
A VIOLÊNCIA DENUNCIADA PELO PREDOMÍNIO DA ATIVIDADE DO *LABOR* NA *CONDIÇÃO HUMANA*

The Violence Reported by The Predominance of Labor Activity in the Human Condition

Paulo Augusto Bandeira Bernardino¹

Resumo: Este artigo discute a categoria Trabalho e toma como ponto central a perspectiva de Hanna Arendt, assim como a tradição marxista, considerando-a como condição necessária da natureza humana.

Palavras-Chave: Trabalho, labor e a condição humana.

Abstract: This article discusses the work category and takes as its central point the prospect of Hanna Arendt, and the Marxist tradition, considering it as a necessary condition of human nature.

Keywords: Work, labor and human condition.

INTRODUÇÃO

A discussão sobre a tensão entre o “pessimismo” em relação à sociedade do consumo e o “otimismo” da ação permeada pela categoria da *natalidade* na obra *A Condição Humana* é sempre atual. Interpreta-se como “pessimismo” a crítica da sociedade de massas e como “otimismo” o sentido no qual a humanidade pode seguir um ideal de *imortalidade*.

A Condição Humana é fruto de várias conferências apresentadas no ano de 1956 e sua primeira edição é do ano de 1958. Para discutir o tema proposto, serão identificados os argumentos que expõem um “pessimismo” na perspectiva de Arendt. Neste contexto desenvolve-se uma discussão digressiva, mas que remete a um debate necessário sobre a categoria Trabalho como condição ontológica. Em seguida, são expostos os argumentos que identificam o caráter de “otimismo” frente aos problemas suscitados em nossa contemporaneidade. Por fim, é apresentada uma posição teórica entre os dois argumentos.

Hanna Arendt, privilegiando a ação e criticando a importância dada ao labor², na era moderna, “... tenta resgatar o que seria um verdadeiro espaço público, plural e autônomo, de deliberação e de iniciativa.” (MAGALHÃES, 1985). E, para consolidar tal tarefa, é imprescindível lembrar a distinção feita por Arendt entre a natureza humana e a condição humana. Sua obra mostra algumas atividades e suas respectivas condições humanas para que elas se efetivem, não tentando abarcar uma natureza humana, assim a autora afirma que:

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, Mestre em Educação também pela UFMG e docente no Ensino Superior nos cursos de Administração de Empresas e Direito.

² De acordo com Theresa Calvet de Magalhães (2006), a melhor opção de tradução da palavra labor é ‘trabalho’ no lugar de ‘labor’ e da palavra work é ‘obra’ no lugar de ‘trabalho’. Apesar de concordar com os argumentos apresentados em defesa dessa tradução, optei por utilizar a tradução de Roberto Raposo para tentar não confundir o leitor deste escrito.

Para evitar erros de interpretação: a condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana (ARENDT, 2005, p.17 e 18).

Este escrito mostra alguns aspectos das atividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho e a ação, apresentando os aspectos que podem classificá-las como “otimista” ou “pessimista”.

A PERSPECTIVA “PESSIMISTA”

Para discutir os argumentos que justificam o chamado “pessimismo” na obra de Hannah Arendt, deve-se expor duas atividades fundamentais da *vita activa*: o labor e o trabalho. O que Arendt (2005, p.15) entende por labor é a atividade que corresponde ao processo biológico e as necessidades vitais serão produzidas e inseridas no processo da vida por essa atividade, portanto sua condição humana é a vida. Já o trabalho, de acordo com Arendt (2005, p.15), é a atividade que se refere à artificialidade da existência humana e não está contida no eterno ciclo vital da espécie, assim sua condição humana é a mundanidade.

Arendt (2005, p.40) faz uma análise dos filósofos da antiguidade grega e constata que todos tinham em comum referir-se à liberdade como uma esfera política e referir-se à necessidade como uma esfera privada. Assim, os filósofos desse período puderam encontrar uma justificativa plausível para a força e a violência, pela escravidão como meio de vencer a necessidade e elevar-se à liberdade. A escravidão grega é justificada então, da seguinte forma: “Pelo fato de serem sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade.” (ARENDT, 2005, p.94). Arendt tenta afastar qualquer forma de equívoco de interpretação do mundo grego ressaltando que, na antiguidade, a escravidão foi a forma do senhor de escravos se afastar do labor e mostra que:

Ao contrário do que ocorreu nos tempos modernos, a instituição da escravidão na antiguidade não foi uma forma de obter mão-de-obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o labor das condições da vida humana. (ARENDT, 2005, p.95).

Pode-se destacar que o aumento do desprezo pelo labor generalizou-se à medida que a vida na *polis* consumia cada vez mais tempo dos cidadãos. Feita essa pequena retrospectiva à partir da antiguidade grega, Arendt (2005, p.96) mostra que na era moderna não há alguma teoria que distingua o *animal laborans* e o *homo faber* ou de modo mais claro entre o labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos.

Dentre as diferenciações entre mundo grego e a modernidade é importante citar a distinção entre uma vida social, que é uma associação natural, e a vida política, como foram pensadas pelos gregos. Segundo Arendt, a esfera política é totalmente diferente e oposta à vida social para os gregos. A vida social, como foi dito, é uma associação natural constituída pela casa e pela família na qual o chefe da família é o soberano absoluto, mas “O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, <além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios*

politikos.” (ARENDT, 2005, p.33).

De forma direta, deflagra-se como um “pessimismo” o predomínio do labor na sociedade moderna baseado na elevação do labor à categoria do trabalho e a formação de um amálgama indissociável da atividade do trabalho. Diz Arendt, confirmando isso, que “Do ponto de vista de <<prover o próprio sustento>>, toda atividade não relacionada com o labor torna-se <<hobby>>.” (ARENDT, 2005, p.140). A sociedade moderna, neste momento, não passa de uma reconfiguração do modo de vida privado familiar ao qual destaca a atividade do labor desprezada como foi, por exemplo, na antiguidade grega. É por isso que “... a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados; em outras palavras, essas comunidades concentraram-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida – o labor” (ARENDT, 2005, p.56).

Um dos critérios para distinguir o trabalho do labor baseia-se em entender a proporção de durabilidade que diferencia ambos, e é esse o critério que denigre o caráter do labor. A autora associa o trabalho com a permanência de seus resultados, mostrando que sem essa permanência o próprio mundo não existiria. Porém, a durabilidade, expressa aqui, adquire um caráter relativo apenas para indicar que o produto do trabalho não se resume ao consumo, mas somente ao uso que é sujeito ao desgaste e Arendt diz que:

... embora este possa ser o fim inevitável de todas as coisas individuais no mundo, sinal de que são produtos de um fabricante mortal, não é tão certo que seja o destino final do próprio artifício humano, no qual todas as coisas podem ser constantemente substituídas com o ir e vir de gerações que habitam o mundo construído pelo homem. Além disto, embora o uso provavelmente desgaste os objetos, o desgaste não é o destino destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade. (ARENDT, 2005, p.149 e 150).

Hannah Arendt esclarece melhor a distinção entre o uso e o consumo. Ela mostra a importância desta distinção para se compreender as peculiaridades entre a atividade do labor e a do trabalho e deixa bem clara a relação ou coexistência entre uma atividade e outra, concluindo novamente que a durabilidade de seus produtos é o fator fundamental:

É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nosso corpo e produzidas pelo labor deste último, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante surgem e desaparecem num ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida em que as usamos, nos habituamos e acostumamos. Como tais, elas geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens. O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo do homem. (ARENDT, 2005, p.105 e 106).

A atividade do labor, em contraste nítido com o trabalho, visa produzir aquilo que é o menos durável e é necessário para produzir o próprio processo vital. A reprodução do processo vital indica a associação do labor com a ciclicidade da natureza e por consequência “... o esforço do labor jamais poupa o animal que labora de repeti-lo mais uma vez, e permanece, portanto, como <<eterna necessidade imposta pela natureza>>.” (ARENDT, 2005, p.114). Assim, a distinção entre o processo de trabalho e o processo do labor consolida-se na determinação de um início e de um

fim, no caso da atividade do trabalho, e uma interminável ciclicidade que pode ser associada com o processo biológico do ser, no caso do labor.

Ao diferenciar a atividade do trabalho da atividade do labor compreende-se melhor o “pessimismo” de Arendt em relação à nossa sociedade, mas há mais. O labor, para a autora, é a única atividade que pode ser totalmente independente do mundo. Essa atividade concentra-se apenas no próprio corpo de quem a executa e, portanto sua única preocupação é a conservação da vida e assim o sujeito “... permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento.” (ARENDT, 2005, p.127). Essa independência do mundo deflagra o labor como uma atividade antipolítica e mesmo quando se constata que o labor é exercido junto a outras pessoas, com absoluta certeza, ele não possui nenhuma característica da verdadeira pluralidade porque:

... é próprio do labor agrupar os homens em turmas de operários, nas quais certo número de indivíduos <<labutam juntos como se fossem um só>>; e, neste sentido, a convivência está mais presente no labor que em qualquer outra atividade. Mas esta <<natureza coletiva do labor>>, longe de estabelecer uma realidade reconhecível e identificável para cada membro da turma, exige, ao contrário, a perda efetiva de toda consciência de individualidade e identidade; e é por esta razão que todos aqueles <<valores>> derivados do labor, além de sua função óbvia no processo vital, são inteiramente sociais e, em essência, não diferem do prazer adicional que se tem quando se come e bebe em companhia de outros. (ARENDT, 2005, p.224 e 225).

É imprescindível imputar a categoria da permanência para o espaço público. O espaço público, como a atividade do trabalho, necessita de transcender a ínfima duração da vida humana. Hannah Arendt garante a importância dessa permanência dizendo que:

Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis. Pois, diferentemente do bem comum tal como o cristianismo o concebia – a salvação da alma do indivíduo como interesse comum a todos – o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós. (ARENDT, 2005, p.64 e 65).

O que Hannah Arendt pretende mostrar é que a condição humana de manutenção da vida é o consumo, mas desconsiderar os aspectos de durabilidade do mundo deixa de ser humano. Portanto, o comportamento da sociedade do labor ou do consumo demonstra substituir as coisas mundanas que nos rodeiam, impondo a sociedade um apetite voraz, “devorando” todos os bens que pertencem a ela, “... temos que consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como se estes fossem as <<boas coisas>> da natureza que se deterioram se não fossem logo trazidas para o ciclo infindável do metabolismo do homem com a natureza.” (ARENDT, 2005, p.138).

Cabe, como fez Hannah Arendt, mostrar ainda que a revolução industrial priorizou o consumo em detrimento do uso. Ela aponta que a diferença entre o trabalho escravo e o trabalho moderno é a inserção do operário moderno na esfera pública, mas as consequências dessa inserção são drásticas:

... um dos efeitos colaterais importantes da verdadeira emancipação dos operários foi a admissão, mais ou menos súbita, na esfera pública, de todo um novo segmento da população que, assim, pôde aparecer em público – e isto sem que fossem ao mesmo tempo admitidos na sociedade, sem que desempenhassem qualquer papel de liderança nas importantes atividades econômicas dessa sociedade e, portanto, sem que fossem absorvidos pela esfera social e, por assim dizer, subtraídos do público.(ARENDT, 2005, p.229 e 230).

Arendt oferece, como exemplo, a obra de arte que rompe tanto com a atividade do labor, não se submetendo ao consumo, como não se enquadra aos moldes da atividade do trabalho, não se submetendo ao uso. Demonstra-se a excelência da obra em relação à categoria da permanência:

Dada a sua suma permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase isenta ao efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas (...). Assim, a durabilidade das obras de arte é superior àquela de que todas as coisas precisam para existir; e, através do tempo, pode atingir a permanência (ARENDT, 2005, p.181).

Ao mostrar que a sociedade de massas é a sociedade do labor, Hannah Arendt aponta como resultado mais direto desta atribuição o isolamento. Caracterizando estes homens como apolíticos e que nem sequer podem comunicar sua condição. Desta forma, Arendt denuncia a incapacidade do *animal laborans* tanto para ação quanto para o discurso. O que está em jogo aqui é a transformação do trabalho em labor e supressão da categoria da liberdade porque “Nenhuma violência exercida pelo homem, exceto aquela empregada na tortura, pode igualar a força natural com que as necessidades da vida compelem o homem.” (ARENDT, 2005, p.141).

A autora, mesmo apontando essa esfera “pessimista” da sociedade, indica uma solução para a mesma dizendo que o homem deve transcender o consumo e o mero uso, o que implica num rompimento da mera funcionalidade. E Arendt diz que:

O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo homo faber, só se torna uma morada para os homens mortais, um lar cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento continuamente mutável de suas vidas e ações, na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. (ARENDT, 2005, p.186 e 187).

Dessa forma, pretende-se atingir o ideal de apreciação da obra de arte na esfera do mundo das coisas.

DIGRESSÃO NECESSÁRIA: O PRECEITO ONTOLÓGICO E A CATEGORIA TRABALHO

Como a diferenciação entre a perspectiva epistêmica e análise ontológica determinam uma análise mais complexa da categoria trabalho? Considera-se que a análise gnoseoepistêmica³ de tradição marxista nasce oficialmente do início da Segunda Internacional. Mesmo que o marxismo na época da Segunda Internacional possuía características comuns, não se deve homogeneizá-lo (Cf. ANDREUCCI, 1982, p.25). Ao tratar seus elaboradores como um “bloco indiferenciado”

3 É imprescindível rememorar que a atribuição dessa perspectiva gnoseoepistêmica na tradição marxista é fruto de uma concepção de Ciência criticável para além dessa tradição e, desse modo, é “evidente que a vanguarda desta concepção dirige-se, sobretudo, contra a teoria e a práxis da filosofia da natureza desde o Renascimento até o século XIX.” (LUKÁCS, 1984, §16).

(ANDREUCCI, 1982, p.25), corre-se o risco de perder as peculiaridades históricas de elaboração teórica da tradição marxista. No entanto, é necessário ressaltar a tríade concepção marxista do eixo condutor da Segunda Internacional: a concepção materialista da história que pressupõe suas *leis* de determinação histórica, a teoria do valor e a luta de classes e a estes acrescentar as afirmações de uma cientificidade, de uma “simplificação cientificista” orientadora dessas análises⁴. Essa simplificação, ponto fundamental para a compreensão e fundamentação da concepção lógico-gnosioepistêmica, resume-se à aproximação tanto do *método* quanto das concepções evolucionistas de Darwin, Haeckel e Spencer (Cf. ANDREUCCI, 1982, p.32 e 33). É dessa contextualização de “atmosfera difusa” (ANDREUCCI, 1982, p.32) entre marxismo e reafirmação positivista de seu *método* que se busca as raízes gnosiopistêmicas da interpretação marxista em fins do século XIX e ao longo do século XX.

Mas o que há de específico numa perspectiva ontológica marxiana? Para responder essa questão, deve-se identificar a composição e a demarcação crítica de uma posição ontológica que se estabelece como fator primígeno em aspectos para a empreitada marxiana. Podem-se resumir as críticas ontológicas no pensamento marxiano: ao objeto da politicidade, à crítica da filosofia especulativa hegeliana e, finalmente, à crítica da economia política (Cf. CHASIN, 2009, p.66). É imprescindível destacar o vínculo necessário entre essas três críticas e que estas apresentam um quadro característico da crítica a uma posição gnosiopistêmica⁵. A crítica à especulação hegeliana pode ser considerada o fator central de caracterização gnosiopistêmica da própria produção do conhecimento e posterior ultrapassagem, por parte de Karl Marx, das formas especulativas de uma teoria do conhecimento centrada exclusivamente nas “experiências da consciência” do processo cognitivo desvelando o absoluto, já que “o caminho para a ciência já é ciência ele mesmo, portanto, segundo seu conteúdo, é *ciência da experiência da consciência*” (HEGEL, 2005, p.81, §88-Introdução). A constituição ou o desvelamento desse absoluto é objetivo central de uma contraposição-analítica-crítica e epistêmico-gnosiológico circunscrita ao papel do conhecimento, seja ele compreendido como meio ou instrumento em direção ao em-si:

Pressupõe, por exemplo, representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer; mas sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro lado - para si e separado do absoluto - e mesmo assim seja real (HEGEL, 2005, p.72, §74-Introdução).

Dessa perspectiva tem-se uma descrição analítica das “figuras da consciência”, que exclui qualquer perspectiva ontológica de sua constituição. De forma contrária, observa-se uma aceção da consciência que rompe a perspectiva hegeliana restrita aos progressos de uma “consciência

⁴ Franco Andreucci ressalta esse conjunto de características desde os anos 70 do século IX e que permanecia latente no período oficial da época da Segunda Internacional (1889-1914). Mas esse período oficial poderia ser expandido, ao considerar a morte de Marx como o início da nova apreensão e reelaboração do marxismo no âmbito internacional (Cf. ANDREUCCI, 1982, p.25 e 30). Ao resgatar as origens do estatuto epistêmico predominante ao tempo da II Internacional, Chasin (2009) indica que na transição do século XIX para o XX e ao longo do último o “primado da questão cognitiva sobre o exercício concreto da cognição. Dessa óptica, o discurso sobre o objeto é subsumido ao discurso sobre o próprio discurso.” (CHASIN, 2009, p.201). Observando que para Chasin, o produto dessa concepção gnosiopistêmica na II Internacional pairava sobre Lukács (até o desenvolvimento de sua *História e Consciência de Classe*) como em Engels e Lênin (Cf. CHASIN, 2009, p.201).

⁵ Ressalta-se que as peculiaridades dessas críticas não são tratadas aqui em seus devidos detalhes. Mas alguns aspectos das mesmas estão diluídos ao longo deste escrito, centradas principalmente na figura das formas especulativas, seja estas de fundamento hegeliano ou não.

ingênua” realizando suas experiências e descobrindo, por ela própria, a verdade correlacionada ao saber. Mediante a análise dessas experiências, Marx (2009, p.133) identifica essa consciência-de-si carente de conteúdo, mas essa carência deve ser considerada em suas “formas da *abstração* universais abstratas”, postas como válidas ao mesmo tempo para qualquer conteúdo. Caracteriza-se essas formas como uma “abstração vazia” por formas significativas de investidas do saber sobre o próprio saber circunscrevendo um aparato teórico “*carente de conteúdo*, daquele ato efetivo-vivo (*wirklicher lebendiger Akt*)” (Marx, 2009, p.133).⁶ A forma contraposta é encontrada em Marx por meio de uma concepção de consciência que radicaliza a concepção hegeliana. As características dessa forma de consciência de acordo com Marx (2007a, p.35) impõe uma atribuição de “produto social”, direcionado a um “meio sensível mais imediato”, consciência do “vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores” e “consciência da natureza” resultando e reunindo as características de uma consciência da práxis existente⁷.

A perspectiva ontológica marxiana pressupõe a constituição do ser natural, sua “prioridade ontológica” (Lukács, 1979, p.40)⁸, anterior a qualquer constituição social ou seu ser social. Essa “prioridade ontológica” é pressuposição para uma “libertação real” (Marx, 2007a, p.29). A libertação real tem como pré-requisito condições necessárias para a existência do ser e essas condições determinam a existência do ser pré-social ou o ser natural. Diante de uma perspectiva concreto-ontica, Lukács (1979, p.17) ressalta as formas de compreensão da relação entre o ser natural, o ser da natureza, e o ser socialmente estabelecido. É necessário notar que, pela expressão relação, há implícita uma negação de separação entre o ser social e o ser natural. Mas, para Lukács (1979, p.17), essa negação da independência entre o ser orgânico e o ser inorgânico não reafirma uma “transposição simplista” das leis da natureza como aparato regulatório da sociedade, fator último do chamado “darwinismo social”. A partir da relação entre o ser natural e o ser social, se dá um “salto ontológico” em direção a um aperfeiçoamento e transformação da natureza, resultando num caractere de uma teleologia especificamente social (Cf. Lukács, 1979, p.17). Segue-se daí que o pôr teleológico realiza-se pelo ato do Trabalho, e não por regulações estabelecidas por regras fenomênicas naturais. Tem-se uma relação de interação recíproca homem-natureza, mas essa interação adquire um sentido de superação crescente dos processos naturais, configurando certos aspectos de características sociais unânimes: “É o que ocorre no caso do intercâmbio de mercadorias, onde determinadas formas próximas à natureza (o gado como meio geral de troca) são substituídas pelo dinheiro, que é puramente social” (Lukács, 1979, p.53-54). Apesar de Lukács (1979, p.19) admitir “categorias sociais puras” estas pressupõem a base necessária de constituição

6 Deflagra-se, assim, um âmbito de relações restritas às formas de saber numa atividade autônoma de progresso da consciência que busca sua reafirmação científica verdadeira em etapas de um pensamento que está abstraído de suas condições humanas – incluindo tanto sua constituição física (condições de sobrevivência), quanto social.

7 Indicando os méritos das elaborações de Ludwig Feuerbach, Marx (2009, p.117) as retoma para edificar uma atitude crítica para com a dialética hegeliana. Mesmo diante de todo empreendimento crítico apresentado nas *Teses Ad Feuerbach*, Marx ratifica a posição crítica de Feuerbach junto a Hegel indicando que “Feuerbach concebe também a negação da negação, o conceito concreto enquanto o pensar sobrepujando-se no pensar, e enquanto pensar desejante (*wollende*) de ser imediatamente intuição (*Anschauung*), natureza, efetividade.” (MARX, 2009, p.118).

8 Essa “prioridade ontológica” traduz-se por um a independência de existência ou ontica do Ser em detrimento a suas formas de concebê-lo na consciência ou pelo pensamento e, assim, “pode existir o ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é.” (LUKÁCS, 1979, p.40), no entanto, essa prioridade não pode ser compreendida como uma “hierarquia de valor entre ser e consciência” (LUKÁCS, 1979, p.40).

natural. Por outro lado, deve-se compreender uma substituição das “determinações naturais puras” por “formas ontológicas mistas”. Assim, deve-se apreender esse intercâmbio entre o ser natural e o ser social, reafirmando o último como predominante dessa relação.

Em *A Ideologia Alemã*, tem-se um claro delineamento sobre as categorias ontológicas, ou melhor dizendo, o que é definido por Marx como pressupostos ontológicos. Estabelece-se a constituição do ser, do ser natural, antes mesmo de tornar-se um ser social⁹. Encontra-se as condições mínimas para a conquista de uma libertação real do homem (Cf. MARX, 2007a, p. 29) - uma libertação real que pressupõe condições necessárias para a existência do ser pré-social ou natural (Cf. MARX, 2007a, p. 31). O exemplo, descrito por Marx, é o da concepção de Feuerbach para exprimir a distinção entre uma concepção epistêmica e a concepção ontológica da compreensão desse ser e da existência do mesmo enquanto ser natural ou ser biológico. Marx argumenta que, para Feuerbach, a Ciência natural deve mostrar os segredos da natureza aos olhos do físico e do químico. Mas, Feuerbach não considera que, para essa Ciência ser analisada pelo físico ou pelo químico, há pressupostos materiais para que essa Ciência se desenvolva. Esses pressupostos econômicos, como no caso do comércio ou a indústria, estão presentes nessa Ciência pura tanto em sua finalidade como sua constituição (Cf. MARX, 2007a, p. 31) para que essa Ciência seja pensada ou elaborada. Esse é um exemplo claro da análise ontológica marxiana. Os pressupostos só podem ser estabelecidos através de uma “atividade sensível” (MARX, 2007a, p. 32) do homem, não um homem enquanto um objeto pré-estabelecido ou um objeto pré-constituído e que se constituirá por uma geração espontânea. Importa aqui ressaltar a distinção do homem enquanto produto de uma “atividade sensível” e não o homem como um “objeto sensível”. A crítica de Marx a Feuerbach conclui que este não chega nunca ao homem ativo, produto dessa “atividade sensível”. Com essa atividade configura-se tanto uma determinação social do conhecimento, como seu processo histórico instituído para configuração do mesmo (Cf. CHASIN, 2009, p.120).

Feuerbach concebe o homem apenas dotado de capacidades sentimentais, como por exemplo, o amor e a amizade e mesmo assim idealizadas (Cf. MARX, 2007a, p. 32). Feuerbach descarta o homem enquanto ser real, individual e ainda o homem na sua relação real, homem com os homens (Cf. MARX, 2007a, p. 32). Têm-se com a crítica de Feuerbach a afirmação do mundo sensível enquanto “atividade sensível”. Esse mundo sensível não é um mundo estagnado, mas um mundo fruto de uma atividade. Um mundo enquanto atividade pressupõe a capacidade de transformação do homem neste mundo e não uma pré-adequação do homem sob formas genéricas as quais o descrevemos. Marx diz que Feuerbach “Não nos dá nenhuma crítica das condições atuais” (Cf. MARX, 2007a, p. 32) e que o mesmo descarta que, para haver Ciência pura, deverá existir condições prévias materiais, indústria, comércio e condições econômicas de constituição do próprio ser para que este seja capaz de modificar o mundo sensível. Para modificar o mundo sensível, deve-se conceber esse mundo sensível enquanto “atividade sensível” como produção da realização e transformação do homem nas relações homem a homem ou homem e natureza num

9 Nota-se que essa distinção entre ser natural e ser social trata-se de um recurso hiperbólico já que sua “totalidade concreta” (Cf. LUKÁCS, 1979, p.85) não pode pressupor essa separação. Foi utilizado este recurso para caracterizar uma posição ontológica integrante entre o biológico e o social, resultando numa necessária constituição biológica do homem para a conquista de sua libertação real.

mundo em que o homem o constitui e não simplesmente num mundo dado em que ele apenas recolhe seus resultados. Segue-se, a partir dessa atividade sensível, a convergência entre materialismo e história¹⁰. A conjunção materialismo e história deve ser compreendida como: I-materialismo como as bases materiais, inclusas as econômicas, para a própria existência do ser, do ser humano e II - aliada a bases históricas para que seja possível essa constituição do ser. Dessa forma, têm-se elementos da concreticidade enquanto atividade sensível pressupondo a história¹¹. Marx deixou anotações que ratificam as condições materiais de existência do ser para que este possa efetivar a história, sejam elas condições geológicas, hidrográficas dos próprios corpos humanos para “viver e para poder ‘fazer a história’” (MARX, 2007a, p. 33)¹². No entanto, para “viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, de bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (MARX, 2007a, p. 33), e este acréscimo deflagra a correlação de que, para fazer a história, é necessário antes viver, mas, para viver, tem-se, antes, que garantir condições mínimas para que este ser se estabeleça, expondo, assim, as condições ontológicas por meio das condições materiais.

Ao tratar das condições de possibilidade de existência do próprio ser para que haja tanto Ciência Natural, como para que haja história, ressalta-se o papel da transformação do mundo sensível enquanto atividade sensível dos homens. Mas, numa perspectiva marxiana, essa atividade dos homens possui, também, como tarefa fundamental, além da transformação do mundo sensível, a transformação do próprio homem enquanto ser agente. É da união ou correlação entre um mundo sensível modificável e a possibilidade de transformação constante do próprio homem que se expressa a *práxis* marxiana. Para que haja essa *práxis* humana sensível, deve-se, em primeiro lugar, negar qualquer oposição entre teoria e prática. Afinal, essa oposição parte do princípio de que a teoria é apenas forma de apreensão intelectual das “idéias puras” e que a prática seria apenas forma de efetividade e produto dessa consciência em suas formas distintas de objetividade separada dessa consciência (Cf. MARX, 2007b, p. 533, tese 1). Caracteriza-se uma posição lógico-gnosioepistêmica, a princípio, pelo estatuto instituído por essa corrente, ao modo significativo da teoria. Nessa posição, a teoria não significa *apenas* os aspectos mentais, das faculdades humanas, as idéias puras abstraídas da concreticidade seja social ou econômica. O estatuto da teoria correlaciona o pressuposto abstrativo, mas o torna capaz de operar mecanicamente por um “jogo especulativo, reducionismo abstrativamente ou versão arbitrária, imputativa de significado” (CHASIN, 2009, p.85). Esse jogo imputativo traduz-se num parâmetro ou norma regente de uma concreticidade, a qual o produto das relações sociais ou relações econômicas passa a ser conduzido por um *método* condutor e afirmativo de um procedimento científico (Cf. CHASIN,

10 Vale notar aqui, como demonstrou um dos tradutores da edição Brasileira Rubens Enderle, que inexistia a expressão “concepção materialista da história” em *A Ideologia Alemã* e que esta expressão foi fruto da perspectiva história da edição desta obra no contexto do Stalinismo e marcadamente a partir de 1931 e posterior modificação e atribuição de sentidos ao referido texto que deveria expressar uma “visão materialista do mundo”. (ENDERLE, 2007, p.17). Da mesma forma, a expressão *teoria do conhecimento do materialismo dialético* é de natureza teórica e nomes estranhos à obra marxiana, a qual é tomada como verdadeira por Lênin em sua obra *Materialismo e Empiriocriticismo* (Cf. CHASIN, 2009, p.191).

11 Outra forma de considerar materialismo seria a relação causal entre economia e ideologia presente desde a II Internacional e desenvolvida pelo período stalinista e tradições subseqüentes, justificando assim seu “marxismo vulgar” (LUKÁCS, 1979, p.41). O caminho para superação dessa perspectiva reducionista conjuga a realidade econômica com os fatores extra- econômicos da totalidade social (Cf. LUKÁCS, 1979, p.42 e 44).

12 A explicitação das condições dos corpos humanos, condições geológicas e hidrográficas está explícita numa anotação de Marx ao manuscrito original escrita à margem e referindo-se a Hegel.

2009, p.90). No percurso de uma caracterização epistêmica, o aspecto metodológico reafirma sua força significativa no estatuto da teoria. Se essas críticas, tanto em relação aos fundamentos cognitivos, quanto à negação do método descrito, constituem uma constante da análise marxiana, isso não significa desqualificar qualquer postura operativa das faculdades intelectuais humanas. No entanto, os procedimentos cognitivos podem e devem ser analisados pressupondo o caráter ontológico fundamental da afirmação do existente, do ser captável ou apreendido pelas faculdades intelectivas e, assim, investigar os procedimentos cognitivos numa relação de posterioridade da afirmação da concreticidade, seja ela social ou natural (Cf. CHASIN, 2009, p.90).¹³. Nessa configuração investigativa dos “modos de proceder do pensamento”, seu assento constitutivo tange uma fundamentação ontoprática do conhecimento; uma determinação social do pensamento e a presença histórica do objeto e uma lógica da concreção (Cf. CHASIN, 2009, p.90).

A solução desse impasse puramente “escolástico” é a compreensão do “sensível [die sinnlichkeit] como atividade *prática*, humano sensível.” (Cf. MARX, 2007b, p. 534, tese 5). Essa *práxis* refere-se tanto a uma concreticidade real quanto a uma concreticidade no pensamento, já que o estatuto da consciência da perspectiva marxiana pressupõe que a mesma é um produto social. Assim, a consciência é “a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente” (MARX, 2007a, p. 35). Dessa maneira, foge-se do falso problema entre o “materialismo” que pende a balança para a realidade, para o sensível e, do lado oposto, o “idealismo” que “não conhece a atividade real, sensível, como tal” (MARX, 2007b, p. 533, tese 1) e, assim, ambos, materialistas e idealistas, separam e diferenciam objetos sensíveis e o objetos do pensamento.

Caracterizada a *práxis* marxiana como atividade humana sensível, a qual possui uma articulação necessária com uma forma subjetiva produzida pelo efetivador, então:

prática é dação de forma: a primeira contém a segunda, da mesma forma que esta implica a anterior, uma vez que efetivação humana de alguma coisa é dação de forma humana à coisa, bem como só pode haver forma subjetiva, sensivelmente efetivada, em alguma coisa. (CHASIN, 2009, p.97).

Diante dessa compreensão da *práxis*, pode-se, ainda, identificá-la, em sua especificidade, como um processo ininterrupto, infinito e incessante entre a teoria e suas formas de efetividade na concreticidade social (Cf. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p.113, 114, 115 e 119). Nota-se que esse caráter incessante e infinito não pressupõe uma aplicação contínua e incessante da teoria em direção à prática, já que, dessa forma, reafirma-se de outro modo a independência entre esses dois âmbitos. O caráter incessante e infinito da *práxis* decorre de uma correlação, e não separação, daquilo que é uma efetivação, de uma atividade humana sensível com dação de forma subjetiva¹⁴. Como atividade efetiva e transformadora, essa *práxis* adquire a sua forma mais radical com a Revolução e toma como pressuposto a transformação das relações sociais concretas e do próprio

13 Chasin (2009, p.90) adverte que quanto aos procedimentos cognitivos não há qualquer texto elaborado por Karl Marx que trate sistemática e exclusivamente dos mesmos.

14 Nota-se que esse caráter incessante é reivindicado por Mao Tse-Tung, mas em termos da completa exterioridade de uma Teoria aplicada à Prática: “Praticar, conhecer, voltar a praticar, voltar a conhecer – esta forma repete-se ciclicamente sem fim, e o conteúdo da prática e do conhecimento atinge um nível relativamente mais alto a cada ciclo.” (TSE-TUNG, 1982, p.92).

homem.

No entanto, ao caracterizar uma concepção de prática proveniente de uma concepção lógico-gnosioepistêmica, esse pressuposto ontológico será negado. Os dois erros essenciais cometidos ao longo dos séculos no que diz respeito à *práxis* resumem-se em: obter resultados generalizantes para o progresso da Ciência afirmado-os e corrigindo-os; e a restrição do conhecimento apenas às formas práticas imediatas utilizando os conhecimentos obtidos de forma manipulatória do efetivamente dado (Cf. LUKÁCS, 1984, §15). Configura-se o papel da Ciência que permanece vinculada à efetividade, e que só poderá ser, ao mesmo tempo, expressão e transformação genuína de cientificidade, se estabelecer uma relação *distinta* da manipulação da efetividade pelas faculdades intelectuais humanas elaboradas para atender às necessidades ou práticas imediatas de quem a elabora. É negando essas práticas imediatas que a *práxis* efetiva se consubstancia. Uma *práxis* que, dentre suas características, evidencia uma posição teleológica em relação ao concreto determinado. Essa posição de finalidade só poderá ser apresentada ou elaborada pelo único meio possível que é o conhecimento, logo ter-se-ia essa *práxis* inseparavelmente ligada ao conhecimento (Cf. LUKÁCS, 1984, §10).

Ao ressaltar o papel determinante da Ciência numa perspectiva ontológica, Lukács (1979, p.24) identifica uma concepção de Ciência que pressupõe a vida, mas de outra forma poderá haver uma tendência que negue e atenuie esse pressuposto. A primeira concepção pode ser caracterizada por princípio ontológico fundante na Ciência, já a segunda tendência, uma direção científica mistificadora da efetividade. Pode-se destacar o caráter ilustrativo da argumentação de Mao Tse-Tung, expondo uma concepção de prática completamente distinta da perspectiva ontológica marxiana, resultado de uma junção da tradição marxista seja de Engels, Lênin, ou de Stálin. Compreende-se essa prática de características gnosioepistêmicas pela formulação de Mao Tse-Tung onde “O conhecimento começa pela prática, atinge o conhecimento teórico através da prática e deve voltar à prática” (TSE-TUNG, 1982, p.88). Essa formulação expõe duas características fundamentais: I - uma concepção corrente em que a prática aqui adquire um caráter externo à teoria e II - a centralidade do *método*, ditando formas de produção do pensamento, qualificado como um processo de gênese do concreto¹⁵. Têm-se, na perspectiva de Mao Tse-Tung, de um lado a teoria, ou o pensamento, a racionalidade, a concepção, o juízo e o raciocínio e, por outro lado, a prática ou a realidade expressa por seus elementos sensoriais-empíricos compondo uma determinação “científica”. Reafirmando o nexo recíproco entre espiritual-material para a determinação social do conhecimento Lukács conclui que:

essa dialética é incompreensível pra quem não é capaz de colocar-se acima daquela visão primitiva da realidade, segundo a qual só se reconhece como materialidade, aliás como objetividade em-si, a coisalidade, enquanto se atribui todas as demais formas de objetividade (relações, conexões, etc.) uma suposta atividade autônoma da consciência. (LUKÁCS, 1979, p.48)

Utiliza-se essa conclusão de Lukács para caracterizar a postura gnosio-epistêmica com relação às concepções de prática e teoria, ressaltando a insuficiência de pensar a efetividade como junção de

15 Caráter completamente distinto da análise de Marx quanto “a maneira de proceder do pensamento” (MARX, 1978a, p.117).

dois domínios formalmente distintos, mas não estanques. Destaca-se um critério de aplicabilidade da teoria em direção à prática, mesmo que a formulação metodológica, empreendida por Mao Tse-Tung, busque sua justificação na tradição marxista a partir da prática. Nada mais mistificador de uma postura gnoseopistêmica do que constituir as formulações metodológicas de transformação prática tomando como referência os critérios da experimentação científica e, mais precisamente, das ciências naturais¹⁶.

Observa-se, nas formulações de Mao Tse-Tung, a caracterização tanto do que o mesmo compreende por prática, quanto as características de seu método como uma forma de imputação metodológica empreendida pelo mesmo. Esse princípio metodológico elege a aplicabilidade e verificação do critério de verdade, ou ainda, a reafirmação do caráter dual entre teoria e prática, traduzido pela aplicação da primeira sobre a segunda. Um traço característico da postura epistemológica pode ser exposto nessas características envolvidas nas noções de teoria e de prática e que Mao Tse-Tung a elabora demarcando que:

A questão de saber se uma teoria corresponde à verdade objetiva não está de todo resolvida nem pode sê-lo na já mencionada evolução do conhecimento sensorial ao racional. Para se resolver inteiramente esta questão, o único modo é retornar do conhecimento racional à prática social, aplicar a teoria à prática e verificar se ela pode atingir os objetivos previstos. (TSE-TUNG, 1982, p.88,).

Há, nessas pressuposições sobre a teoria, um caráter de abstração das correlações ou “síntese das múltiplas determinações” no pensamento, e este só adquire concreticidade no momento em que é devolvido à prática, verificando, assim, a veracidade dessas “idéias puras” da elaboração científica formuladas pelo intelecto humano. De outra forma, esse caráter dual entre teoria e prática poderá ser negado, se compreendida uma transitoriedade constante de um âmbito ao outro. Compreende-se que a caracterização dessa oposição entre teoria e prática pressupõe uma distinção já praticada por Feuerbach entre os “objetos do pensamento” e os “objetos sensíveis” (MARX, 2007b, p.533, Tese 1). Assim, em substituição a essa diferenciação entre objetos, tem-se uma concepção mais elaborada dos sujeitos como homens ativos e dos objetivos como atividade sensível fruto desses próprios homens. (Cf. CHASIN, 2009, p.91 e 119). A determinação social do conhecimento estabelece-se em função de ambas as relações societárias, seja do sujeito, seja do objeto assinalado, resultando em uma “processualidade entificadora das coisas materiais e espirituais, igualmente societárias” (CHASIN, 2009, p.121). Dessa forma, obtêm-se tanto uma determinação social do homem ativo localizado historicamente, quanto de seus objetos, frutos de sua atividade sensível localizada também historicamente. Para compreender uma posição ontológica da constituição dos processos de conhecimento, deve-se entender que tais processos são partes constituintes da efetividade

16 O método comparado por Mao Tse-Tung toma como referência as ciências naturais: “Muitas das teorias das ciências naturais são consideradas como verdades, não só porque foram formuladas por cientistas, mas também porque foram confirmadas na prática científica posterior. Da mesma maneira, o marxismo-leninismo é reconhecido como verdadeira, não só porque Marx, Engels, Lênin e Stalin o formularam cientificamente, mas também porque foi comprovado na prática posterior da luta de classes revolucionária e da luta nacional revolucionária” (TSE-TUNG, 1982, p.88, grifo nosso). Utilizando a perspectiva marxiana, Lukács afirma a impossibilidade da utilização dos experimentos das ciências naturais para a configuração do ser social ontologicamente fundante “dado o específico predomínio do elemento histórico enquanto base e forma de movimento do ser social” (LUKÁCS, 1979, p.118, grifo nosso).

presente e concretizada das capacidades humanas, seja por uma “subjetividade proponente”, seja por uma “subjetividade receptora – capacidade cognitiva” (Cf. CHASIN, 2009, p.100).

Uma perspectiva ontológica marxiana pressupõe distinções que, à primeira vista, repercutem apenas em uma análise conceitual, mas que determinam as condições de transformação material do objeto analisado. Partindo desse pressuposto, a relação entre concreto e pensamento se impõe. Essa relação figurada em muitas das afirmações de Karl Marx e que adquiriram uma espécie de axioma ou fórmula¹⁷, pode ser expressa por afirmações presentes em diversas elaborações, como: “Não é a *consciência* que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX, 2007a, p.94) ou, “não basta que o *pensamento* tenda para a realização: a própria *realidade* deve tender para o pensamento” (MARX, 1977, p.9) e, “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu *ser social* que determina sua consciência” (MARX, 1978b, p.130, grifo nosso). Compreende-se realidade como concreto, inferindo que este é “síntese de múltiplas determinações” (MARX, 1978a, p.116) e suas múltiplas determinações coadunam em relação ao capital, ao trabalho, à propriedade privada, às classes sociais e suas trocas recíprocas, à circulação de mercadorias e à formação do Estado. Já o pensamento, atua como responsável por incorporar esse “processo de síntese” (MARX, 1978a, p.116) do concreto. Todas essas referências não são nada inovadoras, mas trazem reafirmações ontológicas primordiais marxianas. Dentre essas afirmações primordiais, destacam-se todas as formulações que descrevem a “maneira de proceder do pensamento” (MARX, 1978a, p.117), perspectiva completamente distinta de estabelecer parâmetros gnosiso-epistêmicos que estabeleceriam como regras de conduta ou método de análise, seja qual for a realidade analisada. Essa “maneira de proceder do pensamento” ressalta o papel receptivo do mesmo, e não uma elaboração proveniente das faculdades intelectuais meramente impositora¹⁸ como regra para a direção dessas múltiplas determinações. Dessa forma, a “síntese de múltiplas determinações” chega ao pensamento como resultado, e não ao contrário, partindo dos resultados para inferir quais seriam as multiplicidades do diverso presentes nas relações materiais¹⁹. O caráter inicial proposto para análise da concreticidade deve, por ela própria, ser especificada por uma “rica totalidade de determinações e relações diversas” (MARX, 1978a, p.116), as quais estruturam e determinam qualquer abstração.

Tanto nas categorias econômicas, quanto nas extra-econômicas, o novo *método* marxiano determina: “o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, que são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada” (LUKÁCS, 1979, p.57). Têm-se, nessa concepção de *método*, uma determinação ontológica específica e o tipo e o sentido das apreensões intelectuais identificadas pelo sentido das abstrações. Essa forma de *proceder* define um concreto

17 Caracteriza-se por fórmula o seguinte procedimento de Mao Tse-Tung: p.88- “O conhecimento começa pela prática, atinge o conhecimento teórico através da prática e deve voltar à prática”. (TSE-TUNG, 1982, p.88, grifo nosso).

18 Um caminho que, para Lukács (1979, p.37), leva a “ilusões idealistas”, isolando e autonomizando o processo do conhecimento da “totalidade imediatamente dada”.

19 O Exemplo desenvolvido por Marx da noção de População utilizada em Economia Clássica. Parte-se de uma forma considerada deliberadamente como forma de concreticidade, mas que abstrai os elementos que a compõe, como as classes que a integram e da mesma forma suas relações, tais como as relações de trabalho ou a divisão do trabalho (MARX, 1978a, p.116).

pensado completamente distinto de uma “abstração vácuca” ou “determinações abstratas” em detrimento de uma “representação plena” traduzida, aqui, tanto por formas de conceber o concreto por meio de categorias (MARX, 1978a, p.116)²⁰, como as formas de transformar as relações concretas. É importante ressaltar que essas formas de transformação do concreto pressupõem o caráter inexorável do ponto de partida do efetivo para a representação ou intuição. Por meio de uma pesquisa das conexões existentes na totalidade do ser, Marx buscou, diante das “intricadas e múltiplas relações”, identificar e apreender através do intelecto, das faculdades mentais os aspectos específicos dessa totalidade, totalidade dinâmica de síntese entre processualidade e complexidade (Cf. LUKÁCS, 1979, p.36). Mas o estabelecimento dessas categorias, ditas aqui como resumo das conexões de uma totalidade social, prescinde de qualquer sistematização ou hierarquização formal do pensamento. Ao definir uma “prioridade do ontológico” em relação ao conhecimento, Lukács (1979, p.35) define as condições para que os princípios ontológicos se estabeleçam.

Trata-se da independência da existência do ser social com relação a qualquer forma de apreensão provida pelas faculdades intelectuais e concomitantes a seu método: “Posicionamento que, sob expressão positiva, sustenta de modo categórico a prioridade e a regência do objeto ou, mais rigorosamente, da coisa enquanto tal – do entificado real ou ideal em sua autonomia do ato cognitivo – para todo o processo do conhecimento.” (CHASIN, 2009, p.222). No entanto, a afirmação dos princípios ontológicos na análise da efetividade não descarta qualquer procedimento cognitivo da abstração: “Isso não significa obviamente que as conexões essenciais racionais entre os “elementos” obtidos por abstração, mesmo quando se trata de suas conexões processuais, sejam indiferentes para o conhecimento da realidade.” (LUKÁCS, 1979, p.38). Lukács (1979, p.38-39) descreve alguns complexos processuais do ser: a) obtidos por abstração, por isso mais simples, sendo justificados pela parcialidade de suas apreensões, logo, mais fáceis de apreender conceitualmente; b) pelas observações empíricas, seus complexos totais e procedimentos históricos genéticos. A crítica de Marx ao método da economia política, extensível a qualquer pressuposição metódica de pretensiosa análise da efetividade, deflagra a descontinuidade desses dois complexos processuais. Da falsa autonomia desses dois planos, histórico-empírico e abstrativo, contrapõe-se uma interdependência dos dois planos e, cabe ressaltar, uma pressuposição histórico-concreta primária (Cf. LUKÁCS, 1979, p.38-39). Se por um lado as faculdades intelectuais não são um conjunto de regras que regem a efetividade, por outro, essa consciência é sempre um ato de julgar. A consciência como ato de julgar efetiva-se por sua finalidade, logo, após ter se deparado com a concreticidade e seus problemas e contradições reais, a consciência procede por seu ato teleológico de realização (Cf. LUKÁCS, 1979, p.52). Dessa definição, mostra-se o caráter da relação entre a *práxis* e sua realização individual e a teoria, resultando em um ato de finalidade. Quanto à compreensão ontológica da historicidade, é necessário ressaltar a negação de uma “forma generalizada de teleologia” e afirmação de ato singular do agir humano atribuído ao caráter de fim de suas atividades, “cuja forma mais explícita e cujo o modelo é o trabalho “ (LUKÁCS, 1979, p.81). Mas, para Lukács (1979, p.101), essa posição teleológica do ato de trabalho não significa um domínio completo de suas resultantes. Desse modo, destaca-se, aqui, o caráter ineliminável do “acaso” nesses processos e, de maneira duplamente implicativa, a existência desse acaso não impede que: I) esse pôr individual realize-se

e II) essa finalidade vá além de suas finalidades humano-individuais (Cf. LUKÁCS, 1979, p.84).

A PERSPECTIVA “OTIMISMA”

Resta, neste momento, indicar quais os argumentos que demonstram um “otimismo” na obra de Hannah Arendt. Em primeiro lugar, cabe definir o que constitui a ação. Ela, conforme Arendt (2005, p.15) é a única atividade que se exerce diretamente entre os homens e sem a mediação das coisas ou da matéria e sua condição humana é da pluralidade. Arendt dá um destaque especial à condição humana da ação, dizendo que:

A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir... (ARENDT, 2005, p.16).

Mas, para a autora, todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato dos homens viverem juntos, e a ação é a única atividade que não pode ser exercida sem essa condição. Confirmando isso ela diz que:

... a ação é a única [atividade] que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que <laborasse> em completa solidão não seria ser humano, e sim um animal laborans no sentido mais literal da expressão. Um homem que trabalhasse e fabricasse e construísse num mundo habitado somente por ele mesmo não deixaria de ser um fabricante, mas não seria um homo faber: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus (...). Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.(ARENDT, 2005, p.31).

Além de dizer que a pluralidade é prerrogativa exclusiva da ação, Arendt ainda afirma que é com a ação e no discurso que o homem se mostra. Assim, a pluralidade humana é também a única condição para revelação ou aparição do agente pelo discurso e:

Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão com outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não <<pró>> ou <<contra>> as outras. Embora ninguém saiba que tipo de <<quem>> revela ao se expor na ação e na palavra, é necessário que cada um esteja disposto a correr o risco da revelação. (ARENDT, 2005, p.192).

As consequências da ação sem o discurso, o que efetiva a pluralidade, seriam que: 1- a ação perderia não só o seu caráter revelador como realizariam coisas que seriam humanamente incompreensíveis e 2- Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. Assim, o que faz os homens serem diferentes de tudo que existe é ação e o discurso distinguindo-os de meros objetos físicos.

A idéia de um “otimismo” na obra de Hannah Arendt pode ser concebida quando se entende, também, a noção de imortalidade e a considera como uma grandeza potencial dos homens. Arendt mostra que a imortalidade “... significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo.”

(ARENDT, 2005, p.26). Mas, inversamente, os homens são os únicos mortais que existem de forma diferente dos animais porque estes possuem uma vida imortal que é garantida pela procriação. Entender que o homem possui a imortalidade como uma grandeza potencial não é afirmar que os homens pretendem se igualar aos outros animais. Essa grandeza é demonstrada pela:

... capacidade de feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram sua natureza <divina>. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os aristoi), que constantemente provam ser os melhores... e que <preferem a fama imortal às coisas mortais>, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. (ARENDT, 2005, p.28).

Dessa forma, ação caracteriza-se pelo rompimento de um ciclo natural biológico e que se fluísse “... na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo...”(ARENDT, 2005, p.258) e isso indica que o homem não nasce para morrer, mas para começar. Esta capacidade de começar, de dar início e de atribuir movimento, que faz da ação uma atividade com íntima relação com a condição da natalidade e:

(...) o novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Além disto, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico. (ARENDT, 2005, p.17).

Mas Arendt faz uma notável consideração de que ação humana tem a capacidade de reinvenção, mas não se pode o tempo todo reinventar tudo:

A rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas conseqüências imediatas. Juntos, iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do recém-chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. (ARENDT, 2005, p.196).

Outra característica da ação é sua demonstração de imprevisibilidade e, desta forma :

O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.” (ARENDT, 2005, p. 190 e 191).

E realizar o improvável é o que pode ser considerado como um “otimismo” em relação às concepções da ação na obra de Hannah Arendt. A imprevisibilidade da ação relaciona-se intimamente com a História, porque a História se inicia no instante em que a ação termina e, dessa forma, a História é um produto da ação humana e não pode ser prevista antes que a mesma se efetive:

... como história, porém, só pode ser conhecida, isto é, percebida como entidade palpável, depois que chega ao fim. Em outras palavras, a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem ele é – só passa a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada mais que uma história. (ARENDT, 2005, p.206).

O último fator de um “otimismo” em relação à ação e sua categoria da natalidade traduz-se na fé e na esperança da existência humana:

... é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito incomum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na caixa de Pandora. (ARENDT, 2005, p.259).

CONCLUSÃO

Conclui-se que há uma conciliação entre o “pessimismo” e o “otimismo” que só poderá se consolidar por uma vida ativa que correlaciona labor, trabalho e ação, formando um conjunto coeso. Conjunto este, segundo Arendt (2005, p.187), que cria uma relação de interdependência entre o *animal laborans* que necessita do *homo faber* para diminuir seu labor e sofrimento. E, ainda, os homens, de acordo com Arendt (2005, p.187), que agem e falam necessitam do auxílio do *homo faber* que ao exercer sua mais alta capacidade, como por exemplo os artistas, os poetas, os historiógrafos, escritores e construtores de monumentos. Dessa forma, a contribuição aos homens de ação e de fala feita pelo *homo faber* traduz-se na sobrevivência e encenação da História.

Assim, ao sublinhar o caráter de um “otimismo” e de um “pessimismo” visa-se não optar por classificar a obra de Hannah Arendt pendendo mais para um caráter do que outro, mas sim deflagrar a postura transitória presente no discurso da autora.

REFERÊNCIAS

ANDREUCCI, F. **A difusão e a vulgarização do marxismo**. In: HOBBSAWM, Eric *et al.* *História do marxismo II: O marxismo na época da segunda Internacional*. 2ª ed. Primeira parte. Tradução de Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

LUKÁCS, G. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, G. “Neopositivismo e Existencialismo.” In: LUKÁCS, G. **Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins**, Capítulo I-1 : Neopositivismus. Darmstadt: Luchterhand, Primeira Parte, 1984. Tradução de Mário Duayer. Não Publicado, Eletrônico. Disponível em: http://sergiolessa.com/Novaartigos_etallil.html. Acesso em: 12 set. 2009.

MAGALHÃES, T. C. de. **A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt**. Disponível em : <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/index.html>>. Acesso em 01 jun. 2006.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução**. In: **Temas de Ciências Humanas**. São Paulo: Grijalbo, 1977.