

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DISSERTAÇÃO

A PRÁXIS EM ARISTÓTELES E EM MARX

Josimar Novaes Damasceno Júnior

2023



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A PRÁXIS EM ARISTÓTELES E EM MARX

Josimar Novaes Damasceno Júnior

Sob a Orientação do Professor Dr.

Mário Motta Maximo

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como requisito para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

Seropédica, RJ
Agosto de 2023

D155p Damasceno Júnior, Josimar Novaes , 1995-
A práxis em Aristóteles e em Marx / Josimar Novaes
Damasceno Júnior. - Natividade, 2023.
55 f.

Orientador: Mário Motta de Almeida Maximo.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2023.

1. Aristóteles . 2. Karl Marx. 3. Práxis. I.
Maximo, Mário Motta de Almeida , 1986-, orient. II
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Josimar Novaes Damasceno Júnior

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito para obtenção do título de **Mestre em Filosofia**.

APROVADO EM 01/08/2023

Prof. Dr. Mário Motta Maximo. UFRRJ
(Orientador)

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes. UFRRJ

Prof. Dr. Wellington Trotta. UNIOESTE



Emitido em 01/08/2023

ATA Nº 2824/2023 - PPGFIL (12.28.01.00.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 02/08/2023 13:43)

FRANCISCO JOSE DIAS DE MORAES

COORDENADOR CURS/POS-GRADUACAO

PPGFIL (12.28.01.00.00.00.92)

Matricula: ###469#4

(Assinado digitalmente em 02/08/2023 15:50)

MARIO MOTTA DE ALMEIDA MAXIMO

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptCE/IM (12.28.01.00.00.84)

Matricula: ###949#3

(Assinado digitalmente em 02/08/2023 23:58)

WELLINGTON TROTTA

ASSINANTE EXTERNO

CPF: ###.###.897-##

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: **2824**, ano: **2023**, tipo: **ATA**, data de emissão: **02/08/2023** e o código de verificação: **e741f75c23**

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos a todos que tornaram possível a realização desta dissertação.

Primeiramente, agradeço a minha mãe, Lúbia Badaró, que sempre foi meu principal exemplo de vida e acadêmico. Sua dedicação, esforço e amor incondicional foram fundamentais para que eu pudesse chegar até aqui. Ela sempre foi minha base e minha apoiadora de todos os tempos e, sem seu apoio e incentivo, certamente eu não teria alcançado este resultado.

Também gostaria de agradecer ao meu professor orientador Mário Motta Maximo, que me ajudou no caminho de construir este trabalho. Sua orientação cuidadosa, conhecimento profundo e sua disposição em ajudar foram essenciais para que eu pudesse concluir esta dissertação com sucesso. Agradeço por ser uma pessoa paciente e generosa, que contribuiu significativamente para o meu desenvolvimento acadêmico.

Não poderia deixar de mencionar minha companheira Manuella de Lourdes, que é a minha motivação para seguir em frente. Seu amor, compreensão e apoio inabaláveis foram fundamentais para que eu pudesse me dedicar a esta dissertação. Agradeço por estar sempre ao meu lado, por me encorajar e inspirar.

Por fim, agradeço a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para que eu pudesse realizar este trabalho. Espero que esta dissertação possa trazer alguma contribuição para o debate, e que possa ser útil para futuros pesquisadores.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001

*“Senhores banqueiros sois a cidade
o vosso enfarte serei
não há cidade sem o parque
do sono que vos roubei.”*

Natália Corrêa, 2000.

RESUMO

DAMASCENO, Josimar. **A práxis em Aristóteles e em Marx**. 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2022.

Este estudo tem como objetivo demonstrar que existe uma relação direta entre as doutrinas de Aristóteles e Karl Marx, com base em suas concepções sobre a práxis humana. O homem, como um gênero singular, tem como característica principal e distintiva a capacidade de transformar o mundo por meio de suas ações conscientes. Partimos da exposição de Aristóteles sobre a práxis, percorrendo sua exposição sobre as partes que constituem o ser humano, para demonstrar que é por meio da práxis que o homem alcança a harmonia de seu organismo com sua função no mundo. Na segunda parte, demonstramos que Marx defende uma ontologia humana em sintonia fina com a de Aristóteles e que, em certas condições, o trabalho toma uma dimensão que eclipsa as outras faculdades humanas, gerando a alienação do homem de seu *érgon*. Ao se alienar na produção, o homem também aliena seu sentido de humanidade. Na terceira parte, concluímos explorando como Aristóteles e Marx foram impulsionados pelas transformações sociais de suas épocas a fazer a crítica da forma como as relações de produção afastavam o homem de cumprir sua função no mundo. A alienação em Marx tem a mesma raiz que a alienação em Aristóteles. Concluímos propondo que a reconexão do homem consigo mesmo acontece através do resgate do sentido da práxis humana.

Palavras-chave: Aristóteles, Karl Marx, Práxis.

ABSTRACT

DAMASCENO, Josimar. **Praxis in Aristotle and Marx**. 2022. Dissertation (Master's Degree in Philosophy). Institute of Human and Social Sciences, Postgraduate Program in Philosophy, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2022.

This study aims to demonstrate a direct relationship between the doctrines of Aristotle and Karl Marx, based on their conceptions of human praxis. The human being, as a unique gender, has the distinctive characteristic of being able to transform the world through conscious actions. We start with Aristotle's exposition on praxis, exploring the parts that make up the human being to demonstrate that it is through praxis that humans achieve harmony between their organism and their function in the world. In the second part, we show that Marx defends a human ontology in fine-tuning with Aristotle's and that under certain conditions, work takes on a dimension that eclipses other human faculties, generating the alienation of humans from their *ergon*. By becoming alienated in production, humans also alienate their sense of humanity. In the third part, we explore how Aristotle and Marx were driven by the social transformations of their times to critique how production relations were distancing humans from fulfilling their function in the world. Marx's alienation has the same root as Aristotle's. We conclude by proposing that the reconnection of humans with themselves occurs through the rescue of the sense of human praxis.

Key words: Aristotle, Karl Marx, Praxis.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
1 FUNDAMENTAÇÃO DA PRÁXIS HUMANA	12
1.1 A Separação entre as Faculdades da Alma em Aristóteles	13
1.2 O Conhecimento Teórico e o Prático	15
1.3 O Conhecimento Prático	18
1.4 A Práxis e o Bem	20
2 A PRÁXIS NA SOCIEDADE CAPITALISTA	25
2.1 A Ontologia Humana em Marx	26
2.2 A Alienação do Homem	33
3 O DIAGNÓSTICO DO MOMENTO HISTÓRICO DE MARX E ARISTÓTELES	44
CONCLUSÃO	51
REFERÊNCIAS	53

APRESENTAÇÃO

Historicamente, aponta-se que o marxismo surge de três doutrinas distintas. Engels já havia tido essa consciência sobre a doutrina marxista, mas foi com Lenin que essa interpretação se popularizou entre os intérpretes de Karl Marx. Lenin sintetiza a origem do pensamento de Marx como soerguido por três diferentes correntes de pensamento, consideradas as desenvolvidas no século XIX: a “filosofia clássica alemã, a economia clássica inglesa e o socialismo francês” (LENIN, 1984, p. 51).

Esse estudo vem no intuito de fazer um retorno ainda mais profundo e estabelecer a relação entre Marx e os gregos, mais especificamente com Aristóteles. É comum relacionar Marx com a filosofia da natureza de Demócrito e Epicuro, já que, de fato, Marx produziu um texto acadêmico especificamente sobre os dois filósofos atomistas em sua juventude. Em paralelo a essa vertente, argumentamos que outra influência decisiva no pensamento marxista vem da filosofia de Aristóteles. O foco principal deste estudo é explorar a relação entre os dois autores em relação a filosofia da práxis.

O recorte dessa análise será baseado no papel da ação humana e em que sentido a práxis é relevante na interação do homem com a realidade ao seu redor. Buscaremos definir que a racionalidade prática é o que caracteriza o *érgon* humano. O homem não é propriamente um animal racional, no sentido do saber científico, nem mesmo um animal produtor. O que caracteriza o homem é a sua capacidade de agir, e esse agir aponta em uma direção teleológica de realização do seu fim último. Assim como em Aristóteles, toda ação e toda organização visam o bem maior, o sentido da história humana em Marx segue um movimento dialético que aponta para um progresso, uma situação mais elevada. E é por meio da ação dos homens que esse movimento ascendente é realizado.

Para estabelecer essa relação, dividimos o presente estudo em três seções específicas.

A primeira abordará da concepção de Aristóteles sobre a práxis e como ela se relaciona com a ontologia humana. Começaremos com uma justificação física, discutindo as características dos seres animados e, com especial atenção, o que é singular no homem: sua faculdade racional e como ela se relaciona com a práxis. Em seguida, abordaremos a explicação metafísica de Aristóteles sobre a tríade teoria, produção e práxis, bem como o caráter teleológico da doutrina aristotélica. Elucidaremos como essas duas justificações apontam para a mesma direção, fundamentando o *érgon* humano como a práxis.

Na segunda seção, trataremos da perspectiva de um *érgon* humano sob a ótica marxista. Com isso, queremos colocar que a crítica marxista ao capitalismo aponta para uma perda da práxis humana e, conseqüentemente, a alienação de um sentido de humanidade.

Para isso, exploraremos primeiro a caracterização que Marx faz da práxis humana e do papel que a produção assume na interação do homem com a natureza e consigo mesmo. Segundo, certas condições históricas do desenvolvimento humano o afastam da sua práxis e transformam sua ação no mundo em uma produção genérica de bens materiais. Essa produção não visa mais suprir as necessidades humanas nem servir como suporte a realização dos fins humanos, mas passa a ser uma produção apenas direcionada a acumulação ilimitada. Para isso, falaremos sobre o conceito de alienação no marxismo e como o homem perde sua humanidade nessa produção sem sentido. Tantos os trabalhadores quando a burguesia são privados da sua própria humanidade.

A terceira seção desse trabalho surge como em um movimento dialético para negar a negação. É através do resgate da ação que o homem reconquista sua humanidade e, ao lutar na direção de realizar seu *télos*, volta a ser verdadeiramente humano. Destacaremos como os dois autores estão em sintonia ao analisarem a sociedade em que viveram, sendo impulsionados pelas condições de vida a se envolverem na crítica dos problemas reais dessas formas sociais. Proporemos que a práxis, o homem como ação, é a verdadeira influência de Aristóteles sobre o marxismo. Mesmo que por formas distintas, é por meio da ação que o homem se realiza enquanto ser ontológico. Seja através da ação virtuosa para alcançar a *eudaimonia* em Aristóteles, seja através da luta social para superar o capitalismo em Marx, os dois autores entendem que é através da ação deliberada e consciente que o homem alcança patamares mais elevados da vivência humana. É agindo que o homem realiza seu ser.

O estudo propõe ao debate uma quarta origem para o marxismo, tendo como um dos precursores o aristotelismo e sua doutrina sobre a práxis humana.

1 FUNDAMENTAÇÃO DA PRÁXIS HUMANA

Seguindo os passos de Aristóteles, para investigarmos a ontologia humana é preciso começar definindo as características que revelam a natureza humana e extrair aquilo que corresponde a sua práxis.

Nesta seção inicial, damos o primeiro passo para estabelecer as bases para compreendermos a práxis em sua relação com a filosofia de Aristóteles e como ela influenciou a doutrina marxista. Nesse primeiro momento, vamos nos apoiar na divisão da alma e do conhecimento proposto por Aristóteles, que foi o primeiro a sistematizar de forma exaustiva esse problema.

Partiremos do estudo que Aristóteles faz sobre os seres animados na tentativa de demonstrar que as proposições feitas por esse filósofo em sua *Ética a Nicômaco* e na *Política* partem de pressupostos estabelecidos paralelamente em seus estudos sobre a natureza. A diligência preliminar para compreendermos aquilo que se entende como a práxis humana é entender antes o que em nós é singular e quais características compartilhamos com outros seres.

Na etapa seguinte da seção, saindo da parte que é singular ao homem, a sua faculdade racional, vamos seguir a interpretação de Aristóteles de que existe em nós uma única faculdade racional que, contudo, exerce duas funções concomitantes: uma prática calculativa, outra teórica científica. Cada uma dessas funções do entendimento lida com instâncias diferentes do mundo. A primeira lida com o mundo das coisas perfeitas e invariáveis, um mundo constante e necessário, enquanto a outra lida com o reino do contingente, das coisas que são variáveis. Apesar das duas funções do entendimento serem singulares ao gênero humano, nosso interesse está na parte prática da vida, aquela que leva o homem a agir de tal e qual maneira.

Adiante, nesta seção, nos aprofundaremos no estudo do conhecimento prático, que por sua vez também exerce duas funções: a produção e a ação. Ambas estão contidas no âmbito da faculdade prática do entendimento. No entanto, cada uma delas se diferencia com relação à localização dos fins aos quais se subordinam. O fim da produção é exterior ao próprio ato de produzir, é um fim relativo. Já o fim da ação prática é a própria ação em si.

A seção ainda explorará o fim imperativo da ação prática. Destacamos o caráter teleológico da cosmologia aristotélica, na qual cada fenômeno se subordina a um fim, e que, em relação às ações humanas, os fins estão dispostos hierarquicamente uns com os outros. Isso significa que, no topo da cadeia das ações humanas, existe um fim último, um bem maior. Esse bem maior não é um fim burocrático que está ali apenas para cumprir a função de encerrar a linha sucessória dos bens humanos. O sentido do bem maior é a realização humana. A práxis humana, entendida como as relações que regem as ações dos homens, exerce aqui o papel fundamental.

Todo esse percurso reflexivo levará ao entendimento de que o *érgon* humano se realiza quando o homem delibera sobre a situação concreta em sintonia com o bem maior para a vida humana e, principalmente, quando age na busca desse bem. Na práxis, não basta deliberar, é preciso fundamentalmente o agir. O terreno em que as ações humanas se materializam é na sua interação com outros homens. Agir não é apenas uma relação individual, mas uma relação coletiva, necessariamente.

1.1 A Separação entre as Faculdades da Alma em Aristóteles

É amplamente reconhecido que Aristóteles foi um estudioso de diversas áreas do conhecimento, um pensador multifacetado que se tornou um símbolo de um tipo intelectual completo. Essa característica que contrasta com a situação atual, uma vez que o advento da extensa divisão do trabalho no mundo contemporâneo também afetou o ambiente acadêmico, onde os pensadores muitas vezes possuem uma visão restrita a uma determinada área do conhecimento, passando toda sua vida estudando um mesmo objeto ou assunto. Não era assim com os pensadores do passado, e não era assim com Aristóteles. Ele se interessou por diversos campos do conhecimento, desde as artes e poesia até política, ética, astronomia e biologia. Tudo isso conferiu a esse gênio uma visão panorâmica e multidisciplinar.

Engels (1979), em seu prefácio ao livro *A Dialética da natureza*, comenta que a antiguidade tinha a capacidade de gerar esses “gigantes do pensamento” de “paixão, caráter, multilateralidade e sabedoria”, homens completos e heróis que “não se achavam ainda escravizados à divisão do trabalho, cuja ação limitava, tendente à unilateralidade” (ENGELS, 1979, p. 16).

Mas o que constituía sua principal característica era que quase todos participavam ativamente das lutas práticas de seu tempo, tomavam partido e lutavam, este por meio da palavra e da pena, aquele com a espada, muitos com ambas. Daí essa plenitude e força de caráter que fazia deles homens completos. (ENGELS, 1979, p. 16)

Aristóteles tinha um interesse particular pela biologia e pela constituição dos diversos seres vivos. O Liceu, escola fundada por Aristóteles, era uma espécie de jardim botânico e viveiro de animais, dedicando grande parte do seu tempo de estudos a desenvolver tratados sobre temas da biologia. O interesse de Aristóteles pela vida animal, em grande medida, fundamenta sua filosofia sobre o homem.

Quando Aristóteles volta sua atenção para o gênero humano, ele é capaz de colocar-se em perspectiva e identificar aquilo que há de animal no homem e, em contraste, entender o que é singular na natureza humana. Esse é o mote que serve de base para seu estudo antropológico.

Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles busca constantemente diferenciar características gerais dos animais e das plantas como ponto de partida para entender o homem. De certa forma, ele retoma um debate que havia iniciado em outros estudos. Podemos claramente observar uma progressão dos trabalhos ‘físicos’ para os ‘antropológicos’. Essa é uma característica do estilo filosófico de Aristóteles.

A indagação inicial seria, portanto: dado que somos todos seres vivos, o que seria específico ao homem?

Essa questão é abordada por Aristóteles em diversos estudos, e embora nosso foco seja em sua abordagem ética e política, devemos reconhecer que o debate começa em seus estudos físicos.

Em *Sobre a Alma*, Aristóteles estabelece as bases que serão retomadas posteriormente na *Ética a Nicômaco* e na *Política*. É aí que ele busca fundar a diferença entre os seres animados e também sobre as faculdades da alma.

Aristóteles inicia sua investigação buscando a diferença entre os seres vivos e os entes inanimados. Para ele, a vida é a união entre corpo e alma: “o olho é a pupila e a visão, assim o animal é alma e corpo” (*De An.*, II, 1, 413a 2). Enquanto os entes inanimados são formados por pura matéria, os seres vivos manifestam a dualidade corpo/alma.

Aristóteles passa a diferenciar os diversos tipos de seres animados de acordo com as funções de sua alma. Ele distingue as diferentes faculdades da alma, sendo a primeira e mais primitiva a faculdade nutritiva. Essa faculdade nutritiva é comum a todos os seres vivos, e encontra-se presente de forma isolada, ou seja, sem o acréscimo de outras faculdades, nas plantas. As plantas dispõem apenas da parte nutritiva da alma, responsável pelo crescimento, reprodução, degeneração e alimentação.

Avançando ainda mais em sua investigação, Aristóteles constata a faculdade da sensibilidade, das sensações, que ele chama de percepção.

Essa faculdade é comum a todos os animais, caracterizando a alma dos mesmos como sendo composta por nutrição e percepção. É importante destacar que, embora as plantas também possuam vida, elas não apresentam sensação. Além disso, alguns animais que não possuem movimento de locomoção, como os corais, são considerados animais por apresentarem percepção do mundo exterior por meio dos órgãos sensoriais.

Nesse ponto, Aristóteles afirma que a faculdade da percepção é acompanhada da faculdade desiderativa, que é um tipo de faculdade emocional relacionada ao prazer e à dor. “E se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de fato, apetite, impulso e vontade” (*De An.*, II, 3, 414b 1). A faculdade desiderativa é responsável por maximizar o prazer e minimizar a dor, sendo quase como um instinto que leva o animal a buscar o melhor alimento, aproveitar oportunidades e fugir de perigos ou mesmo lutar pela sobrevivência.

Em seguida, ele investiga as faculdades do entendimento, que é a faculdade de pensar propriamente dita. Esse entendimento é dividido em dois grandes blocos: o entendimento das coisas necessárias e o entendimento das coisas contingentes.

A designação ‘necessárias’ refere-se aos objetos com os quais o entendimento se relaciona e que são perpétuos e imutáveis, ou seja, que necessariamente devem ser assim. Um exemplo pode ser o conceito de triângulo, que necessariamente precisa ter três lados. Portanto, o entendimento do necessário é também reconhecido como ciência. Incluem-se nesse entendimento científico a matemática, a lógica, a física e a metafísica. O nome dado a esse tipo de entendimento é conhecimento teórico. O conhecimento teórico em si é perfeito, é um ciclo que começa e termina em si mesmo. Sua função própria é compreender o princípio dos entes.

A teórica não é capaz de comandar o corpo ou de movê-lo. Não é capaz porque não é sua função. Como Aristóteles afirmou: “o entendimento teórico, com efeito, não tem em vista o que se deve fazer” (*De An.*, III, 9, 432b 26). Aristóteles antecipa aqui um problema que será discutido posteriormente em sua *Ética a Nicômaco*, que é a distinção entre o conhecimento teórico e o conhecimento prático, este último envolvendo a ação e a tomada de decisões.

Ainda na obra *Sobre a Alma*, é possível perceber a necessidade de propor alguma atividade do intelecto que seria responsável por conferir movimento ao ente. No entanto, essa atividade não poderia ser atribuída apenas ao entendimento puro, já que esse é um fim em si mesmo e não necessita praticar nada exteriormente para se realizar. Da mesma forma, não é possível atribuí-la apenas ao desejo, uma vez que é possível desejar algo e, mesmo assim, ir contra nossos desejos imediatos.

Assim, Aristóteles propõe a existência de uma faculdade do intelecto que seria um entendimento prático, atuando em correlação a sua faculdade apetitiva. A esse tipo de entendimento “difere do teórico em finalidade”, uma vez que visa a uma ação específica e não apenas a compreensão teórica dos princípios dos entes (*De An.*, III, 10, 433a 14).

1.2 O Conhecimento Teórico e o Prático

Dando continuidade ao nosso estudo, é necessário estabelecer a conexão entre as faculdades da alma com o tema da práxis. Aristóteles considera que compreender a constituição do ser humano é o ponto de partida fundamental para abordar essa questão

Assim como um profissional desempenha melhor sua função quando conhece os meandros da sua arte, também o filósofo ou qualquer pessoa interessada na práxis será capaz de realizar um estudo mais aprofundado se dominar o escopo dos temas relacionados ao assunto.

Aristóteles enfatiza essa necessidade ao afirmar que “obviamente o estadista deve ter algum conhecimento das funções da alma” (*Ét. Nic.*, I, 13, 1102a 17). Ele destaca essa relação porque a compreensão das disposições da alma desempenha um papel crucial em suas reflexões sobre ética e política.

Mais do que um estudo sobre a *eudaimonia*, que busca desenvolver as virtudes para alcançar a felicidade do indivíduo e da comunidade, a ética aristotélica, sobretudo o tratado da *Ética a Nicômaco*, é um tratado sobre a práxis. Trata-se de uma disposição do intelecto cuja finalidade é a ação. Esse caráter do conhecimento prático é evidente quando colocado em contraste com o conhecimento teórico.

Vejamos então como Aristóteles chega a essa oposição e em que lugar ela se posiciona no seu sistema ético.

Primeiramente, para entender essa relação entre teoria e a prática, é necessário expor o que é a ética aristotélica.

A proposição inicial do tratado já nos dá indicações do que Aristóteles pretende, afirmando que “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito visam algum bem” (*Et. Nic.*, I, 1, 1094a 1). Em outras palavras, tudo tem uma finalidade, um objetivo, podendo ser uma finalidade fora de si mesmo, ou um objetivo em si mesmo. “Na natureza, de facto, todos os seres existem com uma finalidade, ou então serão acontecimentos vinculados a entes que existem com uma finalidade” (*De An.*, III, 12, 434a 31-33).

Assim como Aristóteles propõe que “a natureza nada faz de imperfeito ou em vão” (*Política*, I, 8, 1256b 21), “nem negligencia nenhuma das coisas necessárias” (*De An.*, III, 9, 432b 20), ele também afirma que tudo existe segundo uma finalidade. A realidade é regida por uma ordem teleológica, sendo sua finalidade o seu ‘bem’, sua função própria. É evidente que Aristóteles defende uma ordem cosmológica, um universo ordenado.

A faculdade nutritiva, cujo nome já revela, tem como seu ‘bem’ prover o desenvolvimento biológico dos seres animados. Ela se realiza, cumpre sua função, desempenha o seu bem, quando o ente cresce, desenvolve-se e se reproduz.

Já a percepção, a faculdade dos sentidos, é para os seres como uma espécie de ferramenta que permite sua interação com o meio, com vistas a seu melhor desenvolvimento. Como quando, pelo paladar, o animal identifica se aquele alimento é benéfico ou não para sua constituição.

A faculdade desiderativa atua de forma parecida. Ela é um primeiro movente que impulsiona o ente a realizar determinado movimento. Notemos que o desejo ainda não questiona sobre as implicações éticas. Tomado isoladamente, o desejo não apresenta o que diferencia uma ação louvável de uma ação condenável do ponto de vista ético. O desejo precisa sempre ser observado dentro de um contexto e como se relaciona com as condições concretas da ação. Em toda ação, o desejo está presente. É possível agir corretamente desejando um determinado objetivo e, da mesma forma, é possível agir de forma incorreta desejando o mesmo objetivo. O que confere qualidade ao desejo é como ele se insere na

atividade concreta. Nesse sentido, o desejo é uma das etapas necessárias para a ação ética. Mais adiante, veremos como ele se relaciona com a práxis.

Nessa etapa, já podemos identificar o ponto culminante da *Ética a Nicômaco*, quando entra em questão a função do entendimento. Aparece a diferenciação do conhecimento teórico e do conhecimento prático, ou seja, entender a função do entendimento e da sua aparente duplicidade, sendo um aspecto que lida com as coisas imutáveis e outro que lida com a contingência.

A ética aristotélica busca compreender qual seria a função do homem. Poderíamos dizer também que ela busca distinguir qual faculdade da alma seria aquela característica da natureza humana. Por isso, se fez necessário toda uma explicação dos componentes da alma. De posse do conhecimento necessário sobre as disposições da alma dos entes animados, preparou-se o caminho para a discussão que será feita adiante.

Dentre as diversas faculdades — a nutritiva, a perceptiva, a apetitiva e o entendimento — logo de início, Aristóteles descarta a faculdade nutritiva como sendo a função humana. “Até as plantas participam da vida, mas estamos procurando algo peculiar ao homem. Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento” (*Ét. Nic.*, I, 7, 1097b 31).

Continuando, ele faz o mesmo com a faculdade da percepção, pois essa também seria uma faculdade comum a todos os animais, além dos humanos. Assim, ele propõe que se exclua, “em seguida a estas haveria atividade vital de sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os outros animais” (*Ét. Nic.*, I, 7, 1097b 33-35).

A faculdade apetitiva demanda uma análise um pouco mais cuidadosa, pois ela é uma faculdade que se mistura com as outras, o que torna difícil a sua exclusão *a priori*. Ela tanto age de acordo com a percepção e a nutrição, como também sofre influência do entendimento. O desejo pode tanto ser um desejo do tipo de prazeres mais simples, como aqueles relacionados à alimentação, sobrevivência e prazeres eróticos, quanto um desejo relacionado a honrarias e prosperar financeiramente.

Esse tipo de disposição aparece de forma acentuada nos homens tidos como degenerados. “A humanidade em massa se assemelha totalmente aos escravos, preferindo uma vida comparada a dos animais” (*Ét. Nic.*, I, 5, 1095b 17-19) e “a vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão” (*Ét. Nic.*, I, 5, 1096a 14). Levar a vida sobre o jugo do desejo é como viver encarcerado. Certamente esse não pode ser o tipo de função humana que estamos procurando.

Resta-nos a faculdade do entendimento. Já podemos deduzir que a característica central da humanidade está relacionada diretamente com o entendimento.

Como dissemos, o entendimento possui uma instância que lida com as coisas necessárias e imutáveis e outra que lida com o contingente.

Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação. (*Ét. Nic.*, VI, 1, 1139a 8)

Essa instância seria conhecida como a do conhecimento teórico, também como conhecimento contemplativo ou mesmo científico. O ‘bem’ da contemplação é encerrado em si próprio. O ato de contemplar é um bem em si mesmo, uma excelência humana autônoma que se realiza no interesse pelo princípio que é universal e imutável nos estes.

Fazer ciência é investigar as coisas que acontecem no mais das vezes. Essa investigação tem como objeto os fenômenos que são passíveis de serem investigados, não sendo toda e qualquer característica do objeto investigada, mas apenas aquelas que revelam ou se relacionam com seu princípio ontológico, dispensando os fenômenos acidentais,

aleatórios e acessórios. Esse investigar, que é o verbo que rege o ato da contemplação, difere do deliberar, que é característico da práxis. Enquanto a investigação se restringe aos princípios imutáveis e universais dos entes, o deliberar se restringe aos fenômenos que são passíveis de influência da ação, ou seja, aqueles fenômenos que são contingentes e individualizados dentro das possibilidades da ação humana. Existem ainda aqueles fenômenos que acontecem por acaso ou por fortuna, mas estes não são objeto nem de deliberação nem de investigação.

A atividade contemplativa dedica-se aos objetos mais puros e mais perfeitos que o homem pode contemplar. Ela é um fim em si mesma, pois não precisa de nada além do próprio ato de contemplar e não busca nenhum outro fim. Talvez a atividade mais perfeita que o homem possa alcançar, sua perfeição reside tanto nos objetos que contempla quanto na sua própria atividade, que é autossuficiente e “nada decorre dela além da própria atividade de contemplar” (*Ét. Nic.*, X, 7, 1177b 4).

Ao longo do livro X da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles discorre sobre a contemplação e como ela seria uma atividade do intelecto autossuficiente e que, por ser assim, também seria uma atividade que tornaria o homem passível de ser feliz. Para ele, as atividades em conformidade a excelência, como é o caso da atividade contemplativa, necessariamente trariam consigo alguma parcela de prazer.

Fica evidenciado a estima que Aristóteles atribui à teórica, como uma atividade intelectual superior a todas as outras. A atividade em conformidade com a teórica é uma espécie de atividade intelectual autossuficiente, que encontra sua finalidade em si mesma. A contemplação já é a excelência dessa atividade vital. Porém, considerada isoladamente, a faculdade contemplativa é desinteressada.

É recorrente constatar que o puro “entendimento teórico, com efeito, não tem em vista o que se deve fazer” (*De An.*, III, 9, 432b 26-28), ou mesmo que “o pensamento por si mesmo, todavia, não move coisa alguma” (*Ét. Nic.*, VI, 2, 1139b 7-8). Entretanto, o homem não é fragmentado na natureza, ele é um sistema complexo e harmônico que engloba tanto o biológico quanto o espiritual. Dessa forma, a contemplação rompe seu caráter desinteressado quando considerado isoladamente, uma vez que pode servir como ferramenta para o homem desenvolver uma compreensão mais profunda dos princípios morais e éticos que orientam sua ação.

Agora podemos introduzir a outra faculdade do entendimento, que é propriamente o objeto desta seção: o conhecimento prático e sua efetivação como práxis. Fica demonstrado, então, que haveria outra instância do intelecto humano relacionada ao universo das coisas contingentes, isto é, universo das coisas que podem sofrer influência da interação humana.

1.3 O Conhecimento Prático

Prosseguindo o estudo, realçamos o que já foi dito antes. O entendimento humano pode ser dividido em duas partes: uma a qual se ocupa do necessário, do universal, do eterno e dos princípios dos entes, chamada de entendimento teorético; e outra que se ocupa do contingente, do passível de variação, chamada de entendimento prático.

Agora, o passo seguinte é discorrer sobre esse entendimento prático e buscar compreender como ele se relaciona com as ações humanas.

Na sua obra ética, Aristóteles retoma um raciocínio que já havia apresentado na *Metafísica*, no qual afirma que o conhecimento humano se divide em dois tipos: aquele que pertence ao universo das coisas imutáveis e aquele das coisas que mudam pela ação do homem. Ele faz a designação de que o “conhecimento racional ou é prático, ou produtivo, ou teorético” (*Met.*, VI, 1, 1025b 25).

Já mencionamos anteriormente que a teorética pertence aquele conhecimento dos princípios invariáveis. Agora, precisamos fazer a distinção entre conhecimento prático e o produtivo, ambos pertencem ao universo das coisas variáveis suscetíveis a interferência humana.

A produção é certamente parte das coisas contingentes. A produção também pode ser chamada de arte e o objeto da arte pode existir ou não. Em outras palavras, não necessariamente uma música precisa ser composta, ou pode ser composta de várias maneiras diferentes, existindo uma miríade de possibilidades. Isso se aplica a tudo que é objeto de arte, como música, arquitetura e até mesmo o exercício de uma profissão. Tudo o que é produzido pertence à esfera do contingente. Como Aristóteles diz: “entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois fazer e agir são coisas diferentes” (*Ét. Nic.*, VI, 4, 1139b 38).

O fazer se relaciona com a produção e o agir com a prática. Quando produzimos algo, o fim da atividade está no objeto que foi criado. Aristóteles destaca que existem atividades cuja finalidade está na própria ação em si e outras que são praticadas em busca de algo além da ação em si. Isso se encaixa perfeitamente no caso das artes. Na arte da medicina, por exemplo, não praticamos a medicina apenas pela prática da medicina, mas sim em busca de saúde e bem-estar, que seriam o objetivo final. Sempre que praticamos algo em que a finalidade é diferente da ação em si, essa finalidade é o que almejamos.

A teleologia é um traço característico do pensamento aristotélico e de fundamental importância a ser considerado. Como explica Wolff (1999), esse caráter finalista permeia todo o escopo da doutrina de Aristóteles. O sentido dessa teleologia é evitar derivações ao infinito. Só é possível pensar no relativo tendo consciência do ser completo. Assim como as partes só são possíveis de serem pensadas em sua relação ao todo, da mesma forma o movimento em relação ao que é fixo. Wolff (1999) argumenta que é altamente contraditório, e, portanto, irreal, conceber o relativo sem que exista um fenômeno que seja completo em si mesmo. É desse fenômeno completo, desse fim que é autárquico, que o relativo pode se manifestar.

Do mesmo modo que, se todas as coisas boas são boas para outra coisa, nenhuma serve pra nada, pois elas somente podem tirar seu valor de alguma coisa que o possui e da qual dependem (não haveria nada desejável); do mesmo modo, se tudo ‘é’ por acidente, nada é, pois não há nada de existente do qual as outras coisas possam depender (não haveria absolutamente nada). (WOLFF, 1999, pp. 79-80)

Vimos, então, que a arte é um ‘fazer’ e que não é um fim em si mesma. Apesar de ser um conhecimento de origem prática, ainda não é o que estamos procurando. Nossa investigação é sobre o conhecimento contingente relacionado às ações humanas.

Como foi dito, fazer e agir são práticos, mas não são a mesma coisa. Ao contrário do fazer, o agir é um fim em si mesmo, porque se o agente que pratica uma ação agisse em função de outro fim qualquer, essa ação se tornaria uma produção daquele fim.

“De fato, enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade da ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si” (*Ét. Nic.*, VI, 5, 1140a 23).

Portanto, o conhecimento prático é uma das funções humanas que são estimadas por serem fins em si mesmos. Por um lado, o conhecimento científico se interessa pelos princípios universais, por outro lado, o conhecimento prático se interessa pelas ações humanas. A faculdade do conhecimento prático é a única estimada em si mesma capaz de efetivamente mover os homens. A ação, entendida como práxis, é “prerrogativa exclusiva do homem” (ARENDT, 2007, p. 31).

Mas afinal, o que é que realmente move o homem? Seriam alguma das partes particulares da alma humana ou o conjunto delas? Quando falamos em movimento, nos referimos o ato do homem realizar alguma ação, não um movimento genérico, mas sim um movimento qualificado pelo entendimento humano.

Parece que, em Aristóteles, é o desejo que nos move de forma primária e genérica. Assim como os animais, que movem-se perseguindo ou evitando determinadas situações, mesmo sem entender o que estão fazendo. Ou como no sujeito encrático que consegue colocar resistência a seus desejos imediatos. O desejo seria como a matéria do movimento, sua causa material. “Em todo caso, o que desencadeia a ação é o desejo, ainda que se trate de um desejo educado, de um desejo qualificado” (MAXIMO e MORAES, 2020, p. 199). Buscar certos objetivos por meio do desejo parece ser a substância que primeiro forma a materialidade da ação.

Pelo critério que estamos seguindo, o desejo não pode ser a definição de práxis. De fato, ele não é, mas em certa medida, o desejo participa da práxis. A práxis é a ação que mescla o desejo e o entendimento prático. Como dito antes, o entendimento contemplativo não pode mover coisa alguma e o desejo movendo sem se relacionar com o entendimento é típico de animais inferiores. A ação verdadeiramente humana tem que se relacionar com a faculdade elevada no homem, que é a faculdade racional. O sumo agir humano é um desejo em conformidade com a razão.

Mas essa conformidade não se trata de uma opressão da razão sobre o desejo. É mais como um aconselhamento de um pai para com o filho. No homem, em termos de ação, não há uma parte da alma que age sozinha, é uma combinação de ambas as partes irracional e racional. Também não há uma sobreposição da razão sobre o desejo, nem uma independência total, “a razão aqui não opera independentemente de sua relação com o desejo” (MAXIMO e MORAES, 2020, p. 198). Mesmo no indivíduo acrático, que age em conformidade com o desejo, a razão prática está sempre presente, mesmo que ele não siga o conselho da razão. A faculdade do entendimento prático é a única que pode guiar o desejo, aconselhando-o.

E por que o conhecimento prático é capaz de, em conformidade com o desejo, mover o homem em determinadas ações? Porque o conhecimento prático é o conhecimento que lida com as questões humanas, mais propriamente com o bem humano e, em última instância, com a felicidade do homem.

Essa realização do entendimento prático como práxis efetiva é o que leva o homem a realizar o bem humano. É através da práxis, e só por meio dela, que a verdade sobre o bem humano se realiza. É na prática que se afirmam ou se negam a verdade sobre o bem humano. O critério da verdade sobre o bem é a prática.

1.4 A Práxis e o Bem

Vimos que o conhecimento do contingente se divide em dois campos: a práxis e a produção. Ambos são conhecimento sobre o contingente e se dirigem a um fim, sendo que a práxis se orienta para um fim intrínseco à própria ação, enquanto a produção está subordinada a um fim que está fora da ação.

Além disso, a práxis não é apenas uma faculdade do entendimento, mas também se relaciona com a parte irracional do homem, formando um conjunto que atua em harmonia. Assim como a parte desiderativa precisa da parte sensitiva para poder se relacionar com os objetos do seu desejo, a faculdade prática age em conjunto com a desiderativa, formando uma unidade que comanda as ações humanas. Nesse sentido, podemos comparar esse mecanismo com um conjunto de engrenagens que atuam em conjunto para realizar o empreendimento que é ser um homem.

A unidade do ser humano é resgatada, composta por diferentes partes que atuam em conjunto para formar o todo. Cada parte com a sua função específica, mas todas elas atuam em um conjunto para realizar o nosso ser. Aristóteles não propõe um homem fragmentado ou deformado, como no conto de Gogol (2021) em que um nariz toma proeminência no corpo a ponto de se tornar autônomo. Assim como a pólis é anterior a suas partes e funciona por meio da funcionalidade de suas partes, o homem também é a unidade anterior às suas partes e funciona por meio da funcionalidade de cada uma delas. Só é possível pensar o homem em suas partes, pensando antes o homem como unidade completa. É importante ressaltar que “o bem agir e a virtude são próprios do homem enquanto homem e não do seu intelecto ou da sua vontade” (MAXIMO e MORAES, 2020, p. 206).

Mesmo que essa relação apareça temporalmente dessa forma, a pólis sendo a última a se manifestar e o homem completo se manifestando posteriormente ao homem incompleto, essa relação temporal é apenas uma aparência. Podemos observar esse fenômeno quando olhamos para a criança que nasce sem conseguir falar e que depois do seu desenvolvimento adquire essa capacidade. A criança nasce com uma limitação e faz o movimento em direção à sua completude. Da mesma forma, o homem primeiro se manifesta incompleto e fracionado, mas com a potencialidade de se tornar completo. Para Aristóteles, essa relação aparece de cabeça para baixo, sendo o “inverso da ordem real” (WOLFF, 1999, p. 93). O final é o começo. Só existe o homem incompleto porque a completude já existe antes nele em potência e depois como realidade.

O último termo da série é na realidade o primeiro, a condição mesma de todos estes elos: o soberano bem é o bem que é condição para qualquer outro; a comunidade política é a comunidade de todas as comunidades; a substância é o ser que unifica e faz ser todos os acidentes. (WOLFF, 1999, p.82)

Considerando esse sentido de unidade humana na práxis, ou seja, na realização prática do homem, vejamos agora como esse homem, que é um homem de ação, se relaciona com o bem próprio do homem.

No capítulo I de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta a famosa proposição sobre o bem e a felicidade. Essa não é apenas a porta de entrada para a sua ética, mas sim uma temática que é central tanto na ética como na política aristotélica. Em linhas gerais, o universo, em Aristóteles, é um universo ordenado, regido por determinados princípios, no qual cada objeto ou fenômeno obedece a um conjunto de relações tais, sendo cada um delas um fim ou se dirigindo a um fim ao qual é subordinado.

Aristóteles começa esse capítulo descrevendo essa relação entre fenômenos, suas finalidades e bens. No entanto, quando ele se dedica a caracterizar a finalidade da vida humana, ele encontra o desafio de que cada pessoa parece identificar o bem humano com coisas diferentes. Diante dessa multiplicidade de bens humanos, Aristóteles propõe que há uma relação entre esses bens e eles não podem ser uma sucessão infinita de outros. É necessário haver um fim último, um bem maior ao qual todos tendem. Para Aristóteles, a felicidade seria esse bem maior, entendida no sentido de bem-aventurança ou prosperidade.

Certamente para Aristóteles, a felicidade não se resume simplesmente ao prazer, como se pensa modernamente. Seria muito pobre definir a felicidade como prazer. Ela envolve o prazer, mas não se limita a ele. Precisamos entender o que Aristóteles quer dizer com felicidade. Quando nos referimos à felicidade em Aristóteles, estamos lidando com uma tradução que não expressa exatamente a ideia que ele tinha. Quando falamos de felicidade estamos falando de *eudaimonia*. Essa felicidade, essa *eudaimonia*, é uma atividade da alma de acordo com a excelência $\psiυχῆς \acute{\epsilon}νέγεια \kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu$ (*Ét. Nic.*, I, 9, 1099b 26). É uma ação autossuficiente, com o fim em si mesmo. Por isso, na *Ética a Nicômaco*, a felicidade é ausente de carências, por isso, autossuficiente (*Ét. Nic.*, I, 7, 1097b 12). Nesse mesmo sentido, Arendt (2007, p. 46) comenta que essa felicidade acontece porque o homem se libertava das necessidades do mero viver, do labor e do trabalho, superando o anseio inato de sobrevivência e deixando de ser limitado pelo processo biológico da vida. Ser autossuficiente é ser completo. “A felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações” (*Ét. Nic.*, I, 7, 1097b 18).

Essa última citação dá o tom de onde se quer chegar com a discussão sobre a felicidade. A felicidade em Aristóteles não é um objeto, nem mesmo um sentimento. A felicidade é fundamentada nas ações humanas. Ela é uma condição que se alcança ao realizar determinadas ações. Podemos dizer até que a felicidade é a própria realização dessas ações que são orientadas pelo bem humano.

O sentido em que a felicidade assume em Aristóteles pode parecer um tanto distante da nossa realidade. De fato, a modernidade entende a felicidade como um prazer, como prazer no relacionamento conjugal ou prazer em uma boa refeição, e em tudo mais que se consiga identificar um estado de satisfação.

Por sorte, existe uma expressão em nossa língua que parece se aproximar adequadamente da felicidade proposta por Aristóteles. Quando dizemos que ‘fulano foi feliz naquela ação’, estamos no caminho certo do que significa a *eudaimonia*. Ser feliz em uma determinada ação é agir correta e adequadamente diante de uma situação particular que se apresenta. Alcançamos a condição de *eudaimonia* quando possuímos a sabedoria prática, deliberamos sobre os objetivos que levam nossas ações, desejamos agir de determinada forma e estamos habituados a usar nossas virtudes morais em conformidade com esse desejo deliberado.

A *eudaimonia* é o estado alcançado pela ação excelente do entendimento prático em sintonia com a excelência moral. Mas o mais importante, a felicidade é uma ação que precisa ser realizada. Para Aristóteles, a felicidade do mundo material é a felicidade verdadeira, pois é praticável. A ação adequada visando o bem verdadeiro é a realização da felicidade.

Acontece o mesmo em relação a Forma do bem; ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível. (*Ét. Nic.*, I, 6, 1096b 30-34)

Nesse sentido, vemos como é importante a práxis. Por um lado, não existiriam as virtudes morais sem a prática e a deliberação. Por outro lado, não existiria a felicidade sem a simbiose entre as virtudes morais e virtudes intelectuais.

Esse agir excelente, essa virtude, essa *areté* que está presente no pensamento aristotélico, pode ser identificado, na visão de Jaeger (1994), como um traço característico da sociedade antiga. Para o homem da Grécia clássica, em especial para as classes dirigentes, era imprescindível a exercitação de suas virtudes. Mais importante do que as riquezas e a prosperidade material da vida era viver de forma virtuosa e honrada. Como propõe Jaeger (1994), a língua de cada povo deve ser vista como um fenômeno vivo que passa por transformações e ressignificações. Dessa forma, essa *areté* e mesmo esse sentido final da existência humana no tempo de Homero era muito mais identificado como uma virtuosidade viril, como a do guerreiro no campo de batalha. Mas não só isso. Já era possível perceber que a virtuosidade humana e o sentido da vida assumiriam uma instância mais completa. O homem completo não é apenas aquele que exerce a virilidade, agora também é aquele que detém a virtude da fala e a *areté* em todas as suas ações.

Já no tempo de Aristóteles, ser virtuoso assume esse caráter amplo que engloba todas as ações do homem, tanto as ações internas para consigo mesmo quanto as ações externas no trato com outros indivíduos. É nítida a relação da virtude do homem, que se manifesta nos seus atos, e sua ligação íntima com essa *eudaimonia* proposta por Aristóteles.

Assim como o homem do tempo de Homero tinha a virtude do heroísmo viril, no tempo de Aristóteles ele exercia sua virtude nas “ações de mais alto heroísmo moral” (JAEGER, 1994, p.35). Esse heroísmo moral, em outras palavras, essa virtude prática é a realização do bem humano, da sua *eudaimonia*. Esse homem homérico já traz à tona a diferenciação entre o homem virtuoso e o bárbaro, porque o virtuoso consegue dirigir suas ações com intenções para além do imediato, ele tem a potencialidade de buscar o bem, o excelente e o belo. Nos termos de Jaeger, “ao trocar esta beleza pela vida, o impulso natural do homem à auto-afirmação encontra no dom de si a mais alta realização” (1994, p.36).

É possível inferir até aqui que Aristóteles não buscou apenas analisar os seres animados, nem mesmo estudar os tipos de conhecimento e as faculdades do entendimento, muito menos conduzir um estudo sobre a psique humana. Antes de tudo, a tônica desses textos de Aristóteles era elaborar a ontologia humana. Nesse sentido, Arendt (2007) aponta que Aristóteles tinha “clara consciência do que está em jogo”, sua produção buscava compreender o “*érgon tou anthropou* (a obra do homem enquanto homem)” e que essa obra “só existe na pura efetividade da ação” (ARENDT, 2007, pp. 218-219).

No caso do nosso trabalho, todo esse caminho reflexivo que percorremos até esse ponto buscou revelar que o homem possui uma função específica no cosmos. Agora, é importante ressaltar que, apesar de todos os homens possuírem uma função intrínseca, nem todos conseguem realizá-la.

Esse não comprimento da função humana, no entanto, não é algo determinado pela natureza. Muito pelo contrário, a natureza é igualmente generosa com cada homem e ela dá a mesma chance a todos. Aristóteles aborda esse tema ao falar da escravidão na *Política*, na qual ele propõe que ninguém nasce escravo por natureza, nem é lícito que o seja pela força da lei ou pela força de outra pessoa. O escravo e o homem livre nascem com igual capacidade racional. O que os diferencia é algo que acontece no percurso de suas vidas. Nesse sentido, Bodéüs (2007) esclarece que a cisão entre o homem livre e o escravo é a capacidade de estabelecer um sentido maior para a vida. Aristóteles, na visão de Bodéüs (2007), propõe que na realidade todos nós nascemos escravos e que, ao longo da vida, nós adquirimos a capacidade de nos libertarmos.

O que Bodéüs (2007) quer dizer com “nascemos todos escravos” pode ser traduzido como sendo uma escravidão pelo jugo da necessidade. O mundo da necessidade diária de

sobrevivência e trabalho não permite ao homem realizar sua verdadeira função no cosmos. Arendt (2007) também aponta para essa mesma conclusão ao mostrar que o homem nasce carente e que a sua libertação é o movimento que ele faz superando sua carência e se tornando um homem completo.

Não é porque o homem não conseguiu atingir a sua excelência que ele é menos humano. A realização da obra do homem é, antes de tudo, um movimento. Para que o homem seja ‘completo’, é pressuposto que ele seja incompleto e carente. Mesmo na carência, ele ainda é homem. Como bem apontam Maximo e Moraes (2020), “o empenho de Aristóteles é o de evidenciar que a essência do homem já está sendo realizada de diferentes maneiras”. A criança em vias de se tornar adulta não é menos humana que o indivíduo adulto. Mesmo não sendo o homem pleno, a criança ainda sim é um ser humano.

Se libertar é um ato. E esse ato é aquilo que viemos ao longo do texto caracterizando como a práxis humana. Ao dispor da sabedoria prática e da excelência moral, o homem está não apenas em vias de se tornar completo, mas antes, ele já é completo ao exercitar essas faculdades. Dito de outra forma, ao exercer o discernimento sobre o bem de suas ações particulares em conformidade com o bem maior de sua vida, e dispondo do mecanismo para desejar e agir em sintonia com o bem maior estabelecido para sua vida, o homem realiza sua *eudaimonia*.

O ponto principal desta parte foi mostrar que, na visão aristotélica, o homem possui uma função própria e que ele se realiza ao buscar concretizá-la efetivamente. Por um lado, esse *érgon* é individual, porque é no indivíduo que acontece a deliberação sobre o bem. Por outro lado, é coletivo, porque é no confronto com outros homens que podemos praticar efetivamente o nosso bem.

Maximo e Moraes (2020) afirmam que “A definição do homem como animal racional é inseparável de sua definição como animal político” (p. 197). O caminho natural do homem para se realizar é a política, porque é nela que os homens incompletos e carentes se confrontam e é nesse confronto que eles podem colocar em prática as suas virtudes em busca do bem. “A política não passa da realização de si, uma vez que o si é relação com o outro” (WOLFF, 1999, p. 14).

Aristóteles coloca a pólis como uma condição para a realização do homem. Ela não só é o substrato no qual o homem pode realizar sua obra, mas também é a própria manifestação da realização. O convívio com outros homens é condição para a completude humana e “é na e pela cidade que o homem é homem” (WOLFF, 1999, p. 71).

Nesta primeira sessão, podemos destacar que o argumento da práxis como realização do homem possui uma dupla justificação: física e metafísica.

Por um lado, é feito o movimento de fundamentação da práxis através de justificações de natureza física e biológica, partindo da constituição humana, da separação do corpo e da alma, passando pela diferenciação das funções da alma e chegando à predominância da faculdade racional no homem. Essa análise tem um viés materialista ou naturalista, pois parte da concretude do homem, observando suas características particulares, mas sem perder de vista o objeto completo.

Essa fundamentação é percebida em *Sobre a Alma*, quando Aristóteles, ao buscar compreender o homem, começa por entender o que caracteriza a vida em oposição ao que não é animado. Ele continua questionando os diferentes atributos dos seres animados, uma discussão que depois desemboca tanto na ética quanto na política aristotélica.

Na *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles propõe os diferentes tipos de sujeitos (vicioso, acrático, encrático e virtuoso), em grande parte ele se ancora nessa fundamentação física. Também na *Política* podemos perceber esse traço da análise do tipo naturalista. Aristóteles, ao discorrer sobre a sucessão dos estágios do desenvolvimento social, que começa

no homem e na mulher e conclui com a pólis, ou mesmo quando esse filósofo diferencia o homem livre do escravo, ele faz uso desse tipo de fundamentação.

Por outro lado, a fundamentação metafísica surge em diversos momentos. Aristóteles já propõe em sua *Metafísica* que existe uma cisão entre a práxis, a produção e a teoria. Da mesma forma que o argumento anterior, a metafísica vai ressurgir também na ética e na política. A ética e a política também se apoiarão nessa diferenciação metafísica da tríade práxis, produção e teoria. Na primeira, quando trata dos tipos de conhecimento, da vida de ação e da vida de contemplação; na segunda, quando trata da deturpação da produção na *crematística*. Outro traço metafísico da doutrina aristotélica se revela quando, nas obras em questão, o filósofo faz uso da teleologia tão característico do pensamento de Aristóteles.

Não devemos pensar esses dois vieses, o físico e o metafísico, como coisas separadas no tema da práxis humana. As duas facetas atuam simultaneamente, uma engendrando a outra. Tomemos o problema central dessa sessão: a práxis como *érgon* humano. Por um lado, chegamos à vida do homem como uma vida de ação, partindo do concreto de que só o homem age. O homem é o único capaz de utilizar o intelecto para discernir entre as múltiplas possibilidades que se colocam diante das situações da vida humana. Diferente dos outros animais, mesmo aqueles que aparentemente produzem coisas incríveis, como os símios, que são parentes mais próximos dos homens e utilizam ferramentas para obtenção de comida, nenhum tem aquilo que o homem tem. Só homem tem a capacidade de escolher agir contra o bem aparente. E por que ele faz isso? Faz primeiro pela sua capacidade intelectual de deliberar e segundo porque ele tem a possibilidade de agir em função dessa deliberação.

O que queremos destacar, então, é que não é o entendimento puro que realiza a função do homem. Quem realmente coloca a humanidade no homem é a sua práxis cotidiana. É essa capacidade de agir em função da sua deliberação.

O homem não é simplesmente sua capacidade intelectual, racional, imaginativa. Não é uma razão passiva, mas sim a ação racional do homem. Sua singularidade é caracterizada por uma razão ativa. Não é apenas um pensador, nem apenas um agente, mas ao mesmo tempo um pensador agente.

Dessa forma, com base no que foi exposto, é possível negar os críticos da filosofia de Aristóteles, que constroem sua filosofia a uma época histórica determinada, a uma formação social específica. O homem como práxis é uma formulação universal.

Assim, na *Ética a Nicômaco*, não é prescrita uma cartilha padronizada de condutas que, se seguida, tornaria o homem virtuoso e feliz. As ações na ética possuem um caráter particular. É na análise da situação em particular que o homem delibera e age de acordo com o bem. Da mesma forma, na política, não é prescrita a melhor forma de governo. Existe a melhor forma para cada situação específica. E essa melhor ação e melhor governo têm que ser particularizados e harmonizados com o bem viver.

Nisso consiste a universalidade do pensamento de Aristóteles: não é uma regra de conduta, mas um sentido de direção. E o fluxo do movimento aponta para um progresso das ações humanas em direção ao bem, ao menos como potência. Os homens se organizam em sociedade não apenas porque é conveniente, facilitando as trocas e evitando injustiças, mas sim porque desejam viver bem.

Em suma, duas ideias são fundamentais nesta sessão inicial: a primeira é que o homem é ação e, a segunda, que essa ação tem a tendência natural de buscar o melhor.

Com isso estabelecido, veremos na próxima seção deste estudo o que acontece quando essa humanidade é aparentemente quebrada e o que ocorre quando a política substituída por uma produção degenerada.

2 A PRÁXIS NA SOCIEDADE CAPITALISTA

O objetivo dessa segunda seção é abordar o conflito existente entre a ontologia humana, em sentido aristotélico, e a perda de significado ou mesmo a distorção desse sentido humano no mundo contemporâneo. Para isso, vamos nos apoiar nas contribuições de Karl Marx sobre o tema da natureza humana e sua crítica à sociabilidade capitalista.

Ao mesmo tempo em que o desenvolvimento histórico da sociedade impulsiona avanços sociais, ele também intensifica as contradições inerentes a cada época histórica. Essas contradições se manifestam em diferentes instâncias da sociabilidade e afetam as significações que temos do mundo, modificando o sentido do *érgon* humano.

Esse tipo de transformação ocorre muito mais por uma questão material, ou seja, devido às condições de vida e dos meios técnicos de cada sociedade, do que por uma transformação psicológica ou biológica. Assim como na visão aristotélica, em que o homem é condicionado pelo seu hábito e por suas ações, por suas condições reais de vida, em Marx, ele é impelido a ser de determinada forma devido às condições do meio em que vive.

A causa do desenvolvimento ou da degeneração do homem ocorre da mesma forma que a do pintor ao pintar um quadro. É pintando que ele se torna um bom ou um mau pintor. Assim também ocorre com a vida do homem. É no ato de se viver que se vive bem ou se vive mal. As condições em que ele vive e como ele age diante delas também determinam o caráter da vida humana.

Aristóteles, na obra *Política*, bem disse ao analisar como o meio interfere na vida social do homem. Para ele, o sentido do *érgon* humano estava na vida política e, para chegar à vida política, era necessário sanar as necessidades materiais. É preciso estar em condições para fazer política, não só condições internas, alinhando corpo e alma, mas também externas. Para fazer política e deliberar sobre o bem humano, é preciso antes estar com a ‘casa arrumada’. Com isso, queremos dizer que as instâncias subordinadas à pólis, como a casa e a vizinhança, devem estar em sintonia para que a política se realize. Assim, a degeneração dessas instâncias também é a degeneração da pólis.

O que acontece, então, com a realização da obra humana quando uma dessas frações inferiores toma um sentido desproporcional e invade aquilo que seria papel da política? O que acontece quando o caráter produtivo da sociedade se sobrepõe ao terreno da ação prática?

Analisar a sociedade atual é analisar o caráter que a produção tomou no espírito da sociedade. Procuro compreender como a produção, que antes servia ao propósito de permitir o avanço político da sociedade, agora se torna ela própria o fim desvirtuado da humanidade.

2.1 A Ontologia Humana em Marx

Antes, vimos em Aristóteles que o homem tem uma peculiaridade específica que o distingue dos demais seres vivos. O homem, tomado ontologicamente, é a ação do homem. Ele pensa e age em concordância com esse pensar, é um *pensar/agir*, dois momentos que se misturam para formar aquilo que chamamos de *érgon*, que é a sua natureza mais própria e seu modo de interação com o mundo.

A interpretação que fizemos será de fundamental importância para encontrarmos agora seu equivalente na doutrina marxista. Uma equivalência que não é acidental, como buscaremos mostrar, mas sim uma relação íntima entre o pensamento de Marx e o de Aristóteles.

Para isso, é necessário colocar a posição de Marx sobre o homem e seu modo de interação com o mundo. É de conhecimento geral que o trabalho assume uma posição central na obra de Marx. Precisamos discutir o *érgon* em Marx em seus devidos termos e buscar entender como o homem se relaciona com o mundo enquanto ser.

A essência humana no marxismo não pode ser vista como uma coisa estática, parada no tempo, como uma ideia imutável separada da realidade concreta. No marxismo, devemos sempre ter em vista o processo histórico. Em tudo há movimento e a própria história, em sua concretude, é a sucessão desses movimentos e o sentido que eles tomam. Compreender o homem hoje significa buscar compreender esse movimento de passagem de uma situação a outra, na formação daquilo que entendemos como homem. Nós, enquanto seres biológicos, nem sempre fomos assim. Talvez seja um fato um tanto perturbador perceber que antes éramos outra espécie e que o processo contínuo de desenvolvimento nos levará no futuro a sermos algo diferente.

O homem tem a sua própria história, e ela começa muito antes de nos reconhecemos como homem. Marx se apoia na mais alta ciência biológica do seu tempo, aliada à filosofia do movimento, a dialética, para entender que o homem é o resultado de um processo histórico. Há claramente uma passagem de um estágio menos desenvolvido, uma forma de ser ‘animalesca’, para um patamar mais complexo, que já podemos identificar como sendo o humano.

Os animais vivem sob o domínio das necessidades imediatas e a sua relação com a natureza ao seu redor é limitada. Eles não conseguem extrair da natureza mais do que ela pode oferecer naturalmente no momento. A vida dos animais ocorre em um ciclo de retirada, de certa porção geográfica, aquilo que eles precisam para a sua subsistência. Quando os recursos se esgotam, eles migram para outra região e recomeçam o ciclo. Nada mais é acrescentado ao meio ambiente a sua volta, a menos que seja involuntariamente. É uma operação de soma zero. Mesmo no caso de nossos parentes animais mais próximos, os primatas mais evoluídos, nada muda nessa relação. Um bando de símios rapina o ambiente ao seu redor da mesma maneira que um bando de andorinhas. E quando esgotam as possibilidades de sobrevivência naquele ambiente, são impelidos pela necessidade a migrar para outra área porque o bando “era incapaz de extrair do mesmo algum alimento mais, além daquele que naturalmente produzia, excetuado o fato de adubá-lo inconscientemente com seus resíduos” (ENGELS, 1979, p. 219). Caso o bando venha a não conseguir acessar uma nova área para exploração, devido a essa já estar ocupada por um grupo mais forte ou pela impossibilidade geográfica do ambiente ao seu redor, isso pode levar à extinção do grupo.

O esgotamento dos recursos de determinada localidade se dá não apenas pelo seu caráter limitado quantitativamente, mas também pela exploração sem qualquer tipo de planejamento pelos animais a sua volta. Engels (1979) ilustra essa questão com o exemplo de que “o lobo não respeita, como o caçador, a fêmea do veado que, no ano seguinte, lhe dará os

veadinhos; as cabras que, na Grécia, devoram as plantas recentemente brotadas, desnudaram todas as montanhas do país” (pp. 219-220). A relação dos animais com o meio ambiente e com os outros animais é condicionada pela necessidade imediata, sem um projeto futuro. Mesmo no exemplo das cabras, que comem o broto jovem da vegetação impedindo a flora de se desenvolver e se renovar afetando negativamente o seu próprio meio de vida, elas não o fazem sob qualquer influência de uma vontade ou planejamento, mas por uma necessidade imediata de conseguir alimento que seja nutritivo e que custe menos esforço.

Para Marx, assim como Aristóteles, não há liberdade no caso dos animais. Ser animal é viver enclausurado em uma prisão sem paredes e a céu aberto. A necessidade diária de sobrevivência, em uma rotina incessante de carência, condiciona e limita o animal a um estágio primitivo de potencialidade em que a vida pode se manifestar. É nesse ponto que se insere o homem em nossa discussão.

O homem transcende a barreira da sua carência. Ele é capaz de acrescentar coisas ao meio a sua volta de maneira consciente. Não é mais uma operação de soma zero, o homem modifica o meio ao seu redor de acordo com sua vontade e necessidade por meio de sua ação e de seu trabalho. Então, vejamos a celebre passagem de Marx:

Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. (MARX, 2011, p. 327)

Tomemos as devidas proporções dessa afirmação. É nela que reside o embrião da natureza humana em si. O homem tem a capacidade de antever objetivos em sua mente e mover-se em função de alcançá-los. O homem cria o mundo ao seu redor, transformando-o, e ao transformá-lo, transforma a si mesmo no processo.

Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. (MARX, 2011, p. 327)

Ele é capaz de criar por meio de suas ações qualificadas. Não é uma mera ação ou reação diante das necessidades da vida, o homem vai além, ele age com outras considerações que não apenas a necessidade. A ação humana se qualifica ao ser pensada. Com essas colocações, já podemos estabelecer o ponto de intercessão entre a doutrina marxista e aristotélica. Ambas propõem a capacidade humana de mover-se em direção ao que foi deliberado.

Notemos também que a capacidade humana de agir para além de suas necessidades imediatas de subsistência não elimina a influência dessas necessidades. Pelo contrário, as pressupõe. O homem descobre sua capacidade de agir no mundo no processo de mitigação de suas carências. Ao buscar sobreviver à tragédia da vida, ele entende que suas capacidades vão além da mera subsistência. Ele percebe que é capaz de modificar a natureza a sua volta. Diferentemente do animal que:

Apenas utiliza a Natureza, nela produzindo modificações somente por sua presença; o homem a submete, pondo-a a serviço de seus fins determinados, imprimindo-lhe as modificações que julga necessárias, isto é, domina a Natureza. (ENGELS, 1979, p. 223)

O domínio do homem sobre a natureza tem que se materializar em *ato*. Não basta um domínio no campo das ideias no pensamento, é preciso que isso se efetue na prática, na ação humana diante da materialidade do mundo. O que antes era apenas potência em seu cérebro se transforma em *ato* por meio de suas mãos. Transformamos o mundo quando colocamos os nossos sentidos, forças e máquina biológica a serviço do fim estipulado pela nossa consciência.

O homem, porém, quanto mais se afasta da animalidade, tanto mais sua influência sobre a natureza ambiente adquire o caráter de uma ação prevista, que se desenvolve segundo um plano, dirigida no sentido de objetivos antecipadamente conhecidos e determinados. (ENGELS, 1979, p. 222)

Cabe ressaltar que a relação do homem com suas ações aparece, por vezes, como uma separação entre *poiésis e práxis*, como vimos em Aristóteles, e de forma misturada em Marx. Essa separação, para Marx, é um resultado do desenvolvimento do próprio homem e do seu modo de vida. Nos primórdios da jornada do homem, sua atividade cotidiana, seu trabalho, estava restrita a “formas instintivas, animais”, e ele modificava seu entorno apenas para garantir a sua sobrevivência (MARX, 2011, p. 327). O homem se percebe como um ser para além da sua necessidade de sobrevivência quando ocorre a separação histórica do trabalho em trabalho produtivo e trabalho intelectual.

Essa divisão se manifesta na ontologia humana quando o homem se projeta a transformar a natureza independentemente de suas necessidades imediatas. A religião, para Marx, pode ser vista como uma das primeiras formas de manifestação de ação humana que não está diretamente ligada a sua sobrevivência imediata. Por um lado, temos o trabalho produtivo *stricto sensu*, por exemplo, representado na construção de moradias, produção de ferramentas, na agricultura e pastoreio, entre outros. Por outro lado, há uma forma de atuação humana na arte e nos cultos religiosos.

Tomando essa separação tal como ela se manifesta em determinadas condições, como uma separação inconciliável entre o trabalho produtivo e o intelectual, pode parecer haver um antagonismo intrínseco à própria forma de vida do homem. Esse antagonismo é aparente e ao mesmo tempo real. Parece contraditório, mas essa contradição se dissolve à luz do pensamento histórico. É possível esse antagonismo se for apenas um momento do movimento real. Queremos dizer com isso que, em Marx, o trabalho como uma categoria traz consigo ao mesmo tempo a produção e a prática. O trabalho puramente mecânico e o trabalho puramente intelectual se juntam para formar a categoria do ‘trabalho humano’ em Marx. Esse é o trabalho que caracteriza a essência do homem, como o conjunto do corpo e da mente. Para Marx, ‘trabalho humano’ é o mecanismo de sua ação consciente no mundo. É por meio desse ‘trabalho’, do dispêndio de energia e tempo, “seus braços e pernas, cabeça e mãos”, que o homem produz a sua condição de vida no mundo ao mesmo tempo em que é também sua ação sobre si mesmo e sobre os outros homens (MARX, 2011, p. 327). O antagonismo que vemos em certas condições, em um trabalho dividido em dois momentos distintos, é resultado de condições específicas, de condições que impõem um trabalho totalmente mecânico de produção em oposição a outro trabalho humano que toma o lugar de uma ação totalmente apartada das condições reais de vida.

Há outro aspecto que liga Marx a Aristóteles no âmbito desse tema. Os dois autores propõem que é necessário estar em determinadas condições para que se manifeste essa essência humana de uma transformação qualificada do mundo. Aristóteles coloca que é preciso que se cumpra uma série de requisitos para que surja a possibilidade da ação. Na *Política*, ele vai elencando essa série de etapas:

Primeiro, é necessário que o homem e a mulher se constituam como um casal para formarem uma família e constituírem sua prole. Essa instância da família se forma para suprir as carências de sobrevivência mais imediatas. É o local onde acontece a produção mais básica da vida.

Logo em seguida, com o aumento dos componentes da família e o consequente surgimento de novas necessidades que precisam ser sanadas, surge a forma social da vizinhança, que nada mais é do que o conjunto de famílias que participam de um regime mútuo de cooperação.

Essas duas formas sociais se regem pela necessidade pura e simples. Nessas instâncias, o homem busca produzir a sua sobrevivência e a do seu grupo. Não se pode falar de liberdade quando seu conjunto de análise é apenas a família e a vizinhança, onde reina o determinismo das carências; muito menos se pode falar de práxis.

Cumpridas as exigências materiais, surge a cidade, onde o homem pode finalmente desenvolver suas potencialidades. A cidade não existe para simples sobrevivência, mas vem com a função de promover outra forma de viver mais elevada. Com a pólis vem a liberdade, a política e todas as manifestações da ação humana. Para o homem poder viver de acordo com a sua função própria e realizar sua *eudaimonia*, ele tem que antes criar essas condições materiais.

Da mesma forma, Marx vê as condições de vida como condicionantes das ações humanas.

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. (MARX, 2008, p. 47)

Ele parte da ideia de que, na produção dos bens que atendem as necessidades humanas, as pessoas se comportam diferentemente dos animais porque produzem também as condições de seu relacionamento. Essa interferência do homem sobre a natureza é, desde o seu cerne, uma relação social de produção, na qual:

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na reprodução, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social. (MARX, 2007, p. 34)

Essa produção é fundamentalmente social. Não é como uma ou outra pessoa produz individualmente, mas sim como o conjunto das pessoas se organiza e supre as necessidades coletivas, além de criar novas necessidades.

Essa organização social surge, primeiramente, como uma forma de subsistência, de simplesmente sobreviver, e depois, como uma busca por uma vida melhor. Em um determinado momento do desenvolvimento humano, quando o homem deixa o reino animal e se transforma efetivamente em ser humano, ele começa a se relacionar com outros seres humanos para produzir e transformar a natureza.

Ao estabelecer essa produção social, os homens entram em relações determinadas. Essas relações são necessárias, independente da vontade dos indivíduos, ou seja, são obrigatórias e não uma escolha pessoal. Para garantir a sobrevivência do grupo, esses indivíduos entram em formas de organização social da produção das suas vidas que são exteriores às suas próprias vontades.

A cada época histórica correspondem relações de produção de diferentes níveis e qualidades. Podemos facilmente caracterizar as diferentes sociedades ao olhar para a forma como cada uma organiza a produção material de sua vida. Sociedades mais primitivas correspondem a graus mais baixos da produção, enquanto sociedades mais desenvolvidas assumem graus mais elevados de desenvolvimento técnico em sua produção.

Podemos fazer um paralelo com Aristóteles em relação à vizinhança e à família. Essas formas de organização social parecem ser independentes da vontade humana, são relações determinadas. Elas precisam ser estabelecidas para que o homem possa viver e estar em condições de efetivar sua liberdade na pólis.

Devemos começar por constatar que o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer a história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvidas, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX, 2007, pp. 32-33)

O que podemos observar aqui é Marx reiterar a mesma ideia de Aristóteles na *Política*, de que existe uma base fundamental nas relações materiais dos homens, na qual a sobrevivência diária é realizada. Para ‘fazer a história’, em Marx, ou alcançar a *eudaimonia* em Aristóteles, é necessário antes de tudo cumprir a determinação diária de estar vivo e suprir certas carências. É ao superar essa instância de carência que o homem pode aspirar a algo a mais.

Isso nos traz de volta ao debate sobre em que medida o homem é livre. Já foi estabelecido que, pela ótica aristotélica, o reino da necessidade é antagônico à liberdade. Por esse motivo, não se pode dizer que os animais são livres. Da mesma forma, não podemos considerar a necessidade diária do homem passível de liberdade, excluindo, assim, a instância da família e da vizinhança. A ideia marxista segue no mesmo sentido. O caráter determinado das relações de produção dos meios de sobrevivência cotidiana impede que se pense na liberdade nessas instâncias. Nas palavras de Marx:

Até aqui a liberdade foi definida pelos filósofos de maneira dupla; por um lado, como poder, como domínio sobre as circunstâncias e relações nas quais vive um indivíduo – por todos os materialistas; por outro lado, como autodestinação, estar-livre do mundo real, como liberdade meramente imaginária do espírito – por todos os idealistas, especialmente os alemães. (MARX, 2007, p. 291)

Considerando a perspectiva colocada por Marx, podemos enquadrar Aristóteles como sendo um materialista, pois sua visão sobre a liberdade se harmoniza com aquela colocada por Marx. A liberdade para Aristóteles é o domínio sobre a situação concreta. Não há como pensar uma liberdade genérica, como uma autonomia completa, independente das condições

reais que se apresentam caso a caso. Primeiramente, não se pode falar em liberdade na instância da necessidade completa e absoluta, pois ela só se manifesta ao se libertar dessa determinação; em seguida, porque a liberdade acontece quando a necessidade abre caminho para uma ação livre, restrita pela forma como se apresenta na peculiaridade da situação real.

Para melhor fixação desse conceito importantíssimo, vejamos um caso concreto. Imagine um cidadão trabalhador, como um entregador de comida por aplicativo, que vive aterrorizado pela crise social e política que se encontra o seu país. Um apologista da liberdade genérica poderia confrontar esse cidadão com a proposição de que ele é livre para deixar seu país e migrar para outro lugar com melhores condições de vida. No entanto, Aristóteles e Marx argumentariam que esse cidadão não é livre nesse caso, pois não possui meios financeiros para obter um visto de permanência, comprar uma passagem e se estabelecer em outro país. Não haveria nem mesmo a possibilidade de deliberar migrar ou não, sendo que a possibilidade real é inexistente. Tanto Aristóteles quanto Marx afirmam que não há liberdade fora do caso concreto, ou seja, a liberdade só pode ser exercida dentro das condições reais que se apresentam em cada situação.

Diante da possível acusação de que não existe liberdade em Marx, considerando sua filosofia como fatalmente determinista a ponto de excluir totalmente qualquer tipo de decisão ou vontade dos indivíduos, respondemos com as palavras dos fundadores do marxismo. Engels em uma carta para Joseph Bloch:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante *final* na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isso afirmando que o fator econômico é o *único* determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infraestrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura [...] também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação dessa forma. (ENGELS, 1977, p. 75/ tradução nossa)

Segue uma passagem extensa, porém de grande importância, de Marx sobre a liberdade, contida no volume III de *O Capital*:

O reino da liberdade só começa realmente quando cessa o trabalho que é determinado pela necessidade e pelas considerações mundanas; assim; pela natureza mesma das coisas, ele está além da esfera da produção material real. Tal como o selvagem tem de lutar com a natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir a vida, também o homem civilizado precisa travar essa luta em todas as formações sociais e em todos os modos possíveis de produção. Com o desenvolvimento da produção, essa esfera da necessidade física se expande, em consequência de suas necessidades; mas, ao mesmo tempo, as forças produtivas que satisfazem essas necessidades também aumentam. A liberdade nesse campo só pode constituir no homem civilizado, nos produtores associados, regulando reciprocamente seu intercâmbio com a natureza, colocando-a sob seu controle comum, em lugar de serem dominados por ela como por forças cegas; e realizando isso com o mínimo de dispêndio de energia possível e nas condições mais favoráveis à sua natureza humana, e dignas dela. Não obstante, ela continua pertencendo à esfera da necessidade. Além dela começa aquela evolução da energia humana que é um fim em si mesma, o verdadeiro reino da liberdade; o qual, porém, só pode florescer tendo essa esfera da necessidade como sua base. A

redução da jornada de trabalho é o seu pré-requisito básico. (MARX, 1991, p. 958-959)

De fato, essa liberdade genérica não tem lugar no marxismo, assim como esse determinismo absoluto e irreduzível. Cada situação tem de ser tomada na proporção que lhe cabe. Se olharmos apenas para o nível imediato da necessidade de produzir meios de sobrevivência, não vai se achar lugar para a liberdade.

Dito isso, ao considerarmos o problema do *érgon* humano, agora inserido na temática da liberdade materialista de Marx, podemos refletir sobre as ações humanas e em que medida podemos caracterizá-las como tendo o atributo da liberdade. Enfrentemos, então, uma das mais conhecidas e célebres frases de Marx:

Os homens fazem a sua própria história, contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhe foram transmitidas assim como se encontram. (MARX, 2011, p. 25)

Essa frase é frequentemente usada para negar o que já foi dito sobre a liberdade em Marx. Tomam o fragmento que diz “não fazem de livre e espontânea vontade” para argumentar que não há liberdade nas ações dentro do marxismo. Ou se tem uma liberdade total, idealizada, ou não se tem nada. O erro está em não se propor uma leitura da liberdade como condicionada nos termos da filosofia materialista. A assertiva é clara no trecho em destaque: os homens realmente fazem sua própria história. Mas há um condicionante nessa ação de transformação no mundo: eles não escolhem as circunstâncias. Eles têm que se relacionar com as peças já dispostas no tabuleiro, como em um jogo de xadrez em que você começa a jogar no meio da partida, com o jogo já em andamento. O homem não tem o poder de estabelecer as condições pretéritas para sua ação no mundo. Ele tem que lidar com a situação tal como ela é encontrada, na concretude da realidade. Assim é o homem em cada momento da sua vida. Ele é o resultado de outros homens que o produziram, bem como das condições que influenciaram sua atuação no mundo. Subsequentemente, ele produz novas condições e novos homens, sempre dentro de certos limites.

Com isso fica claro o problema: o homem não é apenas o produto de condições determinadas, do acaso ou de qualquer outra força externa. Além dessas condicionantes, ele é também o produto de si mesmo e de outros homens.

Cabe destacar as principais proposições desta sessão. Indicamos que no marxismo há uma ‘essência humana’ que se refere à capacidade prática do homem, ou seja, sua capacidade de agir segundo parâmetros estabelecidos em sua consciência. Essa essência pode ser percebida quando o homem se relaciona com o mundo através do trabalho, mas não se limita a esse contexto. Essa ação deliberada ocorre sempre que o homem antecipa em sua consciência o que ele colocará em prática logo em seguida. No entanto, essa práxis, essa essência humana, é influenciada e só pode ocorrer dentro das condições específicas de cada situação. No marxismo, só há como falar em liberdade quando se tem consciência das condições e possibilidades reais. A liberdade nas ações não pode ser vista como uma idealização da liberdade, no sentido de ser livre de restrições. Ela emerge diante da situação concreta e das possibilidades reais. Portanto, a práxis é a essência imanente do homem.

Após apresentarmos o plano geral da ontologia humana em Marx e sua correspondência com a filosofia de Aristóteles, vamos agora refletir sobre a contradição que permeia a historicidade da função do homem. Em outras palavras, como é possível que o homem tenha a potencialidade de um agir qualificado, mas, ao mesmo tempo, ser afastado da

sua própria função no mundo devido a certas condições históricas, sendo relegado à posição de mero perpetuador da máquina social que o aliena de seu *érgon*.

2.2 A Alienação do Homem

Vamos resumir o problema que pretendemos abordar nesta sessão. Em certas circunstâncias, o homem perde a conexão com o seu *érgon* e deixa de ter uma vida ativa e livre, passando a ter uma vida subordinada a outros fins que não o seu. Essa vida subordinada se torna uma vida alienada, onde o homem vive em oposição à sua própria natureza. O tema que vamos explorar é central em nossa discussão, onde as reflexões marxistas e aristotélicas convergem de forma aguda. Tratar da perda do *érgon* humano nas duas doutrinas é entender como as relações humanas são deformadas ao ponto de uma força externa dominar completamente como o homem age no mundo.

Quando falamos dos vícios e dos tipos comuns de personalidades humanas degeneradas, ainda sim estamos tratando do homem em seu desenvolvimento comum. “Sou humano, nada do que é humano me é estranho” (TERENCIO, 2001, p. 335). A célebre frase do dramaturgo Terêncio resume bem o sentido da reflexão até aqui. Tratamos do homem enquanto tal, da sua constituição, do seu *érgon*, dos seus vícios e virtudes, restringindo-nos a delimitar o homem enquanto ser completo, como uma espécie dotada de generalidade. Agora, ao tratar da alienação, o tema requer que se analise um fenômeno que se desenvolve através do homem e que em dado momento se autonomiza dele. Surgindo do homem e se colocando fora dele, em oposição a si mesmo. Uma vez alienado, o homem deixa de ser o sujeito de sua história e passa a ser predicado.

Para compreender o conceito de alienação, é necessário adentrar profundamente na filosofia de Marx. Devemos ter em mente que, no senso comum, o marxismo é visto como uma teoria exclusivamente econômica, em grande parte devido à obra *O Capital*, que é sua obra mais reconhecida e mais permeável tanto na academia quanto em diversos círculos sociais ligados à política. Esse ponto é admitido por Engels em:

Marx e eu somos parcialmente culpados pelo fato que as pessoas mais novas frequentemente acentuam o aspecto econômico mais do que o necessário. É que nós tínhamos que enfatizar estes princípios vis-à-vis nossos adversários, que os negavam. Nós nem sempre tivemos o tempo, local e a oportunidade para explicar adequadamente os outros elementos envolvidos na interação dos fatores constituintes da história. (ENGELS, 1977, p. 78/ tradução nossa)

Devido à complexidade das reflexões apresentadas em *O Capital*, não é surpreendente que a maioria dos leitores de Marx perca de vista o verdadeiro tema dessa obra. Essa visão limitada fica esclarecida quando se considera a obra marxista como um todo. Partiremos, então, da afirmação de Marcuse (1983), em *Studies in critical philosophy*, que o marxismo não é uma teoria puramente econômica nem que a filosofia contida nele seja algo acessório.

A própria crítica revolucionária da economia-política tem um caráter filosófico como fundamento, assim como, inversamente, a filosofia subjacente já contém práxis revolucionária. A teoria é em si uma prática; a práxis não chega apenas ao fim, mas já é presente no início da teoria. Engajar-se na práxis não é pisar em terreno estranho, externo à teoria. (MARCUSE, 1983, pp. 4-5/ tradução nossa)

Concluimos, então, que o marxismo é, antes de tudo, uma filosofia. As análises da sociedade capitalista, do desenvolvimento da mercadoria e do estranhamento do trabalho tornam-se destituídas de propósito se vistas sem a ótica da filosofia como base. Em que medida, portanto, podemos dimensionar o problema filosófico na doutrina marxista? Propomos que o tema central do conjunto da obra de Marx seja a problemática do afastamento do homem de sua natureza. A filosofia de Marx é o espanto diante do fato de essa natureza ter sido arrancada do homem, que é dominado por forças para além de seu poder.

Para entender a alienação em Marx, é necessário recuperar o conceito do homem como um ser dotado de ação. Ele age no mundo e, ao agir, age sobre si mesmo. Essa práxis humana apresenta-se aqui como uma duplicidade. De um lado, o homem é transformado pelo mundo que o antecede, ao receber esse condicionamento, age na transformação do mundo; de outro lado, ele transforma o mundo, e essa transformação externa do mundo o transforma internamente. Assim, o homem age sobre si mesmo quando age no mundo.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx conceitua o homem e sua relação com o mundo exterior:

A vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar, nisso: que o homem tal qual o animal vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal o homem é do que o animal, tanto mais universal é o domínio da natureza inorgânica da qual ele vive. (...) Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira seu corpo inorgânico, tanto na medida em que ela é um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento da sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano. O homem vive da natureza significa: a natureza é seu corpo, com o qual ele tem de ficar em processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é parte da natureza. (MARX, 2021, p. 84)

Quando Marx afirma que o homem vive da ‘natureza inorgânica’, ele quer dizer que o homem entra em uma relação necessária com o mundo que é exterior. Esse mundo exterior é uma condição *sine qua non* para a mera existência física do homem, assim como sua constituição mental. O ponto central da reflexão de Marx é que “a natureza é o corpo inorgânico do homem”. A relação do homem com a natureza, conseqüentemente do homem consigo mesmo, é aqui sintetizada como a natureza sendo parte da própria constituição humana. O homem é *uno* com a natureza. Tal reflexão perpassa profundamente a obra marxista. Assim como vimos anteriormente a diferenciação entre o animal e o homem, essa problemática retorna aqui. O animal é parte da natureza; a natureza é parte do homem. O animal é subjugado por suas necessidades imediatas e vive em uma espécie de prisão, dominado pela natureza; enquanto o homem, ao satisfazer essas necessidades e viver para além delas, domina a natureza e promove a liberdade.

A mesma reflexão aparece posteriormente em *O Capital*, no qual Marx volta a desenvolver essa relação ao dizer que “o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza” (MARX, 2011, p. 326). Essa ideia é recorrente no marxismo devido à sua centralidade. Atentemos para isso: a ação do homem sobre o mundo exterior “media, regula e controla seu metabolismo”. Sendo assim, mais uma vez, a ação humana sobre a natureza é também a ação sobre si mesmo. “É assim que o próprio elemento

natural se converte em órgão de sua atividade, um órgão que ele acrescenta a seus próprios órgãos corporais, prolongando sua forma natural” (MARX, 2011, p. 329). Portanto, em *O Capital*, volta a ideia de unicidade do homem com a natureza como parte integrante do seu *érgon*. A ação do homem sobre o meio externo é sua natureza também porque o meio externo o constitui como sujeito.

Para que o homem se efetive como sujeito, é necessário que ele aja. Essa efetivação por meio de sua ação consciente é sua práxis. A natureza do homem é se relacionar com o mundo exterior a ele de forma objetivada, buscando um fim estabelecido por sua própria deliberação. Ao agir no mundo, ele se reconhece como parte integrante e princípio ativo desse mundo. Reconhecendo-se no mundo, ele se reconhece como generalidade, uma vez que sua condição de ser genérico implica em se reconhecer como um indivíduo pertencente a uma coletividade, cristalizando ao mesmo tempo seu próprio ser e do seu gênero. Ao mesmo tempo, ele compreende o outro, um homem diferente dele, como um indivíduo e, ele mesmo, como generalidade. Isso se aplica a todos os fenômenos e objetos do mundo externo. Eles são partes necessárias para a realização do próprio agente. Ao se relacionar com os objetos reais e agir objetivamente, o humano se relaciona com seu próprio ser. Sua efetivação é a sua práxis e sua autorrealização é sua ação no mundo real.

O homem é o reflexo do mundo exterior e, ao mesmo tempo, o mundo exterior é reflexo do homem. Isso é visto como uma via de mão dupla. A ação eterna do homem é também o externo agindo nele. Segundo Marcuse (1983), é avassalador a constatação de que o mundo objetivado, que é exterior ao homem e, portanto, que não faz parte do seu ser, produz e confirma o homem enquanto ser ontológico.

Como ser natural, o homem é um “ser objetivo”, o que para Marx é um “ser equipado e dotado de objetivos poderes essenciais”, um ser que se relaciona com objetos reais, “age objetivamente”, e “só pode expressar sua vida de forma real, objetiva”. Porque o poder de seu ser consiste assim ao viver (isto é, através e em objetos externos) tudo o que ele é, sua “autorrealização” significa ao mesmo tempo “o estabelecimento de um mundo real, objetivo, que é avassalador porque tem uma forma externa a ele e, portanto, não faz parte de seu ser”. O mundo objetivo, como a necessária objetividade do homem, cuja apropriação e substituição de que sua essência humana é primeiro “produzida” e “confirmada”, faz parte do próprio homem. (MARCUSE, 1983, p. 18/ tradução nossa)

Nisso consiste o seguinte: a atuação do homem no mundo, Marx chama de ‘objetivação’. Objetivação é um colocar-se no mundo e, ao agir, o homem produz um reflexo de si no mundo externo, como quando deixamos uma pegada em areia macia. Essa pegada é como se fosse uma parte do homem ao mesmo tempo em que é exterior e diferente dele. Ele prolonga o seu ser na sua interação com o mundo externo. A objetivação é a sua efetivação, a sua realização enquanto homem. Ao perceber a sua objetivação, a sua ação no mundo e o produto dessa ação, em contraste, ele se percebe como agente desse fenômeno e se reconhece como homem. Ao imprimir a pegada na areia através de sua ação, o homem imprime em si mesmo a consciência de si e de sua atuação no mundo. “A sua atividade e a sua autoafirmação consistem na apropriação da ‘externalidade’ que o confronta, e na transferência de si mesmo nessa exterioridade” (MARCUSE, 1983, p. 23/ tradução nossa).

A autorrealização do homem como práxis pode ser dividida em quatro momentos distintos que compõem um único fenômeno: 1) o homem se externaliza e se objetiva no resultado de determinada ação — como quando produz algum objeto, entendendo essa produção como algo mais amplo, não apenas a *poiésis*, mas incluindo todo o conjunto de interação prática do homem na realidade exterior — e se percebe refletido no fenômeno ou

objeto produto da ação; 2) é na relação do homem com a própria ação, na sua percepção sobre o processo e as condicionantes com as quais ele age, que ele se reconhece como agente da ação; 3) confrontado como agente da ação e com o seu produto, o homem se entende como ser genérico, pertencente a um tipo uniforme de seres que detêm essa capacidade de agir; 4) ao se entender como generalidade, ele entende o outro como sendo ele mesmo e também diferente dele, assim como sua ação no mundo produz a si mesmo, produz o outro e tudo em seu entorno, a percepção de si é também a percepção do outro.

Essa forma de entender a práxis é consequência da formulação de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (2011), capítulo sobre o “trabalho estranhado e propriedade privada”, em que se faz essa mesma reflexão, porém em um âmbito mais restrito. Marx diferencia o ato da produção, entendido aqui como *poiésis*, nesses quatro momentos: 1) reconhecer-se no objeto; 2) reconhecer-se no interior da produção, no ato de trabalhar; 3) reconhecer-se enquanto gênero; 4) reconhecer-se no outro.

E por que Marx trata diretamente da produção (*poiésis*) em vez de caracterizar a ação (*práxis*) de forma ampla? Existem dois aspectos que devem ser levados em consideração: primeiro, o trabalho produtivo é a forma mais facilmente palpável da intervenção do homem no mundo e, através da sua forma alienada, pode-se chegar ao núcleo da alienação que provém dele; segundo, porque é através do trabalho que se efetua a deformação da vida humana, não apenas o trabalho alienado aparece como manifestação aparente do problema geral, mas ele em si é um agente ativo na perda da natureza humana.

Tomemos o primeiro aspecto através de uma analogia: em *O Capital*, quando Marx define a mais-valia como sendo o produto da valorização do valor que é apropriada pelo capitalista, vemos que a mais-valia não circula pelo mundo real a olhos nus. Ela não é algo que se apresenta aos nossos olhos à primeira vista, mas sim em suas formas derivadas, como salário, lucro e renda da terra. Essa afirmação está de acordo com a expressão de Marx segundo a qual “toda ciência seria supérflua se a forma aparente das coisas coincidissem diretamente com sua essência” (MARX, 1991, p. 956/ tradução nossa).

O mesmo fenômeno acontece com a práxis humana. Ao definir como o homem produz, Marx caracteriza indiretamente o conjunto das relações que formam a práxis humana como uma atividade vital – dado que, para Marx, a produção está em continuidade com a ação. À primeira vista, é intrigante a maneira como Marx parece colocar o trabalho como expressão única da atividade vital do homem. Parece haver uma sobreposição do trabalho sobre as ações humanas em geral como uma categoria superior. Esse problema é solucionado quando percebermos que o trabalho é a manifestação mais fácil de ser percebida no cotidiano social. O trabalho não é o núcleo da atividade humana, mas é por meio dele que percebemos mais facilmente o homem em atividade imediata.

O segundo aspecto decorre do fato de que é por meio da alienação na atividade produtiva que acontece a real alienação do homem de seu *érgon*. Esse segundo argumento, ao mesmo tempo em que contém o primeiro dentro de si, é a chave para compreender a alienação em sua essência. O primeiro diz respeito à aparência do problema; o segundo, a sua essência. Marx parte da aparência do problema — o trabalho como manifestação aparente da alienação do homem — para chegar à essência de um homem alienado pela forma ativamente alienante que o trabalho assumiu.

Questionamos por qual razão a alienação do trabalho deve ser encarada como a alienação do conjunto dos atributos humanos em vez de ser apenas uma alienação parcial. Vimos que somos constituídos de diversas partes que se relacionam em harmonia para formar o conjunto que chamamos de ser humano. Mesmo que consideremos que determinadas funções do organismo humano sejam mais importantes do que outras — pode-se considerar a parte racional como mais importante que a vegetativa — não se pode perder de vista a completude do homem como sendo a harmonia entre os diversos segmentos. Nesse sentido, a

raiz da pergunta tem como pressuposto essa harmonia do conjunto. A deformação da *poiésis* tem que ser encarada à luz dessa reflexão. Dizer que a ação produtiva do homem poderia se deformar sem afetar a práxis e a contemplação seria como conceber o homem fracionado de maneira absoluta, com partes independentes entre si. Pelo contrário, o não funcionamento de uma das funções anímicas do homem leva ao não funcionamento do conjunto. Observamos facilmente essa relação nas funções menos complexas do sistema; caso a função nutritiva se interrompa, todo o organismo perece. Da mesma forma, se a sensibilidade é interrompida, perdemos a conexão com o mundo exterior, o que também leva ao perecimento do corpo. Tal relação é mais difícil de ser compreendida nas funções complexas.

À primeira vista, a degeneração da faculdade racional não parece interferir no corpo. Um homem sem a produção, sem a práxis ou a contemplação continuaria a existir como um ser vivo comum, assim como animais e plantas. Portanto, a degeneração dessas faculdades é mais sutil, mas interfere mais profundamente na essência humana. Um homem em perfeita sintonia com suas faculdades racionais, mas que, por algum motivo, é debilitado em sua faculdade nutritiva, mesmo nessa situação, seu *érgon* é mantido até o momento do seu perecimento. O mesmo não acontece com essas outras funções. O homem que perde em vida sua faculdade racional perde junto seu *érgon*. É a morte do homem, mesmo em vida.

Isso também ocorre quando uma dessas funções complexas se deforma e se hipertrofia a ponto de sobrepôr e obstaculizar o funcionamento das demais. Não se trata de um mero mau funcionamento ou um desenvolvimento desigual dessas funções. Estamos tratando aqui da sua degeneração total. Vê-se que, em determinadas condições, o trabalho produtivo humano perde sua razão de ser, alienando-se e impedindo o funcionamento das outras faculdades. Com a alienação do trabalho, Marx propõe a degeneração total da função do homem no mundo. A alienação do trabalho traz consigo a alienação da práxis humana.

O trabalho, para Marx, é:

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2011, p. 167).

Em qualquer época histórica ou forma social, o homem precisou trabalhar e transformar a natureza para suprir certas carências que o meio ambiente naturalmente não podia satisfazer. Seja a produção de um homem individualmente para as suas próprias necessidades, seja de um grupo de produtores para atender às necessidades coletivas, o homem sempre produziu com a intenção de usar o que produziu. Não se excluindo os objetos de culto e de arte, que são de uso subjetivo dos homens. Esse valor de uso é simplesmente um objeto que possui uma qualidade útil para um determinado fim. “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso” (MARX, 2011, p. 158). Até aqui, não estamos falando do trabalho como a criação de mercadorias para troca, porque: “quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria” (MARX, 2011, p. 164).

Ao nos depararmos com o objeto produzido pelo trabalho, percebemos uma dupla característica: ele é valor de uso, ou seja, é útil para alguém; e também pode ser valor de troca, por ser útil para outro que não o seu possuidor. O objeto se transforma em valor de troca, ou seja, em mercadoria, quando o possuidor da mercadoria não necessita usá-la como valor de uso e a disponibiliza para ser trocada por outra mercadoria que tenha utilidade para ele.

Nesse ponto, fica evidente a influência de Aristóteles no pensamento de Marx. Essa influência é admitida pelo próprio Marx em *O Capital*, quando ele explicita que foi a genialidade de Aristóteles que primeiramente descobriu esse duplo caráter da mercadoria:

As duas peculiaridades por último desenvolvidas da forma de equivalente tornam-se ainda mais tangíveis se recorremos ao grande estudioso que pela primeira vez analisou a forma de valor, assim como tantas outras formas de pensamento, de sociedade e da natureza. Este é Aristóteles. (MARX, 2011, p. 188)

Tomemos a formulação de Aristóteles tal qual ela aparece na *Política*:

Tudo o que possuímos tem um duplo uso, mas não no mesmo sentido; um dos usos é adequado ao objeto, o outro não. Por exemplo, uma sandália tem dois modos de uso: como calçado e como objeto de troca. Ambos são modos de utilização da sandália; aquele que troca uma sandália por dinheiro ou alimento com alguém que necessita, faz uso da sandália como sandália, mas não faz o uso próprio da coisa; é que esta não existe para ser trocada. (*Política*. I, 9, 1257a 5)

Essa é a origem da conceituação da diferença entre valor de uso e valor de troca, que permeia toda a doutrina econômica até chegar em Marx. Quando Aristóteles afirma que “um dos usos é adequado ao objeto, e o outro não”, ele quer demonstrar que o valor de uso do objeto está em relação direta com a sua forma material, ou seja, a sua forma natural. No exemplo da sandália, esta tem um uso próprio que é intrínseco do objeto sandália; assim como cada objeto tem em si uma utilidade ou um conjunto de utilidades que pertencem à constituição da sua forma material. Além da forma material, temos um ‘*plus*’ que a acompanha, que é o valor de troca do objeto, ou seja, a possibilidade de o objeto de uma pessoa ser trocado pelo objeto de outra pessoa. Enquanto o valor de uso é individual, podendo existir na presença de um único indivíduo, o valor de troca é sempre social, pois uma pessoa não pode trocar objetos consigo mesmo, nem trocar objetos idênticos; a troca é sempre uma relação entre pessoas diferentes com objetos diferentes.

Por esse motivo, Aristóteles difere uma forma natural e uma forma não natural dos objetos no mundo humano. O valor de troca é embutido no objeto pela relação entre um indivíduo e outro.

Além do caráter duplo da mercadoria, o trabalho contido nela também assume as mesmas propriedades. Marx considera que esse ponto é central em suas formulações sobre a economia política, e o restante é consequência desse fator duplo do trabalho (MARX, 2011, p. 165). Por um lado, o trabalho pode criar algo útil para o próprio trabalhador, e, por outro lado, pode criar algo útil para outra pessoa na forma de mercadoria. Veremos como esse ponto não é só central para a economia política, mas também para a filosofia de Marx.

Do processo da troca simples de produtos em forma de mercadoria surge o fenômeno do dinheiro, que é nada mais que um equivalente geral entre as mercadorias. Essa conceituação também aparece em Aristóteles. Na *Ética a Nicômaco*, livro V, capítulo 5, o dinheiro é evidenciado como uma necessidade para ampliação das trocas simples, já que ele facilita as trocas ao ser um equivalente geral entre os objetos. Ao igualar ‘a’ (quantidade de pares de sapatos) com ‘b’ (quantidades de casas), é o mesmo que dizer que ‘a’ e ‘b’ equivalem a um outro valor, ‘c’. Esse ‘c’ é o nosso equivalente geral, o dinheiro. Ele é um garantidor de igualdade entre os produtos, reduzindo-os a meras quantidades de valores genéricos. O ‘sapato’ não se confronta mais com a ‘casa’ como ‘sapato’ e ‘casa’, mas sim como um suporte de valor de troca. O dinheiro traz consigo o efeito de abstrair da mercadoria

toda a sua utilidade real, transformando-a em uma mercadoria genérica e equivalente a qualquer outra. Ele faz o mesmo com o trabalho. Por meio da equivalência geral, o trabalho deixa de ser trabalho específico e passa a ser trabalho abstrato que se iguala com os outros trabalhos.

Nas sociedades dominadas pela forma mercadoria, o trabalho deixa de ser uma atividade vital do homem destinada a suprir suas necessidades e passa a ser simples mecanismo de perpetuação da forma mercadoria, da forma dinheiro.

Todo o processo de alienação do homem de sua natureza é, antes de tudo, a alienação do homem de seu trabalho.

Tudo se torna vendável e comprável. A circulação se torna a grande retorta social, na qual tudo é lançado para dela sair como cristal de dinheiro. A essa alquimia não escapam nem mesmo os ossos dos santos e, menos ainda, as mais delicadas *res sacrosanctae, extra commercium hominum*. (MARX, 2011, p. 274)

Encontramos uma crítica similar em Aristóteles quando ele afirma:

Não é função da coragem produzir riqueza mas sim confiança; nem tão pouco produzir riqueza é função de um general ou de um médico, mas antes alcançar a vitória e a saúde, respectivamente. Ainda assim, alguns transformam isso tudo numa questão de dinheiro, como se o dinheiro fosse o fim de tudo e tudo tivesse que se orientar para tal fim (*Política*. I, 9, 1258a 10).

O problema de uma sociedade voltada para a produção de mercadorias é que a forma do dinheiro, contida na mercadoria, seu valor de troca puro, é um fenômeno que não conhece limites. Isso representa um grave problema para as sociedades, pois as ações dos homens, em qualquer tempo, sempre se dirigiram à obtenção de algum fim determinado em sua consciência. Quando o homem passa a viver sua vida em função de produzir dinheiro, cria-se uma espécie de doença social que consome o homem e o separa de sua função no mundo.

O impulso para o entesouramento é desmedido por natureza. Seja qualitativamente, seja segundo sua forma, o dinheiro é desprovido de limites, quer dizer, ele é o representante universal da riqueza material, pois pode ser imediatamente convertido em qualquer mercadoria. (MARX, 2011, p. 275)

Claramente Marx retira essa conclusão de Aristóteles, que diz:

A riqueza adveniente desse modo de adquirir bens é ilimitada. [...]. Do mesmo modo, esta espécie de crematística não tem limite quanto ao fim, porque o fim é a riqueza nessa forma [...]. De certo modo, é evidente que toda riqueza deve ter, necessariamente, um limite embora vejamos suceder o oposto: todos os negociantes aumentam sem cessar a riqueza própria. (*Política*. I, 9, 1257a 23-35)

O tema da teleologia de Aristóteles ressurge em Marx de maneira contundente. O valor de uso obedece a uma lógica finita, pois é o meio para a realização de uma necessidade do homem. Já o valor de troca, especialmente na forma pura do dinheiro, não conhece limites. Em uma organização social em que impera a produção para a troca, a produção perde sua teleologia, sua finalidade, para se reger por uma acumulação de riqueza potencialmente infinita.

No entanto, é importante ressaltar que Marx faz uma ressalva a esse argumento:

A circulação simples de mercadorias — a venda para a compra — serve de meio para uma finalidade que se encontra fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, ao contrário, um fim em si mesmo, pois a valorização do valor existe apenas no interior desse movimento sempre renovado. O movimento do capital é, por isso, desmedido (MARX, 2011, p. 296).

Marx reconhece certo tipo de mercadoria que ainda se encontra em uma relação natural entre os homens para a provisão de suas necessidades. Esse tipo de produção e de troca de mercadorias ainda é subordinado a um fim natural, e, portanto, é escusado por Marx. Aristóteles também reconhece que um tipo de arte de aquisição de bens, a *crematística*, que ainda se subordina a fins próprios dos homens, sendo: “essa técnica de troca não é nem contrária a natureza nem tão pouco a qualquer tipo de *crematística*, mas serve para preencher lacunas na auto-suficiência natural” (*Política*. I, 9, 1257a 27). Está ainda servindo para sanar suas necessidades e não se colocando em uma lógica de perda da teleologia.

O ponto relevante na teoria do valor é a relação entre o valor de uso e o valor de troca, no sentido em que um é a negação do outro. A forma como a sociedade passa a valorizar o valor de troca em detrimento do valor de uso contém em si todo o problema da alienação do homem. É no fetichismo da mercadoria, na forma fantasmagórica que ela assume perante os homens, que se revela a natureza da deformação em que o homem se encontra consigo mesmo e em sua relação com o outro. Quando o objeto é um valor de uso, não há nada de misterioso nele, “sua forma como valor de uso é a sua feição natural, pois as coisas existem para ser usadas” (MARX, 2011, p. 206). O fetichismo da forma mercadoria, que é uma aparência dissimulada da real essência da coisa, acontece quando a relação entre os homens aparece como relação entre coisas, a verdadeira relação social passa ser entre os valores de troca. Objetos que deveriam servir às necessidades humanas passam a se autonomizar e controlar de maneira decisiva o conjunto das interações humanas.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. (MARX, 2011, p. 206)

A forma mercadoria já contém em si um caráter dissimulado. As relações sociais aparecem na mercadoria como atributos naturais do objeto. A função social que os homens inferem na mercadoria, sua funcionalidade social de serem trocadas umas pelas outras, aparece como um atributo tão natural e palpável como a sua constituição material. Seu próprio movimento social possui, para eles, a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de eles as controlarem (MARX, 2011). Nesse ponto, novamente, a relação de teleologia aparece invertida. O valor de troca, que seria um meio para a obtenção de um valor de uso necessário para alguém, aparece como um atributo natural da mercadoria, como sua função própria e a realização do seu ser. Em vez de a mercadoria se realizar no uso, ela passa a se realizar na troca.

O fetichismo da forma mercadoria revela também, e principalmente, o caráter alienado que o próprio trabalho assume ao produzir valor de troca. Ao mesmo tempo em que a mercadoria assume uma função social de ser o receptáculo da forma valor de troca, perdendo suas características materiais próprias e se transformando em uma massa genérica, o mesmo acontece com o trabalho humano. Segundo Marx, “os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros” (MARX, 2011, p. 207). É por estarem inseridos em uma lógica de produção individual que se cria uma instância em que esses produtos dos trabalhos individuais são confrontados uns com os outros para suprir a necessidade geral dos homens. Assim, as mercadorias, ao se confrontarem no mercado como uma massa genérica de valor de troca, provocam o mesmo confronto relacionado aos trabalhos individuais. O trabalho individual assume uma forma social de trabalho abstrato. Nesse movimento, não só se perde o que distingue um trabalho do outro como trabalho humano específico, mas também se elimina a teleologia do trabalho.

A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato. (MARX, 2011, p. 208)

O trabalho, como forma consciente e deliberada de ação do homem para interação com o mundo, torna-se uma massa genérica de dispêndio da energia corporal do homem no trabalho abstrato, nesse processo o fim humano do trabalho é substituído por um fim não humano.

Porém, quando a produção se destina a um fim diferente do natural, o caráter da produção muda completamente. O homem, como sujeito ativo da produção, passa a ser subordinado a um novo sujeito, o movimento perpétuo do capital. De meio do metabolismo, essa mudança de forma se converte em fim em si mesmo (MARX, 2011, p. 272). A pura obtenção de dinheiro não é apenas o meio, mas também a ‘finalidade da troca’, bem como o conjunto da vida humana, que é preciso “manter e aumentar, ilimitadamente, a riqueza” (*Política*. I, 9, 1257b 24 e 1258a 1).

Nesse ponto reside todo o problema da alienação. Certas condições levam à autonomia de um fenômeno humano que deveria ser sempre subordinado aos fins humanos. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, é descrito essa perda de finalidade como a “perda do objeto e servidão ao objeto” e que, ao mesmo tempo em que a perda da finalidade é sua alienação, é também o seu estranhamento (MARX, 2021, p. 80). O homem se estranha e não se reconhece mais como agente de criação. Pela alienação e o consequente estranhamento, o homem se desconecta do seu *érgon*.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. Sim, o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, o capital (MARX, 2021, p. 80-81).

O que deveria ser expressão da afirmação do homem no mundo, sua efetivação, transforma-se em algoz. Quanto mais o homem permanece e reproduz esse sistema que o

aliena, mais ele se afasta daquilo que o torna humano. Mészáros coloca esse fenômeno como consequência da “extensão universal da vendabilidade”, convertendo os seres humanos em “coisas”, e com isso, também, o conjunto das relações humanas, ocorrendo a reificação do homem (MÉSZÁROS, 2006, p. 39).

A alienação do trabalho é também a alienação do trabalhador de si e do seu gênero humano; é a alienação do homem de sua função de mediador da simbiose do homem com a natureza e faz com que o trabalhador se torne mero fornecedor de energia física.

O homem se torna máquina, uma engrenagem qualquer na perpetuação de sua própria perda de sentido humano e “tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo e seu mundo interior, e tanto menos o trabalhador pertence a si próprio” (MARX, 2021, p. 81).

Esse trabalho alienado perde seu sentido no conjunto das características humanas. Com a sua deformação, a práxis, a contemplação e até mesmo sua integridade são deformadas, levando “o trabalhador é desefetivado até morrer de fome” (MARX, 2021, p. 80). Isso está em consonância com a observação de Aristóteles sobre a obtenção de riquezas através do comércio e a produção de mercadorias, afirmando que é “estranha riqueza esta que não impede a quem a possui com abundância de morrer de fome” (*Política*. I, 9, 1257b 13). Torna-se cada vez mais claro que o trabalho não é ‘atividade livre’ ou a autorrealização livre e universal do homem, mas sua escravização e perda de realidade. “O trabalhador não é o homem na totalidade de sua expressão vital, mas uma não-pessoa, o sujeito puramente físico da atividade abstrata” (MARCUSE, 1983, p. 26/ tradução nossa).

Quanto mais, portanto, o trabalhador se apropria do mundo externo, da natureza sensível, por meio do seu trabalho, tanto mais ele se priva dos meios de vida segundo um duplo sentido: primeiro, que sempre mais o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um meio de vida do seu trabalho; segundo, que no mundo exterior sensível cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador.

Segundo esse duplo sentido, o trabalhador se torna, portanto, um servo do seu objeto. (MARX, 2021, p. 81)

A harmonia com a natureza exterior e com a sua própria natureza interior do ser humano é quebrada, perversando completamente o sentido de humanidade. O criador se torna servo da sua própria criação, não de forma figurativa, mas sim em sentido literal. Estamos falando aqui de uma servidão de fato. No processo de alienação do trabalho, é retirado do homem o acesso à liberdade. Ele passa a ser governado por uma força cega e que é exercida sobre ele sem o seu consentimento ou percepção. A verdadeira relação entre os homens é rompida, pois eles não mais se confrontam na sociedade como seres livres que se reconhecem mutuamente. O verdadeiro agente social passa a ser as mercadorias, formando “uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores” (MARX, 2011, p. 206). Acontece a reificação das relações sociais.

A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas. (MARX, 2011, p. 207)

A hipertrofia e a desvirtuação do trabalho humano eliminam a possibilidade da manifestação do ser humano como um ser completo. Até mesmo as relações mais simples e cotidianas se transformam em meras relações mecânicas na reprodução do capital. O próprio

homem se torna um objeto manipulado por uma força exterior a ele e, quanto mais a sociedade universaliza essa produção alienada, mais o homem se torna um objeto. No trabalho, o homem coloca sua vida no objeto, mas esse objeto não pertence mais ao homem nem respeita os fins humanos. Quanto mais vida o homem coloca no objeto, menos vida ele retém em si mesmo (MARX, 2021).

O mundo de ação passa a ser meramente um mundo de produção, e uma produção que nem mesmo é para a subsistência do homem. A reprodução do capital se torna o objetivo da produção, e com isso, o homem passa a ver na reprodução do mundo da mercadoria a sua própria subsistência. O que aparece como subsistência, na verdade, revela-se o seu contrário na essência. Impulsionado a sobreviver como uma engrenagem do capital, o homem “mortifica sua *physis* e arruína seu espírito” (MARX, 2021, p.83). O homem como um ser de ação, capaz de transformar conscientemente o mundo, e a práxis como uma categoria ontológica da essência humana, ficam obstruídos em uma sociedade em que o estranhamento é o âmago das relações sociais. O trabalho alienado é a fração ativa do fenômeno geral da perda de um sentido de humanidade.

Nesta parte, discutimos que a natureza humana consiste em uma harmonia entre as suas partes internas, o mundo externo e outros seres humanos. É por meio de suas ações no mundo que o homem se efetiva e se realiza como ser humano. No entanto, em certas circunstâncias, o homem se afasta de sua essência e cai em uma lógica de mera existência imediata. A produção de mercadorias e a própria forma de mercadoria, como valor de troca que nega o valor de uso, trazem em si o âmago da alienação humana. Na lógica de perpetuação do valor de troca, a relação entre meios e fins é invertida, o que era meio de subsistência do homem passa a ser o fim último da sua existência. O fetichismo da mercadoria e do trabalho alienado domina todas as relações humanas, e o próprio ato da produção perde o sentido. Por meio da alienação do trabalho e da sua sobreposição às outras funções humanas, o homem perde a conexão com o seu *érgon*. Como resultado, ele se torna um objeto subjugado por uma força exterior a ele.

Na próxima parte desse estudo, veremos como tanto o desenvolvimento teórico quanto a inquietação histórica dos autores convergem para produzir uma crítica à sociabilidade do seu respectivo tempo. As transformações que ocorriam no mundo durante a vida de cada autor forneceram combustível para produzir uma reflexão universal sobre a degeneração do homem. Veremos que tanto o mercado rudimentar na época de Aristóteles quanto o capitalismo desenvolvido na época de Marx exigiam uma crítica àquelas determinações sociais.

3 O DIAGNÓSTICO DO MOMENTO HISTÓRICO DE MARX E ARISTÓTELES

Vimos, nas duas seções anteriores, que a temática do *érgon* humano é central na obra dos autores analisados. Tanto Aristóteles quanto Marx, este de forma mais disfarçada em meio a polêmicas econômicas e aquele mais nitidamente nos seus estudos éticos e políticos, buscaram entender o caráter ontológico do homem.

Aristóteles é o pai da filosofia da práxis que posteriormente influenciou profundamente o marxismo. É a partir das conclusões de Aristóteles sobre a ontologia humana que Marx propôs sua crítica à sociabilidade de seu tempo.

A tarefa que nos propomos, nesta terceira parte, é apontar ambos os autores pretendem criticar a sociabilidade de seu tempo a partir da filosofia da práxis. Ficará explícito nesta seção que, em adição as motivações teóricas, os autores estavam preocupados com os problemas reais de suas épocas.

A própria conceituação de Aristóteles sobre a práxis humana era feita na medida em que o autor percebia as contradições de seu tempo e buscava respostas para lidar com a realidade. A compreensão de como o homem age no mundo servia como base para articulação de Aristóteles com outros homens, com objetivo de orientar a si mesmo e a outros para uma ação mais correta em sintonia com os fins desejados. Da mesma forma, Marx desenvolve suas críticas à filosofia e à economia de sua época com a intenção de balizar sua práxis de transformação do mundo.

Nesta seção, exploraremos a relação desses autores com as questões urgentes de suas épocas e como essas questões refletiam em suas obras, a fim de compreender como as contradições do mundo contribuíram para a construção teórica desses autores.

Daremos continuidade ao que já foi exposto sobre a função do homem no mundo, que é a sua ação deliberada e consciente em busca de um fim estipulado para a sua vida. Até aqui, compreendemos que, em determinadas condições, as relações entre meios e fins são perturbadas e o homem se coloca em uma rotina de alienação de si mesmo, na qual sua ação deixa obedecer a esse objetivo maior e ele passa a ser mero reprodutor de um sistema de relações para um fim não humano. Agora, é necessário entender como esse debate se insere no contexto do pensamento de cada autor.

É conhecido que o período em que Aristóteles viveu é considerado tanto o apogeu quanto o início do declínio do mundo grego. Com o império de Alexandre Magno e a expansão do helenismo, a sociabilidade grega começa a se desfazer. No entanto, isso não é o único motivo que leva Aristóteles a se preocupar com os rumos da sociedade. Antes disso, ele percebeu a queda da formação política de seu tempo e a degeneração da natureza humana em geral.

Devemos lembrar o universo ordenado e teleológico proposto pelo Estagirita. Mesmo em diferentes culturas com as quais ele teve contato, ele sabia que, apesar de suas diferenças, as pessoas compartilhavam o desejo de buscar o bem dentro de sua limitação concreta. Cada sociedade e forma de organização política tinha como objetivo alcançar um bem, seja para alguns poucos indivíduos ou mesmo para a totalidade do povo. O indivíduo reconhecido como sujeito na sociedade buscava um desenvolvimento além da mera subsistência.

Observamos que os diferentes tipos de governo descritos na *Política* não são condenados *a priori*. Cada um é adequado ou provém de certo tipo de situação. Alguns são

mais justos do que outros, mas todos ainda servem a uma lógica humana, com relações e objetivos humanos.

O sentimento de algo mais na finalidade da vida humana se reflete em vários aspectos da vida grega clássica. Werner Jaeger (1994), em sua obra *Paideia*, destaca a formação histórica da psicologia e da sociabilidade presentes no imaginário desses homens. O heroísmo e a virilidade expressos em versos pelos grandes poetas mostram que a história, ou pelo menos a percepção que esses povos tinham de si mesmos, não se resumia a um registro apenas das coisas e relações de produção. As ações humanas e seus interesses são o fio condutor do desenvolvimento da consciência do homem na antiguidade clássica.

Pescar, comer ou produzir uma ferramenta de trabalho são coisas menos relevantes para a atenção desse homem antigo. Sua atenção estava voltada para a busca do belo, da justiça e das virtudes. O que mais importava era a construção do homem, relegando a produção material da vida a uma posição secundária.

Essa situação fica evidente quando vemos as poucas páginas em que aparece o problema da economia em Aristóteles e comparamos com a sua preocupação em estabelecer o conjunto de características que definem o ser humano e sua relação com outros homens. Ao abordar a questão da economia, das trocas e do trabalho produtivo, Aristóteles o faz apenas na medida em que é relevante na caracterização do homem. Um exemplo é quando o filósofo aborda o tema do dinheiro no livro V da *Ética a Nicômaco*. Vemos que, naquele estudo, ele faz essa discussão não com vistas ao próprio dinheiro ou a uma ciência econômica, mas sim para buscar entender a questão da justiça em uma situação concreta do mundo; a economia aqui aparece acessória à verdadeira questão, que é a relação do homem com a justiça.

O mesmo ocorre em diferentes textos. O estudo sobre a economia na *Política* não visa entender em si o papel da família ou da vizinhança, ou as relações de troca comercial; essa discussão é feita na medida em que a organização da economia interfere nas relações humanas e na construção e aprimoramento da alma humana.

O desinteresse pela produção material cotidiana e pelo trabalho produtivo é encarado pelo senso comum como uma posição que, nos dias de hoje, seria considerada como ‘elitista’ e justificada ainda pela posição de classe a qual pertencia Aristóteles. Porém, esse caráter se deve menos por uma questão moral ou de classe do que à sua justificação filosófica e histórica.

Como mencionado anteriormente, os gregos construíram historicamente um ideal de homem que norteava a sua formação psicológica. Os heróis do passado não eram apenas corajosos, viris e honrados como Aquiles e Heitor, mas também homens de astúcia, sagacidade e inteligência como Ulisses. O conjunto dessas características formou um ideal de homem que ao mesmo tempo era virtuoso em suas ações e em suas palavras. Homens que estabeleciam objetivos para suas vidas, para além da mera subsistência, e viviam em função dessa finalidade.

Dentro desse contexto e com as mudanças ocorridas ao longo dos séculos, Aristóteles ficou surpreso com o surgimento de um novo tipo de homem com interesses diferentes dos habituais.

Segundo Polanyi (2012), foi a penetração do mercado em todas as classes sociais que gerou conflitos dentro dessa sociabilidade. Nas palavras de Polanyi:

Era uma novidade perturbadora, que não podia ser situada, explicada ou julgada com adequação. Havia cidadãos respeitáveis ganhando dinheiro por meio do simples recurso de compra e venda. Isso era algo inédito, ou melhor dizendo, algo restrito a pessoas de classe baixa, conhecidas como mascates, em geral metecos, que ganhavam a vida precariamente, vendendo alimentos na praça do mercado. Tais indivíduos realmente obtinham lucro, ao

comprarem por um preço e vendendo a outro. Agora, ao que parecia, essa prática havia se espalhado entre os cidadãos de boa posição, e grandes somas de dinheiro eram ganhas por esse método, antes rotulado de desonroso. (POLANYI, 2012, p. 252)

O espanto de Aristóteles com as novas relações de produção não era um assunto banal. Essa transformação colidia frontalmente com a sua reflexão sobre o *érgon* humano.

Devemos lembrar como Aristóteles considera a relação da economia com sociedade. Existe uma relação econômica que é natural e benéfica para a comunidade dos homens e outra que é antinatural.

A relação econômica que é realizada com o objetivo de manter a autonomia, a autossuficiência e a sobrevivência da comunidade é considerada natural. Quando a família se amplia, obrigando as pessoas a viverem separadas umas das outras, formando um conjunto de novas famílias, essas pessoas precisam entrar em relação umas com as outras para suprirem mutuamente suas necessidades. Esse comércio que surge como uma cooperação entre as diferentes famílias no âmbito vizinhança é reconhecido como natural e benéfico para o homem. Ele ainda se encontra em uma relação de meios e fins que se subordinam a interesses diretamente humanos. Ao sanar as vicissitudes da vida humana, o homem poderia se dedicar a bens que o realizassem verdadeiramente em seu *érgon*. A honra, os prazeres da política e do debate público estavam sempre em primeiro plano. O homem podia deliberar sobre a natureza de sua vida para além da mera sobrevivência diária.

Com o comércio expandido e a circulação indiscriminada de moeda, a relação da economia com a teleologia humana é quebrada. Conforme apresentado por Polanyi (2012), homens da mais alta estirpe grega começaram a se envolver em atividades comerciais em busca de enriquecimento. Homens que antes se preocupavam com o debate político e em servir nos cargos da pólis, ou mesmo interessados em arte e beleza, agora voltavam suas atenções para a acumulação sem fim de riquezas. A riqueza em forma de honrarias ou instrumentos para se viver bem é substituída por uma riqueza de dinheiro através do entesouramento. Logo no livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles condena veementemente essa forma de viver, dizendo que “a vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão” (*Ét. Nic.*, I, 5, 1096a 14).

O impulso pelo entesouramento é ilimitado por natureza. Ele se difere dos outros meios de vida comuns. Um agricultor, por exemplo, ao produzir gêneros alimentícios, não vê no seu trabalho o fim máximo da sua vida. A produção e a troca dos produtos são formas de suprir suas necessidades e ficar livre para se dedicar a questões verdadeiras de sua alma. As trocas comerciais, adverte Aristóteles, são realizadas “de maneira a obtermos o que nos falta” para sanar nossas necessidades (*Ét. Nic.*, V, 5, 1133b 20).

A medida da naturalidade das trocas e da circulação de dinheiro está em sua finalidade restrita de ser um meio facilitador da sobrevivência do homem. Quando a troca transforma esse sistema e passa ser um fim em si mesmo — a acumulação pela acumulação — ocorre o rompimento da naturalidade das trocas, desvirtuando até mesmo o sentido de humanidade no homem.

Uma vida que deveria ser voltada a um fim maior para a existência humana, deliberado conscientemente e realizável através das ações do homem no mundo, pode se transformar em algo vazio de conteúdo.

Nessa mesma direção, Bodéüs (2007) destaca que:

Aristóteles ensina, com efeito, que a economia e a propriedade que ela gera não são o fim último da cidade, mas apenas o meio de que ela se serve para atingir outro fim. O que está em jogo também é muito sério. Pois na falta de

um fim diferente do da simples prosperidade, a comunidade política tende a conservar, entre seus membros, o mesmo tipo de relação eficaz e natural que prevalece, a justo título, no âmago da empresa de trabalho, isto é, ela tende a reproduzir, entre concidadãos, a relação senhor natural-escravo natural. (BODÉÜS, 2007, pp. 43-44)

Podemos levar essa interpretação de Bodéüs (2007) a um patamar mais extremado. Não é que, ao se perder de vistas o fim último da vida humana em prol de um fim econômico, o homem se torna um servo dentro daquela relação senhor-escravo natural aristotélica; mais do que isso, o homem se aparta até mesmo dessa relação natural. Em Aristóteles, essa relação não aparece como algo moralmente condenável, mas como uma possibilidade natural de existência do homem, na qual mesmo o servo contribui para a teleologia da cidade em busca do bem maior. Tanto o senhor quanto o escravo se beneficiam dessa cooperação mútua. Uns deliberam para alcançar um bem maior, enquanto outros são instrumentos para que esse fim seja alcançado. Entretanto, quando o homem se converte a essa lógica de acumulação sem fim, a própria relação senhor-escravo natural é quebrada. O senhor, que seria aquele que deliberaria sobre o bem, deixa de deliberar quando o intuito de sua vida é simplesmente a acumulação de riquezas. Assim, ele perde a sua característica de senhor. O mesmo ocorre com o servo, que passa de instrumento para o bem final humano a não ser mais instrumento de bem algum, quando sua vida também se torna mecanismo de acumulação sem fim de riqueza.

Surge uma nova relação senhor-escravo, dessa vez antinatural, na qual o acumulador de riqueza, ou aquele que vive em função do dinheiro para sobreviver, se torna um novo tipo de servo que não se beneficia em nada da sua situação como servo. Ele não é instrumento de fim humano algum e, por esse motivo, a relação de cooperação simbiótica dá lugar a uma relação parasitária. O senhor se torna o parasita do seu servo, sugando a energia vital humana do servo para uma finalidade que entra em conflito com a sua natureza humana. Por outro lado, o senhor passa a ser o próprio processo de enriquecimento sem fim, em uma relação cíclica cujo próprio processo de enriquecimento é a finalidade teleológica; o homem passa a viver como servo de um fim que é um não-fim para ele.

Esse fenômeno, de perda de finalidade da vida humana, também implica em um afastamento da própria humanidade que existe em nós. O homem se desconecta da sua práxis de transformação do mundo. A forma de enriquecimento sem propósito humano, a subjugação dos valores de uso e da forma do valor de troca natural e restrito por um valor de troca absoluto e universal, resume-se ao surgimento de um novo sujeito na história: o capital.

É preciso imaginar o espanto de Aristóteles ao ser confrontado com uma realidade que cada vez mais permeava a sociedade de seu tempo e que projetava uma relação que rompia totalmente o padrão natural da vida humana. Nesse sentido, coube a ele diagnosticar aquilo que os seus olhos viam.

Não devemos interpretar que a hipótese de Aristóteles seria datada e circunscrita a um tempo histórico determinado, e por isso, sua reflexão poderia ser descartada para os dias de hoje. De fato, o filósofo não viu o desenvolvimento completo do fenômeno do mercado, mas isso não significa que ele não o tenha compreendido em sua natureza mais profunda.

Segundo Polanyi (2012), Aristóteles enfrentou, com radicalismo, de uma forma que nenhum autor foi capaz, a organização material da vida humana. Mesmo que Aristóteles tenha visto apenas os primeiros estágios da sociedade de mercado, isso pode ser considerado um mérito. Devemos ter em mente o seguinte:

Aristóteles estava tentando dominar no plano teórico os elementos de um novo fenômeno social complexo, *in statu nascendi*. A economia, ao atrair pela primeira vez a atenção consciente do filósofo, sob a forma de trocas

comerciais e diferenciais de preço, já estava destinada a seguir seu rumo diferenciado em direção à sua realização, cerca de vinte séculos depois. Aristóteles adivinhou o espécime plenamente amadurecido a partir do embrião. (POLANYI, 2012, p.232)

Longe do fetichismo que o mundo do capital criou na nossa sociedade, Aristóteles pôde comparar uma forma de sociabilidade mais harmônica com os interesses humanos em oposição a essa outra que aliena o homem de seu *érgon*.

O mesmo sentimento de espanto que impulsionou Aristóteles a se contrapor a essa nova forma de interação social também levou Marx a se questionar sobre a sociedade em que vivia e como a natureza do homem se relacionava com esse mecanismo social.

Mas, dessa vez, ao contrário de Aristóteles, Marx não precisa desbravar vastos campos de conhecimento. Um dos méritos de Marx foi tomar toda essa reflexão nos braços.

Que Marx se esforçou em fazer uma crítica ao modo de vida da sua época, isso é mais evidente do que em relação a Aristóteles. Mas, mais difícil que essa constatação, é perceber a real intenção da crítica marxista.

É comum, no debate acadêmico, ficarmos presos a questões econômicas do marxismo. De fato, a dimensão da sua teoria econômica toma grande parte das atenções. O monumento teórico que Marx construiu com *O Capital* faz sombra até mesmo a sua própria obra. O debate filosófico acaba por ficar marginalizado, restrito a um pequeno círculo de interessados. Propomos que o verdadeiro sentido da obra marxista deve ser visto sobre a perspectiva filosófica. Mesmo os temas econômicos restam ressignificados quando confrontados com a totalidade da obra marxista.

Assim como Aristóteles, Marx estava em um mundo em franca transformação. O século XIX é talvez o período de maior ebulição social de todos os tempos. Pouco mais de 50 anos separam a Revolução Francesa do início da atuação política de Marx. E é na expansão do sistema capitalista que ele consegue vislumbrar o crepúsculo desse sistema.

Nesse mundo de realizações fantásticas, de inovações tecnológicas nunca antes vistas, do heroísmo da classe burguesa contra a aristocracia feudal, conquistando direitos sociais e políticos, algo não parecia certo para Marx. Como poderia um sistema de realizações fantásticas, ao mesmo tempo, gerar a completa degeneração do homem? Ao lado de fortunas incalculáveis e avanços na ciência e na tecnologia, residia a miséria e a falta de perspectiva para a maioria da população.

Marx via nessa forma de sociabilidade a antítese daquilo que seria a realização da essência humana. Toda a descrição da economia e da teoria do valor-trabalho em Marx serve a uma intenção filosófica. É através dessas formulações que ele vai orientar sua luta política. Assim como Aristóteles utiliza a ciência econômica na medida em que é interessante para a sua práxis enquanto homem, Marx faz o mesmo com as suas formulações econômicas. Em certo momento na sua produção intelectual, ele se viu obrigado a se imiscuir em entender como a economia funcionava em sua essência, mas essa obrigação era parte da necessidade filosófica de entender como o homem se afasta da sua essência natural.

Marcuse (1983) esclarece que:

se olharmos mais de perto a descrição do trabalho alienado, fazemos uma descoberta notável: o que é descrito aqui é não apenas uma questão econômica. É a alienação do homem, a desvalorização da vida, a perversão e perda da realidade humana. (MARCUSE, 1983, p. 7-8)

Marx não busca uma ciência econômica pelo próprio valor intrínseco da ciência em si. Na realidade, ele busca respostas para suas questões filosóficas. Ele procura entender como o

homem, por meio de certas relações, perde a sua conexão consigo mesmo. Ao entrar no mundo da produção irrestrita de mercadorias, promovendo a perpetuação sem fim e sem finalidade da produção de riquezas, o homem se afasta daquilo que seria sua interação natural com o mundo. O trabalho do homem se estranha e nega o próprio homem. Essa realidade do trabalho, que nega o homem a sua ontologia, acaba por distanciá-lo da possibilidade de uma práxis como uma ação deliberada.

A práxis humana envolve uma dinâmica a qual o homem é simultaneamente sujeito e objeto. Ele é sujeito por ser ativo, é nele que reside a iniciativa da ação em busca de um bem estabelecido; ao mesmo tempo, é objeto da sua própria ação, ao agir no mundo, ele age sobre si mesmo, transformando tanto o mundo quanto a si próprio. Como afirmou Marx, “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (MARX, 2007, p. 43).

No capitalismo, essa relação sujeito/objeto do homem é rompida de maneira mais aguda. De acordo com Jesus Ranieri (2001), a sociedade burguesa “é o mundo da inversão, na medida em que o poder social, apesar de produzido pelos homens, separa-se deles e os subjuga.” (p. 23,). O verdadeiro sujeito da sociedade passa a ser o capital.

A perda da humanidade parece, à primeira vista, algo relacionado exclusivamente ao trabalhador, porque é nele que a contradição da separação entre a sua essência e a sua existência assume uma forma nítida aos olhos. O trabalho, que deveria ser um meio para construir uma sociedade fértil em possibilidades de busca pelo bem humano, torna-se um trabalho de mera existência. Quanto mais o trabalho do trabalhador se aliena de qualquer objetivo humano, mais o homem é subjugado por uma força exterior a ele. Toda a produção da vida — produção essa que era entendida por Marx não como “produção econômica, mas a processo de autoprodução de toda a vida humana” —, passa a ser uma produção de subsistência (MARCUSE, 1983, p. 31).

Porém, não só o trabalhador se torna alienado de sua essência, mas também a própria classe burguesa é privada de sua humanidade. Marx é enfático nessa consideração, cuja degeneração do trabalhador aparece também espelhada na degeneração da classe que é portadora do capital. Aliás, podemos relacionar diretamente com a condenação feita por Aristóteles ao cidadão nobre da pólis que dedicava sua vida à acumulação de riquezas.

A classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. (MARX e ENGELS, 2011 p. 48)

Essa caracterização confirma a quebra da relação senhor-escravo natural, que nos referimos anteriormente, na qual nem mesmo o detentor do capital, que supostamente seria beneficiário dessa relação de alienação do trabalho, sai ileso desse mecanismo social alienante. Como Marx aponta, “ela o produz, nessa determinação respectiva, precisamente como um ser desumanizado tanto espiritual quanto corporalmente — imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas” (MARX, 2021, pp. 92-93).

Dado essa perspectiva de que é no trabalho alienado que se realiza a alienação completa do homem de sua essência, e de que o capitalismo é o estágio superior dessa alienação, Marx propõem a superação dessa contradição entre essência e existência, entre trabalho humano e trabalho alienado, entre a vida para um fim humano e a vida para um fim não humano, como a superação da própria forma de sociabilidade capitalista.

Segundo Ranieri (2001), para que o homem se reconecte com sua essência humana, tornando-se um homem liberto do estranhamento do trabalho, é salutar que a emancipação humana se dê através da “superação da diferença nuclear entre capital e trabalho” (p. 48).

Numa sociedade na qual a contradição se tornou tão aguda, os meios para a superação dessa contradição têm de ser igualmente radicais. Marcuse (1983) explana essa radicalidade ao dizer que, se a existência e a essência se tornaram separadas, a tarefa real e livre da práxis humana é a unificação de ambas, “é a abolição radical dessa facticidade” (p. 29. Tradução nossa). A superação do capitalismo é a resolução genuína do conflito entre a existência e a essência, entre a liberdade e a necessidade, entre indivíduo e espécie.

No decorrer dessa exposição vimos que tanto Aristóteles quanto Marx partem de inquietações em relação à sociabilidade em que estão inseridos. Ambos veem na degeneração do homem uma questão universal que não é apenas um fenômeno de determinado período histórico. A perda do *érgon* humano, da sua capacidade de agir sobre um fim determinado em sua consciência na transformação de si e do mundo, é uma condição geral da negação da humanidade que acontece em determinadas situações. Tanto na antiguidade clássica quanto nos tempos de Marx, e ainda hoje, o homem tem a missão de encontrar meios de se reconectar com a sua função no mundo. Tanto em um quanto no outro, essa degeneração não é total e perpétua. Cabe a cada um e ao coletivo encontrar meios para sua emancipação. Temos a certeza de que a emancipação é algo realizável e é através da práxis consciente que o homem adquire meios para se reencontrar com sua essência e ser livre.

CONCLUSÃO

A proposta inicial desse trabalho foi demonstrar que existe uma relação direta entre a filosofia de Aristóteles e a de doutrina de Marx, tomando como parâmetro suas reflexões sobre a práxis humana. Buscamos comparar as principais contribuições de cada autor na temática da práxis para induzir que Marx toma emprestadas essas contribuições para elevá-las em sua própria doutrina filosófica. O primeiro obstáculo encontrado nessa discussão foi perceber que a ligação entre as duas doutrinas não é explicitamente admitida por parte de Marx, o que nos levou à tarefa de procurar em seus textos buscando comparar conceitos e correlacionar ideias.

O primeiro passo nesse sentido foi entender como funciona a doutrina aristotélica no que concerne à práxis humana. Demonstramos que a práxis assume papel de destaque na reflexão de Aristóteles sobre uma ontologia do ser humano. Na visão de Aristóteles, a fim de melhor compreender a constituição do homem, podemos dividi-lo em categorias de análise para encontrar na humanidade aquilo que confere singularidade ao seu ser. É preciso haver algo no homem que o diferencie de um animal comum, visto que o homem é capaz de realizações que nenhum outro ser pode igualar. Percebemos que o que distingue o homem é sua capacidade de agir, uma ação que é pensada e se coloca em movimento no sentido de realizar no mundo aquilo que foi deliberado antes em sua consciência. E essa ação se dá no questionamento da ação apropriada para cada situação que se apresenta no cotidiano e em sintonia com um sentido maior para a sua vida. A práxis humana é a harmonia entre o conjunto do seu sistema biológico e espiritual na busca de se realizar efetivamente como homem. Um ponto relevante é entender que o homem não pode se realizar sem interagir com o mundo ao seu redor e com outros homens nas situações que se apresentam no mundo real, e que agindo externamente ele está também construindo dentro de si sua humanidade. Com isso estabelecemos aquilo que Aristóteles entende como sendo o *érgon* do homem, sua função no mundo, que é efetivada quando o homem delibera conscientemente e, principalmente, quando age nessa direção.

O segundo passo desse trabalho foi encontrar em Marx alguma ideia de ontologia humana e relacioná-la com a de Aristóteles. Da mesma forma que Aristóteles, Marx entende que o homem precisa se relacionar com o meio exterior e com outros homens, e que essa relação faz parte do seu ser enquanto homem. O que confere distinção ao homem é sua capacidade agir na transformação do mundo em sintonia com aquilo que anteviu em sua consciência. O homem é o ser dotado de práxis transformadora. Com essa caracterização, encontramos um primeiro ponto de convergência entre os dois autores. Tanto Aristóteles quanto Marx defendem que a ontologia humana se baseia na capacidade transformadora e consciente das ações humanas, e que, ao mesmo tempo em que o homem age no mundo exterior, ele age também dentro de si mesmo. O homem é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto de si mesmo.

Com essa caracterização, fomos levados a nos questionar o que acontece quando o homem é afastado da possibilidade de realizar o seu *érgon*. Nesse ponto, os dois autores também fazem críticas na mesma direção. Aristóteles nos mostra que, através do mercado de trocas e do uso generalizado do dinheiro, o homem perde sua capacidade de estabelecer fins e meios para a sua vida, perdendo a sua teleologia quando a esfera da produção se sobrepõe às outras funções humanas e passa direcionar a sua vida para a produção de riquezas sem conexão com a realização do seu Bem Maior, que é a *eudaimonia*.

Marx, da mesma forma, propõe que a capacidade transformadora consciente do homem sofre uma mudança quando a prática de produção para o mercado, na forma de mercadorias, se torna o modo dominante de produção da vida. O Homem não mais produz para o seu uso ou para o uso da comunidade, produz apenas como meio de multiplicar o dinheiro na forma de capital. Com isso, ele perde o domínio sobre o próprio produto do trabalho e sobre o processo de produção. O trabalho se torna trabalho alienado, quebrando a sua teleologia natural com o ser humano.

Em ambos os autores, o homem é dominado por forças que são exteriores a ele próprio e a sua vida de ação transformadora consciente passa a ser uma vida alienada de reprodução das relações de mercado. As relações de produção da vida material, que deveriam ser o modo como o homem se liberta da carência diária, passam a ser aquilo que o mantém nessa carência constante, impedindo o homem de realizar a sua práxis e o afastando da possibilidade de ser livre.

Concluindo esse trabalho, mostramos como as transformações sociais em cada época impulsionaram Aristóteles e Marx a fazerem críticas à sociabilidade de seu tempo. Em um mundo em constante transformação, eles não se reconheciam mais nesse homem modificado pelas relações de mercado. Aristóteles se espanta ao ver homens da aristocracia deixando de lado a vida virtuosa para se dedicarem a ganhar riquezas com o mercado. Essa forma de vida era vivida sob a compulsão, uma vez que o dinheiro é desprovido de limites por natureza e o homem nessa situação era impelido a buscar cada vez mais riqueza. Por sua vez, Marx ficava profundamente angustiado intelectualmente pelas relações de produção na sociedade capitalista. A alienação do trabalho era tão profunda que arruinava não apenas o corpo dos trabalhadores, mas também seu espírito. Essa alienação não afetava apenas os trabalhadores, mas também a sociedade como um todo, incluindo a burguesia.

Essa inquietação com os problemas dos seus respectivos tempos não originou reflexões datadas e que podem ser descartadas facilmente como o passar do tempo. Muito pelo contrário, deu origem a reflexões que mostram a universalidade da ideia da perda de humanidade do homem quando a práxis transformadora é obstaculizada pela produção da sobrevivência cotidiana no mundo dominado pela mercadoria. Na hipertrofia da produção, a harmonia da integridade do homem para a realização do seu *érgon* é quebrada. Isso nos leva a concluir que a reconexão do homem consigo mesmo passa pela reconexão dele com a práxis. A tarefa que temos é compreender como o homem pode superar a alienação e recompor a si mesmo. É somente por meio da práxis transformadora e consciente que o homem pode encontrar o caminho para se libertar dessa condição.

Essas são nossas modestas considerações sobre o tema da práxis. Esperamos ter demonstrado que existe uma sintonia fina entre as reflexões de Aristóteles e Marx e que podemos considerar que Aristóteles inspirou tão profundamente a Marx que podemos apontá-lo como uma das bases fundamentais que compõem o marxismo.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2007.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale. São Paulo, Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Sobre a Alma**. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. de Mário da Gama Kury. São Paulo, Madamu, 2020.
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Vega, 1998.
- BODÉÛS, Richard. **Aristóteles. A justiça e a cidade**. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, Edições Loyola, 2007.
- CORREIA, Natália. A defesa do poeta. In: **Poesia Completa**. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000.
- ENGELS, Friedrich. **A Dialética da natureza**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GOGOL, Nicolai. **O Nariz**. 1ª ed. Rio de Janeiro, Antofágica Editora, 2021.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- LENIN, Vladimir Ilitch. **V. I. Lenin: Obras completas**. Tomo 26. Moscou, Editorial Progreso, 1984.
- MARCUSE, Herbert. **Studies in critical philosophy**. 1ª ed. Boston, Beacon Press, 1973.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. Trad. Marcelo Backes. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2011.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. Engels to J. Bloch. In: **Selected letters**. 1ª ed. Pequim, Foreign Languages Press, 1977.
- MARX, Karl. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. **Capital: volume III**. 1ª ed. Londres, Penguin Classics, 1991.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. 2ª ed. São Paulo, Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2021.
- MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Nélcio Schneider. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **O Capital**. Trad. Rubens Enderle. 2ª ed. São Paulo, Boitempo, 2011.
- MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Trad. Isa Tavares. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2006.

MORAES, Francisco; MAXIMO, Mário. **Aristóteles e o Argumento Da Obra Ou Função Do Homem**. Revista Portuguesa de Filosofia 76, no. 1, pp. 181–208. 2020 <https://www.jstor.org/stable/26915600>.

POLANYI, Karl. Aristóteles descobre a economia. In: **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RANIERI, Jesus. **A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx**. 1ª ed. São Paulo, Boitempo, 2001.

TERENCIO. **Comédias**. Trad. José Román Bravo. 1ª ed. Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.

WOLFF, Francis. **Aristóteles e a política**. Trad. de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.