

CRÍTICA
marxista

ARTIGOS

O humanismo e o homo sapiens

JOÃO QUARTIM DE MORAES*

*A idade do homem não tem nenhuma importância.
Ele pode ser muito velho ou muito jovem.*

Louis Althusser

Retrato do filósofo materialista.

Origem e expressões históricas do ideal humanista

O *homo sapiens* tornou-se um produtor de formas ao inventar ferramentas que lhe permitiram ultrapassar a condição comum a todos os viventes (extrair imediatamente da natureza ambiente seus meios de subsistência), submetendo progressivamente a seus fins os meios e objetos sobre os quais incidia sua luta pela sobrevivência. O “salto qualitativo” das formas pré-humanas à forma humana do trabalho constitui o elo decisivo da hominização: o *homo* se tornou *sapiens* ao se tornar *faber*. Do ponto de vista da filogênese, as duas transformações são coetâneas e complementares: o esquema mental da forma útil é inseparável da destreza manual, que o toma por paradigma para moldar o objeto de trabalho. Mão e cérebro são igualmente decisivos, a tal ponto que, parodiando um preceito célebre do aristotelismo, podemos afirmar que nada há no cérebro que não tenha antes passado pelas mãos. Todas as demais formas que o homem veio a produzir (para o “bem” ou para o “mal”), notadamente a linguagem articulada, têm sua matriz nesta conexão originária.

O componente cognitivo da apropriação produtiva da natureza pelo *homo sapiens/faber* só muito mais tarde se autonomizou na teoria e nas diferentes modalidades da ideologia. Nas mais antigas civilizações históricas, a função de escriba, estreitamente articulada com a função sacerdotal, constituía o cérebro da proto-burocracia detentora dos meios organizados de gestão e, com o concurso da mão pesada dos guerreiros

* Professor de Filosofia da Unicamp.

profissionais, dos meios de coerção sociais. Da China antiga ao Egito faraônico, o “bloco histórico” formado pelos funcionários da religião, do saber e da força armada erigiu-se em classe dominante, vivendo da renda extorquida à massa camponesa. Longe, portanto de qualquer afinidade originária com o humanismo, a razão serviu, na aurora do tempo histórico, de instrumento de poder e de exploração.

Se, como nos parece consensual, os ideais humanistas são universais, não reconhecendo hierarquias “naturais”, nem diferenças essenciais entre os membros da espécie, é um equívoco supor que sua primeira expressão notável remonte à filosofia helena clássica. De Sócrates e Platão a Aristóteles, o ideal da cidadania, refletindo os interesses e valores da *pólis*, restringia-se a uma parcela minoritária da sociedade. Na própria democracia (que nenhum daqueles três tinha em muito alta conta), o poder era exercido pelo “demos”, termo que traduzimos por “povo”, mas que designava exclusivamente os membros adultos masculinos de uma coletividade em que boa parte do trabalho produtivo era assumida pelos escravos. Tampouco os numerosos estrangeiros (“metecos”) dispunham de direitos políticos.

Ofuscados pelo prestígio contemporâneo da democracia, vários estudiosos atribuem à *politéia* democrática uma característica inerente à *pólis* como tal, quer o detentor do poder fosse o povo (=cidadania ampla) quer fosse uma oligarquia (=cidadania restrita). Assim, Perry Anderson, em seu livro sobre as *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*, confundindo cidadania e democracia, sustenta que “a rejeição dos corpos constituídos – civis ou militares – separados do cidadão ordinário [...] definia a democracia ateniense”¹. Não somente na democracia, mas também na realza (basiléia), na tirania (que freqüentemente se apoiava no povo para enfrentar a velha nobreza guerreira) e na oligarquia, não havia “corpos constituídos” separando governantes e governados. A Grécia clássica desconhecia as burocracias. Mas desconhecia também a idéia da universalidade humana. Mais exatamente, o reconhecimento da identidade da condição humana, que tinha apenas aflorado no século –V, em sentenças filosóficas (principalmente dos chamados sofistas), criticando os valores particularistas da *pólis* e conectando a sabedoria (razão prática) ao cosmopolitismo (a pátria do sábio é a terra toda), só com a decadência das *ciudades-Estado* encontrou, nos cínicos, e, mais tarde, no estoicismo e, sobretudo no epicurismo (ao qual, como se sabe, o então muito jovem Marx consagrou sua tese de doutorado), uma fundamentação filosófica que se inscreveu duradouramente na história do pensamento.

Que tenha sido este o solo histórico original do que seria mais tarde chamado humanismo explica porque ele surgiu dissociado não somente da técnica e do

¹ Perry Anderson, *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*, versão francesa, Paris, Maspero, 1977, p. 47.

trabalho, mas também da política. Desta, porque, circunscrita à pólis, ela excluía de seu âmbito todos os que não eram membros do “clube fechado” da cidadania. Rompendo frontalmente com aqueles valores excludentes, os proto-humanistas, oscilando entre o cosmopolitismo e o apolitismo, distanciaram-se da coisa pública. daquelas, porque, como é notório, a escravidão bloqueava a aplicação dos conhecimentos teóricos ao desenvolvimento das forças produtivas e desqualificava a massa dos trabalhadores.

O triunfo do cristianismo e sua ascensão a religião de Estado do Império Romano e, mais tarde, dos Estados europeus da era feudal, exerceram efeitos contraditórios sobre a idéia de humanidade. Imprimiram-lhe decisivo impulso ao professar que Deus criou o homem à sua imagem, mas exatamente por assentar a substancial identidade de origem de todos os membros da espécie humana num impenetrável decreto da Providência, minou a confiança na capacidade do homem de forjar seu próprio destino (princípio fundamental da ética epicurista) e, conseqüentemente, substituiu a vocação emancipadora do humanismo helenístico pela submissão da criatura (que nasce manchada pelo pecado original) ao Criador (que, por ser onipotente, criou-a para que se manchasse).

As duas “revoluções culturais” que se desenvolveram na aurora dos tempos modernos, o *Renascimento* e a *Reforma* reproduziram, sobre bases materiais radicalmente distintas, a relação ambígua e contraditória do cristianismo com o humanismo. Como indicam seus respectivos complementos nominais, *Renascimento da Antiguidade Clássica*, *Reforma do Cristianismo*, aquele foi principalmente um movimento intelectual e estético², esta um movimento religioso e ético, que embora tenha se alimentado da cultura renascentista (Lutero serviu-se da edição crítica do texto original do Novo Testamento elaborada por Erasmo para traduzi-lo para o alemão), levou, sobretudo na versão calvinista da teologia protes-

² Seu legado mais notório, senão mais notável, são pinturas, esculturas, jardins, fontes, praças, palácios italianos, castelos franceses, formando um estupendo e multiforme espetáculo visual, que se inspirou – sem imitá-la – na civilização greco-romana. Guillermo Fraile nota que o largo período designado pela “denominação excessivamente genérica de *Renascimento* é cenário de profundas transformações que afetam todos os aspectos da cultura na ordem social, política, econômica, científica, artística, literária e religiosa”, *Historia de la Filosofía*, volume III, *Del Humanismo a la Ilustración* (Madri, Biblioteca de Autores Cristianos, 1991), p. 3. Acrescenta, em nota da mesma p.3, que a palavra *Renacimiento* “no sentido concreto de movimento que faz *renascer* ou *reviver* as letras clássicas, começa a usar-se já no século XVI”, e que Erasmo “emprega a palavra *renascentia* não em sentido literário, mas relacionada com sua *filosofia cristã*”. Com efeito, para ele, a filosofia de Cristo, que ele chama de *renascentia*, nada mais é além do restabelecimento dos bons fundamentos da natureza humana.

tante, as virtualidades anti-humanistas a conseqüências radicais: o homem por si só é um verme, só a fé salva. Com efeito, o humanismo, enquanto ideologia da confiança nas forças da humanidade, era um componente do Renascimento muito dificilmente assimilável pela Reforma.

Bloqueado e soterrado por um século de guerras de religião, o esforço de Erasmo para reconciliar a doutrina cristã tal qual ele a compreendia (ideal de amor e fraternidade universais) com a cultura da antigüidade clássica, reativou-se, com resultados mais duráveis, no século das Luzes. O humanismo ilustrado, dissociado de seu compromisso eclesiástico, identificou-se à confiança nas luzes naturais da razão, ao repúdio da intolerância, do despotismo e do fanatismo. A ele devemos a mais universal expressão política do humanismo: o princípio de que todos os homens nascem livres e iguais em direitos. Nele se inspiraram as declarações de direitos das revoluções burguesas, nomeadamente as da Grande Revolução Francesa de 1789-1794. Seu fundamento filosófico, entretanto, é o direito natural e seu guia a deusa Razão. Uma metafísica progressista é sempre uma metafísica: em nada se distingue, quanto a seu estatuto teórico, daquela que, inscrevendo-se no âmbito das revelações teológicas, mais além, portanto do debate teórico, declara terem os homens sido criados por Deus à sua semelhança. Só no século XIX, quando o capital se apoderava da produção social, o ideal humanista foi incorporado pelas diferentes correntes intelectuais e políticas herdeiras das idéias das Luzes, notadamente pelo socialismo, que associou a emancipação da humanidade à do trabalho e esta ao combate político da classe operária.

A crítica das filosofias da essência humana

São muitas as definições do humanismo, porque muitos são os pressupostos filosóficos em que se apoiam e muitas as posições político-ideológicas que procuram justificar. Todas elas, entretanto, têm em comum dois princípios, pertinentemente sintetizados por Louis Althusser: (a) há uma essência universal do homem; (b) tal essência é atributo de indivíduos tomados isoladamente, que são seus sujeitos reais³. A essência, que em si é um universal, se reproduz em cada homem; todos os homens seriam, portanto plenos detentores da humanidade, ou ainda, racionais. Assim compreendido, o humanismo, filosoficamente, é um discurso idealista que, a partir de uma nebulosa intuição de essência, declara que o homem, ou “as pessoas”, *é* ou *são* isso ou aquilo⁴. Retoma, inspirada por elevados ideais libertários,

³ Louis Althusser, “Marxisme et humanisme” in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p.234.

⁴ Seria enorme a coletânea dos bordões, chavões, slogans, frases feitas e outras papagaiadas a que recorrem políticos e politiquinhos “humanistas”, pelejando, por exemplo, para “tornar São Paulo uma cidade mais humana” e cultivando “respeito pelas pessoas”.

uma das repostas mais comuns à pergunta pela essência do homem: a animalidade é sua matéria, mas sua forma essencial é a razão.

Dentre as questões críticas que Althusser formulou, poucas terão agredido mais o senso comum da esquerda do que sua crítica do “humanismo teórico”. É tão mais simpático incluir-se entre os humanistas! Entretanto, enquanto justificção ideológica, o humanismo (bem como suas expressões político-institucionais, a começar da “democracia”) é utilizado pelos piores inimigos da humanidade, notadamente pelo liberal-imperialismo genocida⁵.

Os pressupostos metafísicos do humanismo foram explícita e liminarmente rejeitados por Marx e Engels, pelo menos desde a conhecida passagem da *Ideologia alemã* em que eles opõem o modo tradicional de definir o homem (distinguindo-o dos demais viventes animais por sua mais elevadas e eminentes características, o pensamento e a consciência), à observação do modo pelo qual os homens eles próprios se distinguiram do restante da natureza orgânica, a saber quando começaram a produzir suas condições de existência:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, por aquilo que se quiser. Eles próprios começaram a se distinguir dos animais tão logo começaram a *produzir* seus meios de vida. Ao produzirem seus meios de vida, os homens produziram, eles próprios, indiretamente, sua vida material⁶.

O argumento refuta o essencialismo da velha metafísica (homem = animalidade + razão), apontando, no espírito das *Teses sobre Feuerbach*, o método correto, que segue o autodesenvolvimento do objeto. Visa a enfatizar (a) o “lado ativo” do materialismo, mais exatamente, integrar ao materialismo (que até então só lhe reconhecia o lado passivo), o lado ativo da consciência, enfatizado pelo idealismo e (b) seu caráter histórico. A 6ª tese sobre Feuerbach não diz *qual é* a essência humana, mas remete ao conjunto das relações sociais, portanto a um processo em desenvolvimento. Marx e Engels rejeitam, pois a idéia de uma essência humana dada desde sempre, embora ainda não apontem nitidamente para o

⁵ Não é possível entrevistar os mortos, mas achamos muito provável que o presidente Truman se considerasse humanista. Antes e depois de Hiroshima e Nagasaki. O idealismo considera Deus seu principal aliado. Tanto assim que o argumento recorrente de Bush filho e sequazes para alastrar incêndios pela periferia, que encontrou expressão jurídica na legislação neofascista dita “Patriot Act”, é de forte inspiração bíblico-teocrática.

⁶ Marx/Engels, *Die deutsche ideologie*, in *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Berlim, Dietz Verlag, 1978, I, p. 207.

reconhecimento do caráter *constitutivo* da evolução e, portanto, para a radical contingência do próprio surgimento do *homo sapiens*⁷. O homem se torna homem ao produzir, pelo trabalho, seus meios de existência material. Mas de onde viria esta virtude antropogenética do trabalho, irreduzível aos processos por meio dos quais os outros viventes reproduzem sua existência?

Os que consideram o marxismo uma teoria humanista costumam furta-se a esta questão. Contentam-se em reiterar o enunciado do princípio filosófico do materialismo histórico: ao se tornar produtor de instrumentos de produção de seus meios de subsistência, o homem se autoproduziu. Este enunciado traz notável avanço teórico relativamente não só às antropologias do *homo* (ou *res cogitans*)⁸, mas também às do *homo oeconomicus* e ainda do *homo faber* ou *tool-making animal*, expressão forjada por Benjamin Franklin⁹. Interpretado, porém, não como resultado de um processo material, mas como um princípio auto-suficiente, que dispensaria qualquer fundamentação objetiva ulterior, não ultrapassa o horizonte da metafísica: a autoprodução do homem consiste na exteriorização/atualização de um atributo essencial. Ele se tornou homem porque **já era** o sujeito universal do trabalho. Isto significa, se formos conseqüentes com a dialética, que ele não pode se ter **tornado** homem pelo trabalho (entendido como essência ativa de seu “ser genérico”), porque ninguém se torna o que já era.

⁷ Servimo-nos da expressão *homo sapiens* porque ela denota, sem antropologias metafísicas, o gênero biológico de viventes ao qual pertencemos. Para ser mais exato, deveríamos dizer *homo sapiens sapiens*, já que outras espécies de homínídeos e de *homo sapiens* extinguíram-se ao longo do processo evolutivo e a única que logrou atravessar o círculo de fogo da seleção natural recebeu, para distinguir-se das outras, o redobro da qualificação da espécie. Dizemos aqui *homo sapiens* ou simplesmente *homem* por comodidade de expressão, sem esquecer, porém de que ela oculta e por isso mesmo revela, ao designar pelo mesmo termo tanto a espécie como sua metade masculina, a longa história da opressão imposta à metade feminina.

⁸ Outras antropologias filosofantes, por exemplo as do *homo ridens*, *ludens* et coetera, não passam de variações sobre o tema do *homo cogitans*. O riso da hiena é apenas metafórico: só o *homo sapiens* desenvolveu suas capacidades cerebrais a ponto de adquirir senso de humor (nem todos os membros da espécie, de resto), capacidade lúdica e outras manifestações inteligentes. São sempre sugestivas as metáforas morais extraídas do mundo animal. Assim, na política brasileira contemporânea, o tucano sugere duas considerações: seu bico, enorme, apoiando-se num pescoço mole, explica porque os políticos tucanos costumam virar a cabeça para o lado em cuja direção o vento sopra. Muitos deles têm cara fechada, mas alguns dos mais eminentes têm um riso inquietante como o da hiena.

⁹ Marx a refere em *O capital*, volume I, livro I, seção III, capítulo 5, p. 151. Salvo indicação em contrário, seguimos a boa tradução de R. Barbosa e F. Kothe, São Paulo, Abril, 1983. A expressão de Franklin é analiticamente pertinente e por isso Marx a refere. Mas situa-se no terreno da essência humana, sendo compatível com o criacionismo: Deus dotou o homem da capacidade de criar ferramentas...

Se, ainda em 1845-1846, quando redigiram *A ideologia alemã*, Marx e Engels deixaram aberta a possibilidade de interpretar filosoficamente o trabalho como razão laboriosa, nos *Manuscritos de 1844* tal interpretação não era apenas uma possibilidade hermenêutica, mas, conforme argumentou Louis Althusser com irretorquível precisão, constituía então o fundo mesmo do pensamento do jovem Marx, o qual, no “rastros de Hegel e Smith”, definia o Homem pelo trabalho, compreendido em termos de *ato originário*, exteriorização (feuerbachiana) das forças essenciais do indivíduo produtor. Tudo ocorre entre um Sujeito (o Homem trabalhando, o operário) e seus produtos (seu Objeto). Segundo a definição feuerbachiana, o indivíduo tem “por essência absoluta” a espécie; ele é, portanto, na sua própria essência, Gênero, e esta é a razão pela qual seu ato individual é, originariamente, um ato *genérico*. Daí a dedução ideológica, que os *Manuscritos* nos expõem com admirável vigor, dos efeitos *sociais* desse ato originário de exteriorização – manifestação de si da Essência humana (o indivíduo sendo, enquanto Homem, de essência genérica) na produção material do indivíduo-operário: propriedade, classes, capital etc¹⁰.

Não é, pois, casual a ostensiva preferência dos marxismos humanistas e essencialistas pelo jovem Marx¹¹: o caráter revolucionário de sua filosofia estaria no reconhecimento de que o trabalho é alienado. Mas a essência humana alienada

¹⁰ Cf. Louis Althusser, “A querela do humanismo II”, in *Crítica marxista*, nº 14 (2002), p. 63. Modificamos ligeiramente a tradução.

¹¹ No afã de subjetivizar a história, alguns epígonos de Lukács e de seu discípulo francês Goldmann chegam a sustentar explicitamente teses frontalmente opostas às de Marx. Um deles, Youssef Ishagpou, declara peremptoriamente, em uma edição de fragmentos póstumos de Goldmann, que “a fonte exclusiva da riqueza econômica” é “o trabalho” (*Lukács y Heidegger*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975 p. 16). Um mínimo de conhecimento sério da obra de Marx bastaria para saber que, segundo este, “o trabalho *não é a fonte* (ênfase no original: *nicht die Quelle*) de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é exatamente nisso que consiste a riqueza material) tanto quanto o trabalho, o qual, não é, em si mesmo, nada mais do que a manifestação de uma força material, a força de trabalho humana. [...] Os burgueses têm boas razões para atribuir ao trabalho uma *potência criativa sobrenatural*; na verdade, é exatamente o laço unindo o trabalho à natureza que faz com que o homem despojado de qualquer propriedade além da de sua força de trabalho deva ser, em todas as sociedades e civilizações, o escravo de outros homens que se tornaram proprietários das condições materiais do trabalho (ênfase no original)”. Marx, *Glosas marginais ao programa do partido alemão do trabalho*, in *Ausgewählte Werke*, band IV, op. cit., p. 382-383. Marx já havia desenvolvido a questão na *Contribuição à crítica*, a propósito do conceito de valor. “É uma tautologia dizer que o trabalho é a fonte *única* do valor de troca, e portanto da riqueza, na medida em que esta consiste em valores de troca. É a mesma tautologia que dizer que em si a matéria em estado natural não contém valor de troca posto

é ainda uma essência. Ponderar que se trata de uma essência histórica (e não natural) esclarece apenas que o jovem Marx estava sob influência do hegelianismo e não do platonismo. Já discutimos a questão do bom e do mau uso dos textos que Marx e Engels deliberadamente não publicaram¹². Vale reiterar que é sem dúvida importante conhecer o conjunto dos escritos de um autor, sua “Gesamtausgabe”, mas pretender centrar o estudo de seu pensamento em textos que ele explicitamente considerou ultrapassados ou meros esboços, configura desrespeito a seu legado teórico, além da presunção de ter compreendido melhor do que o próprio autor o que é mais importante em sua obra.

O pleonasmó ontológico

Há quem justifique sua predileção pelos escritos de juventude com o irônico argumento de que, não havendo “marxímetros”, é teoricamente legítimo tirarmos dos textos de Marx o que nos convier. Sem dúvida, a postura de guardiões de dogmas é sempre antipática e no mais das vezes obscurantista. Mas o ecletismo é um mau antídoto contra o dogmatismo: em nome do livre-interpretar, rebaixa as descobertas teóricas revolucionárias ao mesmo plano das construções especulativas e, por força de uma ironia dialética, acaba reforçando o dogmatismo, já que dispensa os doutrinários de fundamentar suas asserções¹³. Para nós, é intelectualmente

que ela não contém trabalho e que o valor de troca em si não contém matéria em estado natural”. Mais adiante acrescenta: “Do trabalho criador de valores de uso, é inexato dizer que ele é a *única* fonte da riqueza que produz. [...] Ele é a atividade que adapta a matéria a tal ou qual fim; ele pressupõe pois necessariamente a matéria”. Citamos a partir da boa tradução francesa de Maurice Huson e Gilbert Badia, *Contribution à la critique de l'économie politique* Paris, Éditions Sociales, 1957. pp. 14-15.

¹² “Continuidade e ruptura no pensamento de Marx: do humanismo racionalista ao materialismo crítico”. In *A obra teórica de Marx. Atualidade, problemas e interpretações*. Xamã/IFCH-UNICAMP, São Paulo, 2000, pp. 23-40.

¹³ Agnes Heller, cujas idéias têm muitos pontos de contato com as de Paulo Coelho, ofereceu a seguinte definição do valor no que imagina ser o pensamento de Marx: “Que entendemos por valor? Tudo que faz parte do ser genérico do homem [...] Os componentes da essência genérica do homem são para Marx o trabalho (a objetivação), a socialização, a universalidade, a consciência e a liberdade[...]. Pode-se considerar ‘valor’ tudo o que [...] contribua para o enriquecimento daquelas componentes essenciais”. “O valor, portanto, é **uma categoria ontológico-social**; como tal, é algo objetivo”. Citado em Carlos Nelson Coutinho, *A democracia como valor universal*. São Paulo, Editora Ciências Humanas, 1980, p. 23. O “ser genérico” tem costas largas: cada qual pode lhe imputar o que quiser. Se Heller tivesse acrescentado a sua lista a fé, a esperança e a caridade, não estaria nem mais perto nem mais longe da objetividade materialista: permaneceria em sua ingênua metafísica humanista. Se tivesse incluído o “estar-aí-no-mundo”, o “ser-para-a-morte”, a angústia e outras categorias da “analítica existencial” heideggeriana, não teria deixado de ser idealista,

te inaceitável renunciar a discernir os textos que correspondem à formação do pensamento de Marx daqueles em que ele expõe, após ter “trabalhado como um louco” durante mais de duas décadas, a crítica da economia política. Por si só, esta longa e áspera trajetória desmente os que desconsideram ou subestimam a importância da ultrapassagem da antropologia essencialista juvenil.

G. Lukács e epígonos, que comungam com os demais marxistas essencialistas no culto ao jovem Marx, apegam-se à expressão “ser social” para traçar a diferença irreduzível do homem em relação à natureza, procurando fundamentar sua versão humanista do marxismo numa pleonástica “ontologia do ser social” (literalmente: teoria do ser do ser social). Substituindo por um salto especulativo o extremamente árduo e complexo esforço de reconstituição do “salto evolutivo” que permitiu a certos primatas andar na vertical, especializando as mãos e passando de coletores de frutos, raízes e carniças a caçadores e, principalmente a produtores de formas úteis, ele pretendeu discernir uma ruptura “ontológica” entre o *homo sapiens* e seus ancestrais (relegados à “pura” animalidade). Cada um é livre de se servir de Marx como quiser, mas erigir em palavra-chave de seu pensamento um conceito forjado pela filosofia idealista alemã é reduzir o texto a pretexto¹⁴.

Deixemos, pois, a tarefa de exorcizar o espectro da animalidade aos profissionais do ramo, profanos ou religiosos. Sabemos com certeza, sem recorrer a mitos de origem, revelações teológicas ou metafísicas humanistas, que, ao desenvolver exponencialmente, em algumas centenas de milhares de anos, as faculdades que lhe asseguraram crescente domínio técnico das forças naturais, o *homo*, cada vez

mas ao menos não teria sido trivial. A rigor, Heller retrocede aquém de Hegel, que compreendia a “essência genérica do homem” no processo do autodesenvolvimento do espírito e não como um atributo estático e virtualmente dado desde sempre. Discorrer no abstrato sobre os predicados do “homem” é um procedimento totalmente estranho ao método de Marx. Não só o do *Capital*: já nas *Teses sobre Feuerbach*, na VI, notadamente, rejeitando as intuições transcendentais sobre a “essência humana”, determina-lhe o sentido teoricamente objetivo (isto é, não-metafísico, não-teológico) pela expressão “conjunto das relações sociais”.

¹⁴ Não havendo idéias filosóficas inocentes, vale notar que o termo *ontologia* é um neologismo grego forjado no ambiente intelectual da chamada “segunda escolástica” (séculos XVI e XVII), provavelmente por R. Göckel ou Glauconius (1547-1628), que dele se serviu, em seu *Lexicon philosophicum* (Frankfurt, 1613), para caracterizar a “filosofia dos entes e dos transcendentais”, distinguindo-a da metafísica, cujo objeto recobria o da chamada “teologia natural”. O termo foi retomado num sentido mais amplo por J. Clauberg (1622-1665), que chamou ontologia ou ontosofia o saber geral sobre o “ens quatenus ens est” nele incluindo, portanto também o objeto da “teologia natural”. Foi, entretanto com Christian Wolff (1679-1754), discípulo de Leibniz, que o termo tornou-se palavra-chave da filosofia idealista alemã. (Apoiamo-nos, nesta nota, no verbete **Ontologie** do *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, band 6, Basel/Stuttgart, Schwabe Verlag, 1985, pp. 1190 e ss.).

mais *sapiens*, apossou-se do planeta, subordinando outras espécies a seus próprios fins (domesticação, caça, depois zoológicos, experiências médicas etc.), no mais das vezes em detrimento dos demais viventes, que se tornaram aquilo que o relato bíblico diz que sempre foram:

“E Deus criou o homem à sua imagem [...] criou (os humanos) macho e fêmea. E [...] lhes disse: ‘Sejam fecundos, multipliquem-se, encham a terra e submetam-na, e exerçam domínio sobre os peixes do mar, os pássaros do céu e todo animal que se move na terra’¹⁵.

Entretanto, diferentemente do termo *ontologia*, “avis rarissima” na obra de Marx, mesmo nos textos de juventude¹⁶, a expressão “ser social” aparece na frase final de uma decisiva (e muito citada) passagem do prefácio de *Para a crítica à economia política*:

na produção social de sua existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas de consciência social determinadas. O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina seu ser; é, ao contrário, o seu ser social que determina sua consciência¹⁷.

Contraopondo com tanta ênfase o ser à consciência, o determinante ao determinado, Marx evidentemente não pretendia inventar uma nova ontologia, mas explicitar o caráter materialista de sua análise histórico-estrutural, apontando para o complexo de questões da determinação em última instância pelo econômico e da ação recíproca entre as condições econômicas e as formas de consciência da superestrutura jurídica e política. Não se justifica, portanto, **na perspectiva da teoria marxista**, conferir ao termo “social” um sentido peculiar, que não corresponde ao que Marx lhe atribuiu ao determiná-lo por oposição à consciência, vinculando-o à “estrutura econômica da sociedade”. É verdade, entretanto, como bem assinalou Althusser, que o adjetivo *social*, na expressão “trabalho social”, forjada por seu compatriota Suret-Canale:

¹⁵ *Gênesis*, I, 27-29.

¹⁶ Os conceitos-chave dos *Manuscritos* são: *Aufheben*, *Enttäusern*, *Entfremdem*, *Wesen*.

¹⁷ Cf. *Para a crítica à economia política*, São Paulo, Abril, 1982, p. 25.

designa, nos *Manuscritos*, o efeito, o fenômeno, a manifestação (o em-si-para-si hegeliano) da *genericidade* do Homem contida no *ato originário* da exteriorização-alienação da essência do Homem, presente (*no*) trabalho do operário (o em-si hegeliano). Não há qualquer dúvida possível, quando se lêem de perto os *Manuscritos*. Tudo o que é “social” designa não a estrutura das *condições* sociais e do *processo de trabalho* ou do processo da valorização do valor, mas a exteriorização/alienação (através de todas as mediações que se queira) de uma essência originária, a do Homem.[...]. Se a expressão “trabalho social” é equívoca, é porque nela o social é apenas o *adjetivo* (nos *Manuscritos*, o Fenômeno, a exteriorização, o em-si-para-si) de um *nome* que é a sua essência interior: o *trabalho*”¹⁸.

Não há nenhum regulamento na República das Letras que proíba comprimir ou alongar o campo semântico de uma palavra, mas certas manipulações verbais, além de pleonásticas (como já notamos), obscurecem mais do que esclarecem. As palavras, com efeito, têm um significado historicamente constituído. Amputar parte de suas conotações abre caminho para toda sorte de equívocos e ambigüidades. É o que ocorre quando se restringe ao homem o termo *social*, que designa o caráter orgânico do gregarismo em determinadas espécies, nas quais é impossível, para o indivíduo ou pequeno grupo de indivíduos, sobreviver fora da coletividade. Aristóteles, que em seu belo naturalismo pagão desconhecia a obsessão, de origem judaico-cristã, de descobrir uma diferença “ontológica” entre a “*physis*” e o homem, definiu-o pela fórmula animal (literalmente *vivente*) político, *politikón zôon*, válida também, segundo ele, para as formigas, abelhas, grou, etc.: enquanto vínculo comunitário, a política é própria a muitas espécies. Ela é, entretanto mais intensa entre os humanos, por mediar-se pelo lógos (= palavra, linguagem, razão): o homem é “mais político” ou “eminentemente político”, por ser dotado de linguagem¹⁹.

¹⁸ Louis Althusser, “A querela do humanismo II”, op.cit. pp. 63-64. Cumpre assim, prossegue, “constatar que toda a crítica de Marx contra a economia política clássica consistiu em fazer implodir o conceito de *trabalho* recebido dos economistas, em suprimi-lo e em substituí-lo por conceitos novos, em que a *palavra* trabalho comparece, mas sempre em conjunto com outras palavras, que conferem ao novo conceito seu sentido distintivo, que não se pode mais confundir com o sentido equívoco do simples *conceito* de trabalho”. Louis Althusser, “A querela do humanismo II”, ib., p. 64. Modificamos a tradução destas passagens.

¹⁹ A tese de que só na pólis pode o homem atingir sua plena humanidade (=sua essência de “animal político”) vem exposta no livro I, cap. I da *Política*. A pólis é apresentada como o ponto de partida da análise e a meta de um movimento natural que começa na comunidade do macho e da fêmea e gera formas mais complexas de comunidade, até a política, dominante e englobante. Cf. *Política*, ib., 1257 a 5-7.

Contrariamente ao humanismo moderno, de origem cristã, para o qual cada indivíduo é um portador micro-cósmico da plenitude da condição e da dignidade humana, para Aristóteles só a comunidade política (*pólis*) é depositária da plena humanidade do homem. A muito mais citada do que compreendida fórmula *politikón zôon* desdobra-se na constatação de que é um vivente que tem palavra (“lógon ékon”) e por isso sua condição política vai além da expressão de dor, do grito, da expressão corporal de emoções. Fora da comunidade, o homem não tem lógos, não diz e não pensa. Aristóteles não concebe a racionalidade do homem como uma centelha do Absoluto, uma imagem de Deus, ao contrário do que sugerem as “adaptações” cristãs de seu pensamento. O batismo do aristotelismo pela filosofia cristã explica em larga medida a banalização daquela definição: traduzida por “animal social” significa animal que *vive em sociedade* e não animal que *realiza sua essência na pólis*²⁰. É verdade que a esta definição o humanismo metafísico acrescenta outra, pretensamente mais próxima da aristotélica: “animal racional”. Mas para o grande filósofo pagão, ser dotado de *lógos* não abre caminho para a peculiaríssima promoção ontológica que erigiu a razão do homem (filho ingrato de Deus) em razão de ser do Cosmos. Em sua ótica, o aperfeiçoamento do homem vai no sentido contrário ao do cristianismo: não está depositada no homem uma micro-célula divina, mas ele diviniza-se se e quando atinge a plenitude de suas virtualidades, a excelência da condição humana, pois ser divino é justamente ser excepcionalmente humano, é efetuar as melhores virtualidades da espécie. Posto que a muito poucos é dada a possibilidade deste sublime aperfeiçoamento, a desigualdade humana é inerente a sua doutrina²¹.

²⁰ A tradução latina mais adequada dos termos gregos *pólis*, *politéia*, *polítes*, é respectivamente *civitas*, *constitutio* ou *res publica*, *cives*. “Socius”, “socialis”, “societas” e derivados não apresentavam, no latim clássico, o sentido atual de suas herdeiras neolatinas. A expressão significa, em Cícero, qualquer aliança ou união; por exemplo, “judicim societatis” = o processo que um sócio move contra outro; “facere societatem” = montar um negócio. Só no século seguinte, Sêneca deixou registrado, em duas passagens de seu *Benef.* 5,11,5, o sentido que predominou na posteridade, designando coletividades em vez de associação de indivíduos ou membros de uma aliança: “Beneficium dare socialis res est” e 7,1,7 (homo) sociale animal, definição que logo seria retomada pela Patrística.

²¹ Mauro C.B.Moura aproxima a noção de “ser genérico” dos *Manuscritos* do pensamento de Tomás de Aquino, o qual “já sustentava uma concepção[...] bastante próxima à de Marx, ao caracterizar o homem como dotado de dois órgãos fundamentais, a razão e as mãos, por meio dos quais, à diferença dos outros animais, pode construir um campo instrumental de infinitas possibilidades”. *Os mercadores, o templo e a filosofia*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004, p. 102, nota 119. Se a aproximação for pertinente, ela dá a medida da distância dos *Manuscritos* relativamente à posição filosófica materialista. Resta saber se a aceitação, pelo Doutor Angélico, da doutrina aristotélica da escravidão, fundada no princípio da desigualdade humana, não contamina as “infinitas possibilidades” do campo instrumental aberto pelo *homo sapiens*, ou, na ótica tomista, para ele aberta por Deus.

O trabalho, criação de formas úteis

No 5º capítulo do livro I do *Capital*, Marx analisa o “processo de trabalho” e o “processo de valorização”, definindo aquele pela mediação, regulação e controle do metabolismo (Stoffwechsel) humano com a natureza. Trabalhando, o homem se conduz perante o substrato natural (Naturstoff) como uma força natural. Põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar através desse movimento sobre a natureza exterior a ele, e ao modificá-la, ele modifica conjuntamente sua própria natureza. Desenvolve as potências nele adormecidas e subordina o jogo de suas forças à sua própria dominação.

O homem está posto, enquanto se constitui pelo trabalho, como força natural. Mas ao moldar e transformar a natureza externa, ele transforma ao mesmo tempo sua própria natureza. Resta determinar o significado (ontológico, diriam alguns) desta transformação em que o trabalhador ainda não humano, ao apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a conservação de sua própria vida, autoproduz uma natureza própria que já não é mais a própria natureza. A questão não escapou a Marx, que esclarece:

Não se trata aqui das primeiras formas instintivas, animais, de trabalho. O estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho deixou para o fundo dos tempos primitivos o estado em que o trabalho humano **ainda não se tinha desfeito** (ênfase nossa, JQM) de sua primeira forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera”²².

²² *O capital*, volume I, livro I, seção III, capítulo 5, p.149. Merece ser assinalado que na edição inglesa do primeiro volume do *Capital*, traduzida por Samuel Moore e Edward Aveling e preparada sob supervisão, com revisão e um prefácio de Engels datado de 5 de novembro de 1886 (Londres, Lawrence and Wishart, 1887; foi reimpressa na URSS, a partir de 1954), a última frase, bem como a seqüência imediata do texto, substituem por noções filosóficas a sinédoque *cabeça* e a metáfora *construção*: o arquiteto ergue sua *estrutura* na *imaginação* antes de erigi-la na *realidade*: “raises his structure in imagination before he erects it in reality” (op. cit., p.174). Pensamos haver um ganho notável nesta tradução. O leitor atento reconhecerá, com efeito, essa mesma idéia de estrutura formada na imaginação no que chamamos esquema funcional, esquema abstrato da forma útil etc. Não poderia deixar escapar o ensejo de registrar que me dei conta da importância decisiva desta passagem durante longa, mas amigável polêmica com José Chasin, cuja morte prematura impediu-nos de continuar esse debate.

O evidente intuito desta análise é caracterizar o trabalho produtivo tal como o desenvolveu o *homo sapiens*, excluindo de seu foco teórico, mas **assinalando-a enquanto questão**, a passagem das “primeiras formas instintivas, animais, de trabalho” à forma propriamente humana. Pressupor o homem é um procedimento inteiramente válido na crítica da economia política, como também é, para o biólogo, pressupor a vida. A crítica da economia política em nada é afetada por partir do *homo sapiens* já constituído. A questão de saber se há ou não uma essência universal do homem não afeta a dedução das formas do valor a partir da relação simples de troca ($xMa = yMb$). Mas afeta muito o modo de encarar a hominização do macaco (notável expressão de Engels, que comentaremos adiante), a “racionalidade” da história, a “necessidade” da revolução social contra o capital, a “emancipação” do homem, sua “essência comunitária” etc. Afeta muito, portanto o materialismo histórico.

A biologia científica se distingue das velhas metafísicas do princípio vital por considerar as formas orgânicas produtos da evolução natural, cuja funcionalidade interna é o resultado aleatório de uma adaptação àquilo que hoje chamamos “ecossistema” e não a objetivação de essências eternas, criadas por Deus “ex nihilo” e salvas da extinção aquática pela arca de Noé²³. Assim como Darwin desvendou a lógica da evolução das espécies bem antes de Mendel desvendar as leis da hereditariedade e da bioquímica descobrir o ADN²⁴, Marx deslindou a lógica objetiva do capital, deixando em aberto a questão da passagem das formas pré-humanas à forma humana de apropriação das riquezas naturais e, portanto o esclarecimento do processo que conduziu o homínídeo a produzir seus meios de existência material por uma forma exclusivamente humana de trabalho. Evidentemente, nem por isso a biologia deixa de se interessar pela origem da vida e o materialismo histórico, pela do trabalho.

²³ Curiosamente, os capítulos do *Gênesis* que tratam do dilúvio (VI-VIII) nada falam dos peixes, sem dúvida porque feriria ainda mais o bom senso sustentar que também eles estavam ameaçados de morrer afogados. Não consta pois que Noé, segundo a mesma fonte então com seiscentos anos de idade, tenha tido de construir aquários em sua arca. No capítulo IX, entretanto, que narra o que teria ocorrido entre o fim do dilúvio e o advento de Abraão, Jeová confere a Noé o usufruto de todos os viventes do planeta, inclusive os “peixes do mar”.

²⁴ Não há de configurar excesso de zelo patriótico escrever ADN, para designar o ácido desoxirribonucléico e não DNA, como escrevem os estadunidenses e agregados. Os portugueses, que defendem melhor do que nós o próprio idioma, escrevem SIDA e não AIDS para designar a doença transmitida pelo vírus HIV. (Por coerência, também deveríamos dizer VADI [Vírus de Alta Deficiência Imunológica] em vez de HIV, mas preferimos manter esta sigla, que tem curso universal.)

Marx não se limitou, entretanto, a declarar no *Capital* que seu ponto de partida é o trabalho *humano* e que, portanto a hominização (= o processo em que primatas se tornaram homens) está *pressuposta*. Assinala a técnica embrionária de outros viventes, notando porém que “o emprego e a criação dos meios de trabalho, embora se encontrem em germe em algumas espécies animais, caracterizam o processo de trabalho especificamente humano”, que ultrapassa a “primeira forma instintiva” de trabalho²⁵. O que distingue o tecelão da aranha e o pior arquiteto da melhor abelha é que eles constroem o tecido e o edifício na cabeça, antes de produzi-los. Mas então em que estaria superada a velha metafísica que distinguia o homem dos demais animais pela consciência e pela razão? Contentar-se com a resposta habitual, a saber, que o homem se autoproduz pelo trabalho seria cometer a já assinalada petição de princípio: o trabalho produz o homem quando e porque ele começa a trabalhar de forma exclusivamente humana, isto é, consciente. No mínimo, seria preciso saber se a mão não foi tão importante quanto o cérebro para o salto evolutivo do *homo sapiens*, sem esquecer que, sem a postura ereta²⁶, que liberou as mãos, nem elas, nem o cérebro, teriam adquirido a prodigiosa versatilidade que levou à invenção da técnica e da linguagem articulada.

O desenvolvimento dessa questão não cabia, evidentemente, na estrutura do *Capital*: Marx sugere a pista antiessencialista, ao referir-se à ultrapassagem da “primeira forma instintiva” de trabalho, mas não a desenvolve, porque não era esse seu tema. É de Friederich Engels, apoiado em sua notável cultura científica, o grande mérito de ter examinado, em um dos mais notáveis tópicos da *Dialética da Natureza*, “o trabalho como fator da hominização do macaco”²⁷, a determinação recíproca do trabalho e da hominização, até então não estudada. Consideremos, para

²⁵ *O capital*, ib., p.151.

²⁶ Tran-Duc-Thao, cuja notável contribuição referiremos mais adiante, considera “essencial notar que a mudança fundamental não consiste aqui na aquisição da bipedia em geral mas *da bipedia enquanto ela libera a mão*. Tanto assim que os gibões andam muito bem sobre os dois pés, mas são obrigados a estender os braços para manter o equilíbrio: não há, pois liberação da mão”. Tran-Duc-Thao, *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Paris, Éditions sociales, 1973, p. 68, nota 2.

²⁷ *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, versão em espanhol, Moscou, Editorial Progreso, 1966, pp. 6-7. O título original do tópico, “Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affes”, é em geral mal traduzido por “o papel do trabalho na transformação (ou transição) do macaco em (para o) homem”. Literalmente, significa: “a participação do trabalho no tornar-se homem do macaco”. Nossa tradução tenta expressar esse sentido num português mais palatável. Escrito em 1876, publicado “post mortem” em 1896, em *Die Neue Zeit* este texto notável e precursor é sintomaticamente pouco citado pelas tendências humanístico-essencialistas do marxismo. Foi mais tarde incorporado à *Dialética da Natureza*.

permanecer na ordem animal a que pertencemos, dois primatas, um macaco e um *homo sapiens*. Por que o macaco, quando colhe um fruto, não trabalha, mas o *homo sapiens* trabalha? Seria porque o fruto, no alto da árvore, refletiu-se em sua percepção visual? Não, porque os macacos, salvo acidente individual, tampouco são cegos. Se a “idéia” de apanhar o fruto, que surgiu no cérebro do *homo sapiens*, não tivesse surgido no cérebro do macaco, ele teria permanecido tranqüilo em seu galho. Se não falta aos demais primatas a capacidade de antecipar no cérebro a colheita do fruto para satisfazer sua carência alimentar, em que dela se distingue a antecipação do processo de trabalho no cérebro do *homo sapiens*?

Do instrumento à ferramenta

Todo instrumento *serve para*, mas a ferramenta, instrumento autonomizado em relação à situação biológica concreta, é produzida para satisfazer os fins do produtor. Nem a capacidade de criar formas, nem os “saltos evolutivos” que a condicionaram, corresponderam a nenhuma necessidade ontológica. Todos eles, notadamente a postura ereta, inflexão decisiva que permitiu a liberação da mão, são resultados contingentes de um processo de longa duração, que se conta em milhões de anos. Estas mudanças prolongam outras, muito mais arcaicas, que se confundem com a própria história da vida. Em escala de centenas de milhões de anos, é possível discernir uma linha geral de evolução “dos grupos zoológicos que seguiram a mesma deriva que o homem”, passando por sucessivas “liberações”, das quais “as duas principais são as da cabeça nos répteis [...] da era primária e a da mão nos australantrópios dos últimos clarões de era terciária”²⁸. O criacionismo tem de fazer apelo aos mais obtusos sofismas teológicos para sustentar que, embora a cabeça, sede do cérebro, remonte à era primária e a mão ao final da terciária, uma foi feita por Deus em vista da outra.

No mesmo tempo pré-histórico em que começou a comunicar-se por palavras, o *hominídeo* (provavelmente o *homo habilis*) deixou de recorrer apenas àquele pau ou pedra ali para atingir ou retalhar aquela caça acolá, passando a elaborar gama crescente de instrumentos de trabalho. O desenvolvimento complementar e exponencial da destreza manual e da capacidade cerebral foi o eixo de um longo complexo de mudanças cumulativas percorridas pelo ramo de antropóides que precedeu o *homo sapiens*. Em incontáveis ocasiões relampejaram, no cérebro do hominídeo, as funções “raspar”, “cortar”, “furar”, “esmagar”, “lançar”, “moer”, “polir” etc., sem, no entanto, serem reforçadas o bastante para se tornarem hábito de produzir ferramentas discernindo mentalmente a forma útil. Algumas, talvez

²⁸ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 167. O neologismo “australantrópios” corresponde a “Australanthropes” do original francês.

várias espécies de homínídeos se extinguíram quando ainda balbuciavam e mal começavam a imprimir modificações funcionais nos instrumentos naturais.

Ao muito pouco conhecido entre nós (mas imprescindível) filósofo marxista Tran-Duc-Thao, devemos a mais avançada reconstituição hipotética da evolução dos antropóides aos pré-homínídeos e destes ao *homo habilis*, através notadamente da sinergia entre mão e cérebro, trabalho e comunicação verbal²⁹. A destreza das mãos do *homo sapiens*, assim como o exponencial desenvolvimento de sua capacidade cerebral resultam de respostas adaptativas bem sucedidas, mas sempre aleatórias (salvo a introduzir o dedo de Deus na seleção natural) aos impasses da evolução. Permitiram, notadamente, o salto evolutivo decisivo que consistiu em passar da utilização de instrumentos *stricto sensu* (objetos naturais utilizados como meios para obter um bem de consumo) à produção de *ferramentas*, isto é, de meios de produção produzidos pelo trabalho, nos quais se concretizou a capacidade propriamente humana de impor formas úteis aos objetos naturais. Ela só se concretizou quando o homínídeo, ultrapassando a atitude aquisitiva própria ao aqui e o agora (condicionada pelo reflexo sensório-motor no contexto biológico imediato), tornou-se capaz de elaborar a imagem abstrata da forma instrumental.

Não somente os marxólogos essencialistas, mas também arqueólogos e historiadores da técnica que desconhecem a obra de Marx, deixam em segundo plano, quando não a desconsideram, a passagem do estágio inicial da utilização de instrumentos, em que a mão predomina sobre o cérebro, para aquele em que o homem começou a produzir ferramentas, em que, portanto o cérebro passou a comandar a mão. Esta e aquele reforçam-se reciprocamente: na totalidade articulada do organismo, nenhuma parte precede outra. Na medida, entretanto, em que a evolução desestrutura e reestrutura o equilíbrio orgânico, altera-se a correlação dinâmica entre os diferentes órgãos. O pitecantropo utilizava somente instrumentos em estado bruto; o *homo* enquanto apenas lascava toscamente as pedras, produzia instrumentos sem lhes dominar a forma. Em ambos, a mão era um fator mais dinâmico do que o cérebro.

Tomar a inteligência por uma faculdade universal e substancialmente idêntica a si mesma, da qual participariam, em graus diversos, as espécies dotadas de maior capacidade cerebral, faz perder de vista o essencial, o *processo* da hominização. Assim, lemos na introdução de uma obra coletiva sobre a história da técnica que é “bastante paradoxal ver a mão preceder o cérebro; não o é menos ver o instrumento preceder de algum modo a inteligência³⁰. A ressalva “de algum modo” (“en

²⁹ Sua obra maior está referida acima, na nota 26.

³⁰ *Histoire Générale des Techniques. Vol. I, Les origines de la civilisation technique*, Paris, P.U.F., 1962, p. 6.

quelque sorte”) é uma forma de sugerir sem afirmar. No caso, confunde mais do que esclarece. Afinal, é preciso algum tipo de inteligência para se servir de instrumentos, mesmo em estado bruto. Podemos transpor aqui a mesma pergunta que fizemos a propósito da coleta de frutos no topo das árvores. Por que o gorila ou chimpanzé, quando perfuram um formigueiro com um bastão, não trabalham, mas o *homo sapiens* trabalha? Por que relegar à etologia animal o estudo dos precários instrumentos que os antropóides manejam? Muito mais conforme à objetividade científica é admitir, com um dos maiores antropólogos franceses do século XX, que

o reconhecimento dos primeiros produtos da indústria humana não é cômodo [...]. Se é fácil reconhecer ferramentas a partir do momento em que manipulações complementares lhes conferem uma forma constante, é difícil pronunciar-se a respeito de pedras lascadas que seriam meros fragmentos brutos. As rochas clássicas, como o sílex e os quartzitos, submetidas a um choque violento, liberam estilhaços que apresentam no plano em que se estilhaçaram uma superfície conchóide, o bulbo de percussão. O choque, para determinar os estilhaços, deve ser aplicado numa direção e com uma força que, na maior parte das vezes, pressupõem uma intervenção consciente. Mas em bilhões de choques provocados pela ressaca nos seixos ou pela queda de uma cascata, o acaso determina um certo número de lascas de aparência humana³¹.

Se o instrumento foi utilizado tal qual se encontrava imediatamente na natureza (pau, pedra, osso etc.), ele não traz inscrito em sua materialidade o traço humano. No caso-limite de uma pedra apenas toscamente lascada, o traço identificador do caráter cultural do objeto permanece incerto. Só o contexto (o sítio arqueológico) em que foi encontrado permite decidir se sua forma útil resulta da percussão e da raspagem ou se é mero fruto do acaso. A pedra só passou a receber “manipulações complementares” que lhe conferiram “uma forma constante”, só passou a ser polida, quando o cérebro do homínídeo, começando a discernir a forma útil, assumiu o comando da atividade produtiva. Só então os traços da intervenção humana (do “espírito”, diriam os idealistas) ficaram gravados em sua materialidade, caracterizando-lhe o caráter cultural.

Na marxologia acadêmica, em que, não por acaso, predominam as interpretações racionalistas e essencialistas, é geral a tendência a passar por cima da diferença decisiva entre a mera **utilização de instrumentos** e a **produção de ferramentas**. Nesta tendência se inscreve *Trabalho e reflexão* de J.A. Giannotti, ambiciosa

³¹ André Leroi-Gourhan, op. cit., p. 130.

tentativa de deslindar a conexão das duas palavras-chave do título, esboçando “uma dialética dos fenômenos sociais que se mostra, ao mesmo tempo, uma ontologia social”³². Aqui interessa-nos tão somente sua análise do 5º capítulo do livro I do *Capital*³³. Ela começa atribuindo a Marx a tese de que “o trabalho considerado independentemente de toda forma social determinada é uma abstração; ele só se efetiva ao ser inscrito num modo de produção determinado”³⁴. Marx, entretanto, não diz isso, e sim o seguinte: “A produção de valores de uso ou bens não afeta sua (do trabalho) natureza geral por se executar para o capitalista e sob seu controle. *Por isso* (daher; nós grifamos, JQM) o processo de trabalho deve ser antes de mais nada (zunächst) considerado independentemente de cada forma social determinada”³⁵. É só Giannotti que fala aqui em “abstração”. Marx, ao contrário, está enfatizando que a produção de valores de uso integra a “natureza geral” (allgemeine Natur) do processo de trabalho³⁶. Em todos os modos de produção, o que não

³² J.A. Gianotti, *Trabalho e reflexão*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 9. Ao menos evitou a pleonástica “ontologia do ser” social.

³³ Já comentamos o livro na resenha “Trabalho e reflexão de J.A. Gianotti”, in *Filosofia Política*, LPM Editores, Porto Alegre, volume 1, 1984, p. 143-154.

³⁴ Gianotti, *ib.*, p. 85.

³⁵ *O capital*, *ib.*, p. 149.

³⁶ Gianotti, de resto, abusa do direito de modificar sem aviso prévio o sentido deste termo. Marx fala em “abstração” no sentido lógico, teórico. Diz, por exemplo: “o processo de trabalho como até agora o apresentamos em seus elementos simples e abstratos” (*O capital*, *ib.*, p. 153). É que separou analiticamente, na exposição, meio, objeto e processo de trabalho. Mas acrescenta logo em seguida que esse processo “é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre o homem e a natureza, condição natural perene da vida humana e, **portanto, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais**” (nós grifamos, JQM). Mauro Moura vinculou muito pertinentemente, em interpretação convergente com a nossa, o caráter historicamente transitório da sociedade burguesa (subordinação da produção de valor de uso à produção de valor de troca) ao caráter perene do trabalho enquanto dispêndio de energia para satisfazer a necessidades humanas: “A perspectiva que permite a Marx questionar e problematizar, demonstrando a transitoriedade da sociedade burguesa e sua modalidade peculiar de *riqueza*, é, precisamente, sua referência ao processo de trabalho como produtor de valores de uso”. *Os mercados, o templo e a filosofia*, *op.cit.*, p. 150. Vê-se portanto que a redução do trabalho considerado em sua universalidade a mera abstração não é ideologicamente inocente. Ela oculta a efetividade da contradição entre valor e valor de uso na produção capitalista. No mesmo contexto de *Trabalho e reflexão*, descrevendo a separação que o produtor de ferramentas opera, no objeto de trabalho, entre o que é funcional e o que não o é, Giannotti declara que “ocorre então na coisa um verdadeiro processo de abstração” (p. 87). Seria apenas uma infelicidade de expressão situar a abstra-

tem valor de uso é literalmente inútil. Em todos, o trabalho é a solução evolutiva que uma certa linhagem de antropóides encontrou para a apropriação das riquezas naturais, após ter ultrapassado sua “primeira forma instintiva”. Em boa lógica, Giannotti teria de concluir que o trabalho dos australopitecos era mera abstração, já que, não estando “inscrito num modo de produção determinado”, não teria como se efetivar. Ou deveríamos atribuir aos gorilas um modo de produção comunista primitivo de coleta de frutos e insetos?

Um equívoco tão patente num estudo minucioso como *Trabalho e reflexão* merece um comentário. Embora procure se distanciar do essencialismo trabalhista, a ontologia transcendental de Giannotti também corta a conexão do trabalho com sua base biológico-evolutiva, também supõe implicitamente que o tornar-se homem (a antropogênese, isto é, a passagem do primata ao *homo sapiens*) seja irrelevante para compreender o homem. Explica-se assim que use ambigualmente o termo “instrumento”, para designar tanto a utilização de pedras e outros materiais em estado bruto afim de prolongar, ampliar ou reforçar a eficiência dos órgãos corporais (recurso do qual se pode servir qualquer australopiteco que se preze) quanto a produção de ferramentas, que pressupõe a representação abstrata da função no cérebro do produtor³⁷. Impossível, com efeito, permanecer no terreno da dialética materialista, se o resultado (o processo de trabalho especificamente humano) é separado do processo que o constituiu (a hominização).

ção “na coisa”? (Em vez de escrever que ela *sofre* separações que correspondem ao esquema da forma útil presente no cérebro do trabalhador). Não parece, porque declara peremptoriamente mais adiante que “não existe, porém coisa em si, cada objeto se resume no conjunto de suas aparências, no conjunto de suas posições”. (ib., p. 90). Em 1943, Sartre já tinha aberto seu *L'être et le néant* declarando que “o pensamento moderno realizou um progresso considerável ao reduzir o existente à série das aparições que o manifestam”. J.P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 11. Identificar “aparições” e “posições” é reduzir estas àquelas, portanto assumir o ponto de vista das filosofias da consciência, isto é do idealismo subjetivo.

³⁷ Ele se serve eventualmente da palavra “ferramenta” (cf. ib., p. 90), mas num contexto em que poderia indiferentemente escrever “instrumento”. Sem dúvida, numa de suas melhores análises, ele reconstituiu, com precisão e concretude, a produção de ferramentas: “Para percudir, não importa o pedregulho como um todo, mas apenas sua resistência e as condições de sua manipulação; para levantar, a barra não se dá como galho de árvore de uma espécie determinada, mas unicamente como braço indeformável que pode imiscuir-se nos interstícios das coisas e [...] faça mover o complexo de forças no sentido previsto. O instrumento é assim apropriado pelo trabalhador que transforma a coisa encontrada na natureza no prolongamento de seu próprio corpo.” (pp. 87-88). Mas, não levando em conta que as ferramentas resultam de uma longa evolução a partir da *mera utilização* de instrumentos, imputa ao instrumento em geral aquilo que depende do descobrimento da *forma* útil.

Este desinteresse ontológico pelo processo paleontológico concreto que conduziu do não-homem ao homem (do usuário de instrumentos em estado bruto ao produtor de formas úteis) permite-lhe inferir, interpretando demasiado literalmente uma citação feita por Marx, em nota, da *Enciclopédia* de Hegel, que no texto daquele, “o trabalho ocupa o lugar da razão, reatando com a tradição hegeliana da *Realphilosophie*. O trabalho é poderoso na medida de seu ardil”³⁸. Arrancada de seu contexto, esta frase torna-se uma generalidade vazia. Qualquer que seja o conceito de razão que adotarmos, ela supõe capacidade de abstração. A *razão* é ardilosa, mas o ardil, longe de ser seu monopólio (a ele recorrem caçadores e caçados de múltiplas espécies irracionais na luta pela sobrevivência) só se torna racional quando o *homo sapiens* elabora mentalmente o esquema das táticas de caça que aplicará no terreno e das armas que construirá para abater a caça. Se o trabalho ocupasse, no pensamento marxista, o *lugar* da razão hegeliana, ele conteria em si mesmo o princípio de suas próprias determinações, portanto dos momentos de seu desenvolvimento: a transformação do primata, que apenas utiliza instrumentos, em *homo sapiens*, produtor de ferramentas, não passaria, nesta ótica, da atualização de uma faculdade intrínseca, análoga à que conduz a borboleta do estado larvar para o estado adulto: ambas cumpririam sua ontogênese, a larva ao se transformar em borboleta, o homem ao impor a razão à natureza. Mas isto não explica nem como surgiram as borboletas, nem os homens, portanto não ultrapassa, na prática, o criacionismo. Assimilar o conceito de trabalho no *Capital* a uma figura do Espírito Absoluto hegeliano, separando artificialmente a razão do ardil que lhe deu origem, é operar uma reinversão idealista da crítica materialista à filosofia hegeliana. Mais conseqüente em suas comparações, Marx remete (não em nota, mas no corpo do texto) à já referida fórmula de Benjamin Franklin (“tool making animal”)³⁹, que caracteriza com precisão o traço diferencial do trabalho humano.

A idade do homem

A imagem do “salto” é freqüentemente empregada para confortar a sofreguidão racionalista de afastar o *homo sapiens* da mera natureza, conferindo-lhe desde logo os atributos essenciais de sua humanidade. A fórmula de Althusser que colocamos em epígrafe rejeita ironicamente as “biografias” do gênero humano. A idade do homem não tem nenhuma importância. Ele é muito velho se considerarmos a

³⁸ *ib.*, p. 87. Hegel, no texto citado por Marx diz que “a razão é tão ardilosa como poderosa”. Cf. *O Capital*, volume I, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 150, nota 2. Será preciso lembrar que Marx cita abundantemente os economistas burgueses, sem que isso implique minimamente em aceitar suas idéias e teses? Frequentemente, a citação tem caráter abertamente crítico; às vezes, como no caso, ilustra metaforicamente um argumento.

³⁹ Cf. acima a nota 9.

longa duração e a complexidade do processo de hominização. Seus mais remotos ancestrais até agora identificados, os ramapitecos, viveram de 14 a 12 milhões de anos atrás; as várias espécies de australopitecos, de 5 a 1 milhões de anos; o *homo habilis* (que já era *erectus*)⁴⁰, de 2 a 1 milhão; o *erectus* de 1,5 milhão a 300.000 anos, o *homo sapiens*, descendente do *erectus*, durante as mais recentes centenas de milhares de anos e a espécie biológica a que pertencemos, o *homo sapiens sapiens*, surgiu há cerca de 40.000 anos. Ele é muito jovem se compararmos esta longa duração ao ritmo acelerado de seu desenvolvimento quando começou a trabalhar numa forma que lhe pertence exclusivamente. É mínima, com efeito, a diferença de tempo entre o início da domesticação e o da agricultura⁴¹, marcos iniciais do que chamamos *cultura*⁴². Mas a identificação idealista da cultura ao “espírito” estimula as mais diversas especulações sobre a idade mental do homem (ele estaria hoje “maduro” ou mesmo teria chegado ao “fim da História”).

Trabalhar é trans-formar. Nos primórdios, nossos ancestrais apenas arranhavam a superfície do planeta. A luta que travavam pela autoconservação pouco ou nada se diferenciava das atividades aquisitivas comuns aos antropóides: coletavam frutos, raízes, insetos e carniça de animais maiores, já que, a pauladas e pedradas, só conseguiam matar pequenos animais. O crescente domínio do *homo sapiens* sobre as forças naturais, ampliando e aprofundando o alcance do ato de trans-formar, modificou suas condições objetivas de existência. Foi muito provavelmente na caça que se configurou, antes da domesticação e da agricultura, a primeira forma constante de trabalho cooperativo. Ela pressupõe não somente a capacidade de produzir formas úteis (transformação da pedra em machado ou faca, do pedaço de pau em porrete,

⁴⁰ Ele não somente andava ereto, mas também já tinha liberado e portanto especializado a mão, o que não ocorre com outros primatas capazes de caminhar sobre as pernas. A impropriedade da classificação reflete as oscilações terminológicas do desenvolvimento da arqueologia.

⁴¹ De resto, no outro ponto do planeta onde se iniciou autonomamente a domesticação e a agricultura, a saber, o México e a zona andina da América do Sul, a ordem de descoberta foi inversa: a cultura da abóbora remonta a -6.900, a do milho, feijão e de outros legumes a -4.800, enquanto a domesticação do lhama se situa em torno de -4.300.

⁴² A proximidade entre *cultura* e *agricultura* não é apenas verbal. Consultando os catálogos temáticos da Biblioteca Nacional da França em Paris constatamos, por exemplo, que, no período 1894-1925, a esmagadora maioria dos títulos classificados na rubrica *cultura* eram relativos à *agricultura*, alguns outros à cultura física ou à cultura moral no sentido pedagógico, mas pouquíssimos à *cultura* no sentido filosófico, histórico ou antropológico hoje predominante, por exemplo à *cultura francesa*, *antiga*, etc. A despeito desta longa tradição que assume a proximidade conceitual entre os dois termos, é nítido o predomínio da noção idealista da cultura, que a identifica ao “espírito do povo” e ao “espírito do tempo” (quando não às “elites”, como se diz à direita) opondo-a metafisicamente às condições materiais objetivas.

tacape, dardo ou flecha etc.), mas também a de conceber táticas adequadas à captura de diferentes espécies de animais (inclusive outros humanos), que passaram, desde então, a proporcionar parte substancial da dieta alimentar da horda primitiva.

Foram duráveis e decisivas para o destino dos hominídeos as conseqüências do *fato* de que a caça tenha constituído a primeira das artes. Muito esquematicamente: ela (1) acelerou-lhes o desenvolvimento da capacidade cerebral ao tornar a comunicação (por gestos indicativos, gritos e mais tarde pela linguagem articulada) uma questão de vida e morte; (2) conferiu vantagem comparativa aos grupos que empregavam com mais destreza a violência armada e organizada (matar animais e matar outros homens, caçar e guerrear são duas modalidades desta arte primordial); e (3) abriu caminho ao emprego da força para a instauração das primeiras formas de dominação do homem pelo homem: quando a modificação do meio natural pelo trabalho estabilizou a base econômica das comunidades humanas, conduziu à dissolução da comunidade originária, ao surgimento do Estado e à conseqüente divisão da sociedade em classes⁴³.

A ruptura radical da unidade social própria ao comunismo primitivo (que só não ocorreu entre os aborígenes isolados das grandes correntes da história) moldou as condições objetivas do desenvolvimento da espécie humana. Se interpretássemos esta fratura em termos de momento necessário do autodesenvolvimento de uma essência (a “sociabilidade humana”), veríamos na unidade originária a epifania da “essência genérica” do homem, que permaneceria inscrita na antítese (cisão constitutiva da sociedade de classes), à espera da síntese (unidade superior que, suprimindo a separação entre o trabalho e o capital, incorporaria os progressos do desenvolvimento histórico na essência genérica da humanidade redimida). O feliz fim da História estaria assim garantido pela tríade dialética. Esta perspectiva edifica e exalta. Infelizmente, o surgimento do “homem novo” anunciado pelo movimento socialista internacional, notadamente o comunista, mostrou-se muito mais distante e problemático do que esperavam seus militantes.

A expressão “essência genérica” (cujo fundo idealista já salientamos suficientemente) apresenta, entretanto, um sentido concreto: a capacidade de produzir formas úteis. Mas esta capacidade, que desenvolveu exponencialmente, ao longo de alguns milênios, as forças produtivas do trabalho, mostrou-se uma faca de dois gumes. A utilidade de alguns dos produtos da arte e engenho humanos, por exem-

⁴³ É corrente e consagrada na antropologia anglo-estadunidense o emprego da fórmula “*hunting-collecting*” para designar o estágio inicial da atividade produtiva dos hominídeos. Ela apresenta o grave defeito de fundir numa única totalidade duas formas econômicas radicalmente distintas: a coleta (que pode ser efetuada pelos meros órgãos corporais ou por instrumentos em estado bruto) e a caça (que supõe ferramentas e cooperação em escala relativamente ampla).

plo, a dos artefatos nucleares para a máquina de guerra do imperialismo estadunidense, obedece a fins radicalmente *desumanos*, que apontam para a perspectiva da destruição radical das próprias condições de vida no planeta.

Na luta para reverter este desalentado cenário, a retórica humanista não é de muita valia. Vale pela afirmação, que atravessou os séculos, da capacidade do homem de forjar seu próprio destino. Não podemos, porém fugir da constatação de que as esperanças não concretizadas acabam se dissolvendo em vãs quimeras, que servem apenas de ópio intelectual a pequenos círculos de iluminados. Assim ocorre com as interpretações românticas e espontaneístas da missão emancipadora da humanidade atribuída pelo marxismo à classe operária. Ela exaltou energias, inspirou abnegação em grau heróico, mobilizou, canalizou e condensou a vontade de transformar o mundo, pondo fim à miséria do capitalismo. Mas transfigurada em messianismo proletário, ela semeou ilusões funestas e disseminou a paranóia da traição: partindo da crença de que o proletariado é sempre revolucionário, os messiânicos (que nunca levaram adiante nenhuma revolução social) só podem explicar o esmagamento ou os desvios das revoluções populares, operárias e camponesas, acusando os burocratas e os “stalinistas” de as terem apunhalado.

A derrota e o desmantelamento da União Soviética deram novo alento aos valores mercadológicos burgueses, em versão liberal-imperialista, estimulando, ademais, no vazio moral deixado pelas esperanças afogadas no “lago gelado do cálculo egoísta”, a reativação da função consoladora da fé: não podendo mudar o mundo, imensas multidões de ovelhas do Senhor fazem fila para garantir lugar no outro mundo. (Sem muita pressa, é verdade: afinal, mesmo o papa João Paulo II, que deveria por dever de ofício confiar irrestritamente na Divina Providência e arder de desejo de ganhar a beatitude eterna, não dispensava, em suas viagens de propaganda, um sólido esquema de segurança. Talvez porque mais valha um mundo na mão do que dois voando).

Vale, enfim, dissipar uma confusão freqüente sobre a relação do marxismo com o humanismo. O legado teórico de Marx, Engels, Lênin e de tantos outros que lhes seguiram os passos fundamenta o projeto político de emancipação universal do homem, mas distingue-se radicalmente das filosofias utópicas da história por pretender baseá-lo na lógica objetiva das relações sociais. Por isso, é incontornável a questão da verdade de seus fundamentos. Seu programa histórico (ou máximo) é a reconciliação da humanidade consigo mesma, uma vez ultrapassada a lógica da valorização do capital e suprimida exploração do trabalho pelo capital e, com ela, os meios estatais de dominação e de opressão, notadamente os de destruição maciça. Podemos considerar este programa um humanismo, sempre que estivermos seguros de que não perdemos em compreensão o que ganhamos em extensão, mas, na trilha daqueles gigantes do conhecimento e do combate revolucionário, consideramos mais adequado chamá-lo comunismo.

MORAES, João Quartim de. O humanismo e o homo sapiens. Crítica Marxista, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.21, 2005, p.28-51.

RESUMO: O presente estudo vincula a crítica do humanismo metafísico (todo aquele que se baseia em alguma doutrina sobre a essência humana) à análise da transição do primata ao *homo sapiens*, apoiando-se na tese sinteticamente exposta por Marx no *Capital* de que o trabalho assumiu as características "em que ele pertence exclusivamente ao homem" quando este, tendo logrado discernir e abstrair a forma útil dos materiais naturais de que até então se apropriava em estado bruto, tornou-se apto a **produzir** seus meios de existência em conformidade com o esquema funcional que fixara no cérebro. Trabalhando, os hominídeos desenvolveram exponencialmente as potencialidades inscritas em seu código genético, notadamente pelo reforço sinérgico da capacidade cerebral e da destreza manual.

Palavras-chave: Materialismo; Cérebro; Mão; Ferramenta.

Humanism and the homo sapiens

ABSTRACT: The present study links the critique of metaphysical humanism (every one that bases itself on any doctrine of the human essence) to the analysis of the transition of the primate to **homo sapiens**. To this end, it starts with the thesis, synthetically exposed by Marx in *The Capital*, according to which labor has assumed the characteristics "in which it belongs exclusively to man", when this one, having achieved to discern and abstract the useful form of natural materials, so far appropriated in rough state, have become apt to **produce** his means of existence in conformity with the functional scheme he has fixed in his brain. Working, the hominids have developed exponentially the potentialities inscribed in his genetic code, notably by the synergetic strengthening of cerebral capacity and manual expertise.

Keywords: Materialism; Brain; Hand; Tool.