados democrático-burgueses, permite que a ação política de dominação seja muito mais sutil e consentida do que sob a vigência de restrições à expressão individual, não se pode afirmar de forma alguma que ela nega que o poder político seja inerentemente violento.

Ainda sobre o tema, importa observar que a violência não constitui a essência do poder político porque, *em si e por si*, este a origina, mas porque o próprio poder político ratifica uma violência original, genética, perante a qual a *sua* violência atua apenas como serva, a saber, a violência contida na relação entre dominantes e dominados, entre exploradores e explorados. Sendo a dominação de uns homens sobre outros em si mesma violenta, os meios institucionais que a perpetuam também não podem deixar de sê-lo, pois aquilo que perpetua a violência é sempre, de algum modo, violência. E se a afirmação de Arendt, segundo a qual “aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada” (Arendt, 1994, p. 41), possui algum significado, este somente

pode ser o de que, sendo a manifestação oficial de antagonismos que o antecedem e o fundamentam, o poder político não constitui essencialmente as relações sociais, mas sim uma esfera secundária de atividades, passível de supressão e, portanto, descartável no curso do desenvolvimento humano.

É improcedente, portanto, afirmar que, como *poder político*, o poder dispensa a violência; sendo poder de uns homens sobre outros, ele somente se faz respeitar, mesmo que em última instância, por possuir mecanismos de violência, meios de coerção. Nas palavras de Marx e Engels, “O poder político é o poder organizado de uma classe para a opressão de outra” (1998, p. 59). Numa revolução comunista, os meios violentos, ao invés de negar suas finalidades, viabilizam-na, pois estão em consonância com o nível de desenvolvimento humano alcançado e em condições de superar positivamente contradições tão profundamente enraizadas; contradições diante das quais a esperança de uma resolução discursiva, puramente dialogada, apresenta-se, esta sim, como desumanidade, visto que claramente irresolutiva e perpetuadora do *status quo*.

Para os fundadores da filosofia da *práxis*, a organização do proletariado como classe dominante, a centralização dos instrumentos de produção nas mãos do Estado e, com isso, o rápido desenvolvimento das forças produtivas só poderão resultar, “a princípio, por intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas” (Marx; Engels, 1998, p. 58). Isto não deve ocorrer para que o proletariado instaure novas relações de dominação de classe e, para mantê-las, perpetue o poder político, mas, ao contrário,

Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente como classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe (Marx; Engels, 1998, p. 59).

Por conseguinte, a declamada “alma social” da revolução política (Marx, 1987b) é, de fato, nas revoluções comunistas, a substância que faz da ação política uma luta contra a própria política e, desse modo, contra toda e qualquer forma de alienação estatal. As tentativas em contrário, como, sob as mais variadas formas, vimos tantas vezes acontecer ao longo do século XX, só podem resultar em novos e perigosos fracassos. Estes, talvez, imperdoáveis e incontornáveis. Quanto a isso, é importante lembrar que

O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais /.../. O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade e, conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais (Marx, 1987b, p. 514).

Para finalizar, vejamos como, numa precisa abordagem da relação política-violência, Ruy Fausto argumenta que “postular uma prática ‘humana’ (não violência etc.) num universo inumano (o do capitalismo e em geral de todo o ‘pré-socialismo’) *implica aceitar* – se tornar cúmplice d’ – *este universo inumano*” (Fausto, 1983, p. 32). Para ele, a contraposição entre humanismo e anti-humanismo só pode levar à irresolução do problema, pois tanto a postulação humanista de uma prática plenamente humana num universo desumano quanto a rejeição anti-humanista de “*toda* referência ao homem (tanto no nível dos meios quanto dos fins)” impedem, cada qual a seu modo, a superação do atual estado de coisas (Fausto, 1983, p. 32). Em suas próprias palavras:

*A política marxista não deve ser definida nem como um humanismo, nem como um anti-humanismo: ela deve ser definida e pensada em termos de supressão (Aufhebung), de negação (no sentido dialético) do humanismo /.../. Assim, negamos o homem (a não violência etc.) para que ele não negue a si próprio. (Se não fosse esse o caso, não o negaríamos.) Assumimos a negação (dialética), para não sofrer a negação (vulgar). E na medida em que a negação dialética contém a*

contradição – com efeito, se negamos o homem o conservamos ao mesmo tempo (ou se se quiser, a violência de que partimos aqui não é a violência do anti-humanismo que “expulsa” a não violência, mas é a violência-que-suprime-a-não-violência: que é portanto afetada de não violência) – poderíamos dizer que *assumimos a contradição para não nos contradizer* (Fausto, 1983, p. 33).

Assim, ao contrário de Hannah Arendt, para quem o humanismo de Marx, caracterizado pela qualificação do homem como sujeito histórico, senhor do seu próprio destino, transfigura-se em seu oposto (anti-humanismo) devido aos meios empregados em sua senhoridade, temos aqui a afirmação da coerência da relação entre meios e fins no pensamento político marxiano. Neste, afirma-se que, em vez de serem negados pela ação violenta, a plena realização dos princípios do humanismo também se faz, nesse caso (o das sociedades capitalistas e pós-capitalistas), por meio dela. Meios e fins encontram-se, assim, numa relação dialética, a qual incorpora e supera a oposição lógico-formal que, a princípio, os torna incompatíveis<sup>[27]</sup>.

#### **IV. À guisa de conclusão**

Uma obra extensa e complexa como a de Arendt – e, é claro, como a de Marx – exige uma investigação longa, exaustiva e criteriosa, portanto, algo ainda distante das pretensões que nos levaram a escrever este texto. Lendo as obras de Hannah Arendt, não é difícil verificar quão controversas são afirmações acerca do pensamento de Marx ali contidas (do mesmo modo que também o são aquelas que não dialogam – ao menos explicitamente – com o marxismo). Aqui, por meio da análise de algumas dessas controversas e críticas afirmações, especialmente sobre o papel da violência nos processos revolucionários, objetivamos contribuir de maneira criteriosa para a referida investigação desentranhando alguns aspectos criticados do pensamento de Marx do invólucro ideológico no qual foram envolvidos pela leitura arendtiana.

Se, à primeira vista, as motivações e os objetivos desta reflexão parecem ser puramente acadêmicos, uma observação mais atenta concluirá que, sem dúvida, ela se relaciona com o curso dos movimentos emancipatórios do trabalho. Por um lado, porque, após décadas de experiências social-democratas e estalinistas (e suas variantes, maoístas, guevaristas etc.) frustradas e do solapamento de suas bases estruturais pela reestruturação produtiva e pelo neoliberalismo, tais movimentos ainda não se reorganizaram em conformidade com as novas exigências histórico-sociais e, do mesmo modo, ainda não se reencontraram com a única corrente teórica que pode fornecer os fundamentos intelectuais adequados para a orientação de suas ações: o marxismo. Por outro, porque as críticas de Arendt, além de contribuírem para obliterar o pensamento marxiano, inauguraram a vertente de críticas à categoria trabalho tal qual formulada pelo pensador alemão. Sob este aspecto, suas idéias encontraram eco em dois dos mais influentes críticos de Marx na atualidade, Jürgen Habermas e André Gorz. Apenas estes ilustres discípulos constituem motivos suficientes para o pensamento de Arendt ser objeto de muitos estudos por acadêmicos e revolucionários.

Por fim, se, como diz o historiador inglês Eric Hobsbawm, o breve século XX foi uma “era dos extremos”, nele assistimos aos movimentos do trabalho caminharem das esperanças despertadas pelo *assalto aos céus* efetuado pelos revolucionários russos ao vertiginoso declínio da União Soviética. Neste imenso imbróglio prático e teórico, o pensamento de Marx tanto foi criticado, lido sob múltiplos ângulos, abandonado e, inclusive, declarado morto incontáveis vezes; não obstante isto, seus elementos centrais têm resistido e, mais do que nunca, demonstrado vitalidade analítica e revolucionária<sup>[28]</sup>. Assim, uma investigação sistemática da obra de Arendt é importante não apenas para demonstrar suas próprias fragilidades intrínsecas, mas, principalmente, para implodir os argumentos de suas equivocadas críticas a Marx, visto que entender o verdadeiro sentido (a *letra* e o *espírito*) da obra marxiana é crucial para que as próximas ondas revolucionárias não sejam apenas heróicos assaltos aos céus, mas uma

verdadeira conquista de novas terras e ares sociais. E se, de algum modo, o texto que aqui finda suscitou no leitor o interesse por estas questões, ele, certamente, já cumpriu a função para a qual foi produzido.

## V. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Da revolução*. São Paulo/Brasília, Ática/Editora da UnB, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. São Paulo, Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 3. ed. São Paulo, Relume-Dumará, 2002.
- CANOVAN, Margareth. "Introduction". In: ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- CHASIN, J. Rota e perspectiva de um projeto marxista. *Ensaio Ad Hominem* n. 1, t. III. Santo André, Ad Hominem, 2000.
- DUSSEL, Enrique. As quatro redações de *O capital* (1857-1880). *Ensaio Ad Hominem* n. 1, t. I. Santo André, Ad Hominem, 1999.
- ENGELS, Friedrich. *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. São Paulo, Global, 1986.
- FAUSTO, Ruy. *Lógica e política* v. I. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos*. São Paulo, Cia das Letras, 1995.
- KOSIK, Karel. *A dialética do concreto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- LUKÁCS, Georg. As bases ontológicas da atividade humana. *Temas*, São Paulo, n.4, Ciências Humanas, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.
- MAGALHÃES, Maria Thereza C. A categoria de trabalho (labor) em H. Arendt. *Ensaio*, n. 14. São Paulo, Ensaio, 1985.

- MARX, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (I)*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*. São Paulo, Abril Cultural (Col. Os Economistas), 1982.
- \_\_\_\_\_. *O capital*. São Paulo, Nova Cultural (Col. Os Economistas), 1985.
- \_\_\_\_\_. *O 18 brumário e Cartas a Kugelmann*. 5. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- \_\_\_\_\_. Crítica del derecho del Estado de Hegel. Introducción. *Obras fundamentales de Marx y Engels v. I – Escritos de juventud de Carlos Marx*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987a.
- \_\_\_\_\_. Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”. *Obras fundamentales de Marx y Engels v. I – Escritos de juventud de Carlos Marx*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987b.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa, Edições 70, 1989a.
- \_\_\_\_\_. *A miséria da filosofia*. 2. ed. São Paulo, Global, 1989b.
- \_\_\_\_\_. *A questão judaica*. 2. ed. São Paulo, Moraes, 1991.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. 6. ed. São Paulo, Hucitec, 1987a.
- \_\_\_\_\_. *A sagrada família*. São Paulo, Moraes, 1987b.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto comunista*. São Paulo, Boitempo, 1998.
- MÉSZÁROS, I. Política radical e transição para o socialismo: reflexões sobre o centenário de Marx. *Revista Escrita/Nova Ensaio* n. 11/12. São Paulo, Ensaio, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Para além do capital*. São Paulo, Boitempo, 2002.

---

**Notas:**

\* Professor de sociologia no curso de pedagogia da Universidade Camilo Castelo Branco (Unicastelo) e em diversos cursos da Faculdade Diadema (FAD).

[1] Dimensão prática da existência, oposta, no discurso arendtiano, à sua dimensão teórica, a *vita contemplativa*.

[2] “Os ideais do *Homo faber*, o fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, o ideal do *Animal laborans*. Nós vivemos numa sociedade de trabalhadores porque somente o trabalho, com sua inerente fertilidade, é capaz de produzir a abundância.” (Arendt, 1998, p. 126)

[3] O problema é que, como vimos, “com a civilização industrial /.../, os artesãos, que tinham a dimensão do *Homo faber*, converteram-se em *Animal laborans*, e isto veio a dificultar, com o peso da necessidade, a terceira experiência básica [a ação]” (Lafer, 1979, p. 30).

[4] “A vida humana, na medida em que é a criadora do mundo, está engajada num constante processo de reificação; e o grau de mundaneidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência neste mundo” (Arendt, 1998, p. 96).

[5] Na terminologia da autora, objetos de uso, em oposição aos objetos de consumo, produzidos pelo trabalho.

[7] “O exaspero ante a tripla frustração da ação – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato de seus autores – é quase tão antigo quanto a história escrita” (Arendt, 1998, p. 220).

[8] “A ação logo passou a ser, e ainda é, quase exclusivamente entendida em termos de fazer e fabricar, exceto que o fazer, por causa de sua mundaneidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas outra forma de trabalho, como função mais complicada mas não mais misteriosa do processo vital” (Arendt, 1998, p. 322).

[9] De modo mais específico, Arendt questiona a observação de Marx e Engels segundo a qual, para uma análise adequada de uma sociedade, “não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados e imaginados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e

osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida” (Marx; Engels, 1986, p. 37).

[10] “Não se pode fazer uma mesa sem matar uma árvore” (Arendt, 2002, p. 62).

[11] Pois, como vimos, a ação é a atividade que, no âmbito de sua reflexão, corresponde à condição da pluralidade, da racionalidade e da liberdade efetivamente humanas, e não à violência e à necessidade.

[12] Segundo Arendt, Marx almeja um mundo sem trabalho, um mundo no qual “a produtividade do trabalho tornar-se-á tão grande que o trabalho, de alguma forma, abolirá a si mesmo” (Arendt, 1972, p. 45). Porém, não é isto que afirma o próprio Marx. Em *O capital* ele nos diz que o trabalho “é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a determinadas necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural eterna da vida humana e, portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais” (Marx, 1985, p. 153).

[13] No mais abrangente e sistemático estudo sobre o papel do trabalho na constituição do ser social, intitulado *A ontologia do ser social*, estudo que, a nosso ver, vai ao encontro do espírito das formulações marxianas, o marxista húngaro Georg Lukács considera o trabalho “a protoforma da práxis social” (Lukács, 1979).

[14] “O animal identifica-se imediatamente com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É a *sua própria atividade*” (Marx, 1989, p. 164).

[15] “/.../ o objeto do trabalho é a *objetivação da vida genérica do homem*: ao não reproduzir-se apenas intelectualmente, como na consciência, mas ativamente, ele duplica-se de modo real e intui o seu próprio reflexo num mundo por ele criado” (Marx, 1989, p. 165).

[16] Segundo Engels, “o trabalho é fundamento da vida humana. Podemos até afirmar que, sob determinado aspecto, o trabalho criou o próprio homem” (Engels, 1986, p. 19).

[17] N.B: não estamos tratando aqui, em hipótese alguma, de sua durabilidade estética ou intelectual, pois estas envolvem questões completamente diversas daquelas que são aqui analisadas.

[18] Sobre a presença do capital e sua lógica alienada e alienante nas sociedades capitalistas e pós-capitalistas e, portanto, negadora da satisfação das profundas carências individuais e coletivas para a construção de uma vida mais justa e propriamente humana, ver Mézáros (2002).

[19] No mesmo sentido, lemos já n'*A ideologia alemã*: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (Marx; Engels, 1987a, p. 37).

[20] Sobre isso, ver Kosik (1976).

[21] De acordo com István Mézáros, “a fase *pós-capitalista* como um todo [que, sem dúvida, engloba todas as sociedades que, ao longo do século XX, sofreram transformações sociais supressoras do capitalismo] permanece – mesmo se em grau potencialmente diminuído – no interior dos constrangimentos e dos parâmetros estruturais objetivos das determinações finais do capital /.../. Conseqüentemente, o verdadeiro processo de reestruturação radical – condição crucial para o sucesso do projeto socialista – só pode progredir se os objetivos estratégicos para a supressão radical do capital, *enquanto tal*, reduzirem consciente e persistentemente o poder regulador do capital sobre o metabolismo social, ao invés de proclamar como realização do socialismo algumas limitadas conquistas pós-capitalistas” (Mézáros, 1983, pp. 108-9).

[22] Numa consideração que, a nosso ver, é bastante coerente com o pensamento marxiano, o filósofo brasileiro José Chasin assevera que o comunismo “não implica o céu na terra, a ausência absoluta de entraves sociais, de estranhamentos, no prosseguimento infinito da humanização daí pra frente, não significa a supressão definitiva de toda ordem de empecilhos na universalização dos indivíduos de uma vez por todas, mas que a vida humano-societária é uma luta infinita contra os estranhamentos, ou seja, essa luta coincide com a infinitude do processo de hominização. Mas, em cada época e em todos os momentos de uma época histórica dada, certo tipo de estranhamento em especial constitui o

entreve fundamental a ser objetivamente aniquilado: hoje, a propriedade privada dos meios de produção e o estado...” (Chasin, 2000, p. 62).

[23] Como vimos na citação das pp. 5-6, Arendt possui plena consciência destas características do pensamento de Marx.

[24] Como lembra Mészáros, “A dificuldade [com que se deparam os movimentos do trabalho e, por conseguinte, a própria espécie humana] não está apenas no fato de os perigos inseparáveis do atual processo de desenvolvimento serem hoje muito maiores do que em qualquer outro momento, mas também no fato de o sistema do capital global ter atingido seu zênite contraditório de maturação e saturação. Os perigos agora se estendem por todo o planeta; conseqüentemente, a urgência de soluções para eles, antes que seja tarde demais, é especialmente severa” (2002, p. 95).

[25] Por desigualdade, aqui, não se entende a desigualdade cultural ou de personalidade, mas sim aquela referente à apropriação desigual dos meios de objetivação do trabalho e, portanto, dos poderes envolvidos nos processos de produção e reprodução da vida. Para Marx, muito longe de equalizar culturas e personalidades, o comunismo vai, pela primeira vez na existência humana, criar condições adequadas para o desenvolvimento multifacetado daquelas. Sua perspectiva é a de que “A livre individualidade, fundada no desenvolvimento universal dos indivíduos e na subordinação de sua produtividade coletiva, social, como patrimônio social, constitui o terceiro estado” [o comunismo] (Marx, 1973, p. 85).

[26] Deve-se frisar que não se advoga aqui o ideário ou a prática anarquista, que apregoa a supressão do poder político sem as devidas mediações. A revolução aqui concebida nada tem que ver com o *blanquismo* típico do anarquismo e do esquerdismo voluntarista, por mais heróico que este seja, mas com um longo e complexo processo de transformação dos fundamentos do metabolismo social, em relação ao qual a tomada do poder é *apenas* o primeiro passo.

[27] Um dos aspectos que tornam aparentemente incompatíveis os meios revolucionários e os fins emancipatórios é analisado em *A ideologia alemã*: “A transformação em larga escala dos homens torna-se necessária para a criação em

massa desta consciência comunista, como também para o sucesso da própria causa. Ora, tal transformação só se pode operar por um movimento prático, por uma *revolução*; esta revolução é necessária, entretanto, não só por ser o único meio de derrubar a classe *dominante*, mas também porque apenas uma revolução permitirá à classe que *derruba a outra* varrer toda a podridão do velho sistema e tornar-se capaz de fundar a sociedade sobre bases novas” (Marx; Engels, 1987a, p. 109).

[\[28\]](#) Para Dussel (1999), por exemplo, o século XXI será o “século de Marx”.