

TRABALHO E SUBJETIVIDADE NA SOCIEDADE ANTIGA

Cesar Sanson¹

Resumo

O trabalho na sociedade antiga não é “produtor” de subjetividade porque não é eixo condutor da práxis da transformação social como se observa na sociedade industrial. A práxis da transformação, na sociedade antiga, reside na ação política-discursiva e nela, o trabalho ocupa o último lugar, o lugar do não reconhecimento, da não identidade. Não é ele que identifica as pessoas no pertencimento à sociedade, tampouco é gerador de um fato social. Na sociedade antiga o trabalho não mediatiza nada. É nulo. Não altera a condição de vida e social. É um trabalho sem sentido e, portanto, sem subjetividade.

Trabalho e subjetividade na sociedade antiga

Interpretar a subjetividade – o trabalho como portador de valores e sentido para a existência – presente na organização social no trabalho na sociedade antiga é um exercício de abstração e encerra até mesmo certo anacronismo. Primeiro, porque a categoria trabalho, tal qual a compreendemos hoje era inexistente. Segundo, em função que se trata de uma sociedade estruturada pelo não trabalho e em terceiro, dada às razões anteriores, porque o trabalho não se constituía como o fator fundante da organização social (ARENDDT, 2002; MÉDA, 1995; MIGEOTTE, 2005; VERNANT; NAQUET, 1989).

Compreender, portanto, a subjetividade dos trabalhadores e trabalhadoras da sociedade antiga requer uma hermenêutica apropriada à configuração societal da época, ou seja, encontrar o exato lugar do trabalho na cosmovisão de mundo do período em análise. Apenas a partir desse ponto é possível falar em uma subjetividade do trabalho referente à sociedade antiga. Mesmo assim, a análise da subjetividade adstrita ao trabalho, ou o que mais se aproxime de sua noção do período em questão, recebe interferências da compreensão que dele temos hoje. Apesar do esforço em compreender o sentido da subjetividade relacionada ao

¹ Professor adjunto – sociologia do trabalho. Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. Correio eletrônico cesar.sanson@terra.com.br

trabalho na sociedade antiga pelos que nela vivem, não se pode deixar de reconhecer que essa análise sempre tem como referência a aplicação de categorias utilizadas hoje.

A opção de partida da análise da subjetividade pela sociedade antiga – a sociedade grega, e não a sociedade primitiva² - se deve ao fato que os gregos “articulavam racionalmente a sua posição em relação ao trabalho ou em relação a um determinado número de tarefas que conduzem hoje à nossa ideia de trabalho” (MÉDA, 1995: 37) e também, porque a sociedade do trabalho ocidental, como a conhecemos, acolheu heranças importantes do “paradigma grego”. O interesse em perscrutar o sentido do trabalho na sociedade antiga é porque ele nos auxilia na compreensão do sentido do trabalho hoje. O conjunto de todos os elementos circunscritos à subjetividade no e do trabalho entre os gregos serve como referência analítica também para a análise da subjetividade relacionada ao trabalho hoje, no século XXI.

Os gregos pensaram o trabalho e o seu sentido de forma diversa ao que conhecemos hoje. A rigor, os filósofos clássicos, pelos quais mais conhecemos a sociedade da época, “raramente deram a esse tema um lugar especial na ordem de suas preocupações e nunca elaboraram uma teoria sistemática sobre isso” (MIGEOTTE, 2005: 18). Na análise de Migeotte, o conceito mais próximo ao trabalho na compreensão analítica da herança grega é derivado da *oikos* – a gestão da célula familiar, que compreendia a família em sentido amplo, os escravos e os bens materiais. Porém, “jamais conceberam esses trabalhos – em torno da *oikos* – como as engrenagens de um grande conjunto e não tinham termo global para designá-las” (MIGEOTTE, 2005: 19).

Outros autores chamam a atenção para as várias expressões no vocabulário grego que se relaciona a atividades que poderiam se aproximar do conceito trabalho, mas “o grego não tem um termo que corresponda a trabalho” (VERNANT; NAQUET, 1989: 10). Segundo os autores,

Estes fatos do vocabulário [várias expressões que designam situações de trabalho] fazem-nos suspeitar de diferenças de plano, de aspectos múltiplos e até de oposições entre atividades que, a nossos olhos, constituem o conjunto unificado de condutas de trabalho (VERNANT; NAQUET, 1989: 11).

² - Compreendem-se por sociedades primitivas aquelas orientadas por iniciativa de extrativismo e coleta em um estágio onde ainda não há uma organização social dessa atividade. Aqui o resultado do “trabalho” não é originado por motivações econômicas ou de hierarquização social, mas tão somente o de atender as necessidades primárias.

Na mesma perspectiva Méda, interpretando a realidade do trabalho no “paradigma grego”, expressão sua, afirma que “o trabalho como noção unívoca que engloba os diferentes ofícios e ‘produtores’ não existe; as atividades que ele recobre são menosprezadas e o trabalho não é de maneira nenhuma o fundamento da ligação social” (MÉDA, 1995: 39).

Uma das sistematizações mais reconhecidas para a compreensão da organização social do trabalho na sociedade grega é a realizada por ARENDT (2002). Para ela, os gregos diferenciavam as ações realizadas e englobadas pela *vita activa* – conjunto das atividades humanas - em três grandes grupos: o *labor* (necessidade), o *trabalho* (utilidade) e a *ação* (exteriorização).

A busca da compreensão da subjetividade que está no entorno da sociedade do trabalho grego se orientará pela classificação realizada por Arendt. O seu esquema é sugestivo porque não se resume apenas à compreensão do sentido do trabalho, mas correlaciona-o com o sentido da própria vida na sociedade antiga.

O *labor*, a primeira grande esfera da *vida activa*, corresponde ao processo biológico da vida humana associado à sobrevivência.

O *labor* é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo *labor* no processo da vida. A condição humana do *labor* é a própria vida (ARENDDT, 2002: 15).

O ato do *laborar* na interpretação arendtiana manifesta duas condições, a luta pela sobrevivência e a servidão. No primeiro caso, a condição da pessoa humana é de alguém que “trabalha” para viver e vive para “trabalhar”. O que move a pessoa humana é a necessidade de continuar existindo, apenas isso. Ela não conhece outro sentido à vida a não ser aquele da sobrevivência. *Labor* confunde-se a própria existência. Quem vive nessa situação resume-se a um *animal laborans*. “Uma das espécies que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida” (ARENDDT, 2002: 95). O *labor* é destituído de qualquer sentido.

Um homem livre e pobre preferia a insegurança de um mercado de trabalho que mudasse diariamente a um trabalho regular e garantido; este último, por lhe restringir a liberdade de fazer o que desejasse a cada dia, já era considerado servidão (*douleia*), e até mesmo o trabalho árduo e penoso era preferível à vida tranquila de que gozavam muitos escravos domésticos (ARENDDT, 2002: 40-41).

Logo, quem se encontra na condição do *labor* é destituído de liberdade. É um escravo. A condição de servidão é a segunda manifestação do *labor* para Arendt. Segundo Aristóteles, o escravo não possui a faculdade de deliberar e decidir e de prever e escolher. O escravo *labora* e *laborar* é ser escravizado pela necessidade (Aristóteles, *apud* ARENDT, 2002: 95). O labor-escravidão, entre os gregos justifica-se para que outros possam ser livres. É ele que possibilita o provento de necessidades de outras pessoas, cujos corpos ficam liberados para realizar outras atividades. Para a sociedade grega a existência da escravidão era algo aceitável:

Achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que servissem às necessidades de manutenção da vida. Precisamente por este motivo é que a instituição da escravidão era defendida e justificada (ARENDDT, 2002: 94)³.

Portanto, “a instituição da escravidão na antiguidade não foi uma forma de obter mão de obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o *labor* das condições de vida humana” (ARENDDT, 2002: 95) e permitir determinada forma de organização social.

Os gregos fazem uma rígida distinção “entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *polis* e a esfera da família, e finalmente entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida” (ARENDDT, 2002: 37).

Logo, o *labor* não é reconhecido e menos ainda os que dele dependem. Sobre esses recai a indiferença.

O *labor*, portanto, reúne estas características: é menosprezado, não glorificado, pertence ao reino das necessidades, é realizado na esfera doméstica ou privada e distingue-se pela sua transitoriedade. Está no degrau mais baixo da hierarquia de valores do ideal grego. Enfim, é marcado pela eterna circularidade entre produção e consumo (LANGER, 2003: 97).

Considerando-se, portanto a situação de quem se encontra numa situação de *labor* poder-se-ia afirmar que a mesma não manifesta nenhuma subjetividade. A subjetividade dos escravos foi um tema pensado por Hegel. Para ele, mesmo o trabalhador escravo é portador de uma exteriorização, de uma subjetividade. Em Hegel todo e qualquer trabalho – mesmo aquele condicionado à situação de servidão - é um ato intencional. O trabalho – sempre uma

3 .- A tese de que o trabalho escravo era aceito e justificado na sociedade grega é contestada por SAUTET (1998), para quem Aristóteles traiu seu próprio mestre, Platão que contestava a naturalidade da escravidão.

ação intencional, “se caracteriza por três relações diferentes, ou seja, o objetivo estabelecido pelo sujeito, a realização do objetivo e o objetivo realizado” (SCHMIDT am BUSCH, 2005: 90). O esquema de Hegel é o do “tenho a intenção de fazer”, “faço” e “fiz”.

Portanto, a ação intencional em Hegel “se caracteriza por três relações distintas, a saber: o objetivo fixado pelo sujeito, a realização do objetivo e o objetivo realizado” (SCHMIDT am BUSCH, 2005: 92). Mesmo aquele que se encontra numa situação de servidão pode ser compreendido por essa proposição.

Hegel considera que os que vivem no regime de servidão possuem uma “consciência servil”. Essa consciência se caracteriza “pelos fenômenos seguintes: primeiramente, o temor da morte; em seguida, o serviço; e, enfim, o trabalho” (SCHMIDT am BUSCH, 2005: 96). De acordo com o raciocínio hegeliano, o escravo sentindo o medo da morte abstrai toda determinação que lhe é própria e estabelece um objetivo, o de ficar vivo. “Para permanecer viva – a consciência servil -, está disposta, de fato, a renunciar à satisfação de todo desejo particular” (SCHMIDT am BUSCH, 2005: 96). O serviço é a manifestação da “consciência servil”. “Sabendo que o senhor não hesitaria em matá-lo, o escravo lhe presta serviço na única esperança de permanecer vivo, levando uma vida contrária aos seus desejos particulares” (SCHMIDT am BUSCH, 2005: 97). Já o trabalho no esquema hegeliano assume a função de “fazer com a consciência servil compreenda que é um puro ser-para-si” (SCHMIDT am BUSCH, 2005: 97).

Nesse sentido, e aqui consiste a subjetividade do escravo, ele, estabelece objetivos para si mesmo – “ser-para-si”. O primeiro é o de viver, o segundo é o de servir porque é através desse ato que se mantém vivo e, por conseguinte, o servir que se faz através do trabalho. Nesta perspectiva, o trabalho corresponde a um ato de exteriorização do sujeito: consiste, de fato, na realização de objetivos fixados pelo próprio escravo. Ou seja, a condição de escravo não o impede que esteja em condições de estabelecer objetivos para si. O que Hegel chama de “ser-para-si”. É aqui que se manifesta a possibilidade de uma “vida autônoma”, portadora de um sentido. Mesmo que ele, o escravo, seja induzido a abandonar os seus desejos particulares, preso que está na condição de servidão, o seu trabalho é uma forma de exteriorização, no caso, o desejo de continuar vivo.

Portanto para Hegel, o escravo,

Estudos do Trabalho

Ano V – Número 11 – 2012

Revista da RET

Rede de Estudos do Trabalho

www.estudosdotrabalho.org

Toma consciência de sua capacidade de transformar a natureza em função de suas próprias ideias, embora sabendo que não pode dispor dos bens que produziu. Por isso, no trabalho ‘o puro ser-para-si da consciência [...] exterioriza a si mesmo e se torna permanente’, permitindo ao escravo alcançar ‘a intuição do ser independente, como intuição de si mesmo’ (SCHMIDT am BUSCH, 2005: 98-99).

Admite-se então que os escravos são portadores de uma subjetividade. Entretanto, se trata de uma subjetividade “ausente” ou “nula” na medida em que não é portadora da possibilidade de qualquer alteração da situação em que se encontram, tampouco permitem relações sociais em que possam manifestar sua exterioridade e seus desejos. Assim sendo, o que pensa um escravo, a sua concepção de mundo e suas relações sociais cerceadas sob o jugo da escravidão, não permite que sejam reconhecidos. O não reconhecimento é o não lugar, é a ausência da alteridade, a impossibilidade de se comunicar. No “paradigma grego” em que a manifestação da subjetividade se faz, sobretudo pela *ação-discursiva*, o escravo não possui subjetividade e é apenas compreendido e visibilizado como *animal laborans*.

Um segundo grupo de atividades na definição de *vida activa* formulado por Arendt é definido como *trabalho*. Esse grupo é portador de uma subjetividade diferenciada dos que se encontram na situação do *labor*, porém, também se reduz a uma subjetividade “ausente”, incapaz de completar o círculo de expressão social, como se procurará explicitar.

O *trabalho* é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O *trabalho* produz um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita a vida de cada indivíduo, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do *trabalho* é a mundanidade (ARENDR, 2002: 15).

O *trabalho* aqui considera as atividades que resultam em produtos ou bens de consumo não perecíveis, duráveis, portanto, distinto daquele produzido pelo *labor* que não possui finalidade nenhuma a não ser a de prover a própria subsistência imediata. O *trabalho* possibilita à criação de coisas artificiais e por isso mesmo está ligado à produção das mãos.

O *trabalho* de nossas mãos, em contraposição ao *labor* do nosso corpo – o *homo faber* que ‘faz’ e literalmente ‘trabalha sobre’ os materiais, em oposição ao *animal laborans* que labora e ‘se mistura com’ eles – fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano (ARENDR, 2002: 149).

Temos aqui, não mais o *animal laborans*, mas o *homo faber* que se caracteriza pela capacidade criar algo com suas mãos.

Com elas o homem fabrica a infinita variedade de coisas que o rodeiam e passam a constituir a sua mundanidade. O *homo faber* é dependente das suas mãos; elas são o seu instrumento primordial. Neste sentido, o homem já não mais labora, mas obra (LANGER, 2003: 99).

Ora, trabalhar é fornecer os bens necessários à vida circunscritos principalmente a *oikos*, mas inclui também a fabricação de produtos oferecidos no mercado. Arendt chama a atenção que distintamente do *labor*, o *trabalho* exige que a obra a ser executada seja concebida na mente do seu criador.

O *trabalho* de fabricação dito é orientado por um modelo, segundo o qual se constrói o objeto. Este modelo pode ser uma imagem vista pelos olhos da mente ou um esboço desenhado no qual a imagem já encontrou certa materialização provisória através do trabalho (ARENDDT, 2002: 153).

Ou ainda,

De fato, o objeto fabricado obedece a uma finalidade análoga à do ser vivo: sua perfeição consiste em sua adaptação à necessidade em vista da qual foi produzido. Há, portanto para todo objeto fabricado, uma espécie de modelo que se impõe como norma para o artesão (VERNANT; NAQUET, 1989: 30-31).

Neste aspecto, o *trabalho* se distingue do *labor*. O *homo faber* está para além do *animal laborans*, porque tem a capacidade de criar algo, mesmo que reificado. Tem ainda a capacidade de criar os seus instrumentos do seu trabalho. Porém, apesar de estarmos diante de uma atividade enriquecida, o *trabalho* artesanal era desconsiderado.

As profissões (*technai*) chamadas de artesanais (*banausikai*) são, de fato, criticadas, e é com razão que são totalmente menosprezadas nas *polis*. De fato, elas arruinam o corpo dos trabalhadores e daqueles que se ocupam com elas, obrigando-os a permanecerem sentados à sombra; às vezes, até mesmo a passar todo o dia junto ao fogo. Como os corpos ficam assim efeminados, as almas também ficam fracas. Mais do que tudo, essas profissões chamadas *banausikai* não deixam nenhum lazer (*ascholia*) para se ocupar dos amigos e da *polis* [...] (Xenofonte, apud, MIGEOTTE, 2005: 21).

Na *polis* ideal, nos dizem Platão e Aristóteles, a atividade manual deveria ser deixada também ao encargo dos escravos - ou mesmo aos estrangeiros - e isolá-los dos cidadãos para afastar sua má influência sobre os demais. A agricultura é apresentada como a única atividade na qual se reconhece alguma virtude, embora isso não fosse consensual. Para Hesíodo “não há

vergonha em trabalhar, a vergonha é o ócio” (Hesíodo, apud, MIGEOTTE, 2005: 24). Entretanto, a compreensão mais comum para os filósofos gregos, é a de que as atividades de tipo econômico e, portanto, o que Arendt designa *trabalho* não tinha a mesma importância que as do lazer, da ética ou da política. A visão mais comum aos olhos gregos é a de que “a necessidade de produzir os bens indispensáveis à vida decorria de uma fatalidade imposta aos mortais” (MIGEOTTE, 2005: 25).

A essência da crítica reside no fato de que,

O artesão e sua arte existem ‘em vista’ do produto, o produto ‘em vista’ da necessidade. Não pode ser de outra forma já que o produto do trabalho é considerado, como no caso do mundo antigo, exclusivamente sob o seu aspecto de valor de uso e não de valor de troca (VERNANT; NAQUET, 1989: 37).

Logo, “o relacionamento do *homo faber* com as pessoas é mediado pelos objetos, são seus produtos que servem de razão para que se encontre com outras pessoas e estas o procurem” (LANGER, 2003: 99).

No mercado, na troca que faz do seu produto não se estabelece uma relação entre iguais. Logo, o trabalho manual situa-se na esfera do privado, do doméstico, no reino das necessidades porque não é portador de relações sociais livres.

O *homo faber* é perfeitamente capaz de ter a sua própria esfera pública, embora não uma esfera política propriamente dita. A esfera pública do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece (ARENDRT, 2002: 174).

Porém, “o fato é que o *homo faber*, construtor do mundo e fabricante de coisas, só consegue relacionar-se devidamente com as pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele os produz” (ARENDRT, 2002: 174).

Portanto, assim como no *labor* as atividades relacionadas ao *trabalho* - de caráter artesanal, sintetizado na figura do *homo faber* - como sugere Arendt, não é portadora de uma subjetividade emancipadora. Ora, poder-se-ia pensar que ao contrário do estatuto do *labor*, o *trabalho* assume uma configuração livre e criativa e, portanto expressa uma subjetividade.

Como no registro anterior – do *labor* – é evidente que há subjetividade presente no *trabalho*, no caso dos artesãos, daqueles que fabricam objetos, coisas e mesmo prestam serviços. Porém, a “ausência” da subjetividade de que se fala aqui está relacionada à impossibilidade desses, os artesãos, assim como os escravos, de estabelecerem uma alteridade

livre. A alteridade, no caso do *trabalho*, não acontece porque se interpõe a ela a mercadoria, o objeto. É através e em função da mercadoria que se estabelece o contato com o outro.

Outro aspecto é de que a exteriorização do eu é subsumida ao objeto. A manifestação da subjetividade se encerra no objeto.

Na perspectiva do valor de uso, o produto não é visto em função do trabalho humano que o criou, como trabalho cristalizado: é, ao contrário, o trabalho que é visto em função do produto como próprio para satisfazer as necessidades do usuário. Por intermédio do produto, o trabalho institui, portanto, entre o artesão e o usuário uma relação econômica de servidão, uma relação irreversível de meio e fim (VERNANT; NAQUET, 1989: 38).

Logo, o artesão, não é reconhecido pelo seu trabalho, mas apenas pelo seu produto. A essência do produto fabricado é ela própria independente do artesão. “Alienando-se na forma concreta do produto, em seu valor de uso, o trabalho do artesão manifesta-se como serviço a outrem, escravidão” (VERNANT; NAQUET, 1989: 37).

Logo a sua atividade é menosprezada e não o conduz a um outro lugar social. Para os gregos,

Aqueles que possuíam bastante riqueza ou, pelo menos, conforto material para escapar a essa necessidade – o trabalho – dispunham, ao contrário, do que os gregos chamavam de *scholè*, de onde derivou a palavra ‘escola’, ou seja, o ‘lazer’, e podiam dedicar-se a tarefas mais elevadas, como o estudo (MIGEOTTE, 2005: 25-26).

A *scholè* é reconhecida e valorizada como um “trabalho”, porém como um “trabalho” diferenciado, elevado à qualidade de virtude. Para os gregos a atividade mais importante é a política que precisa do aporte da *scholè*. O projeto de Platão em *A República* era o de liberar os cidadãos ativos, ou seja, aqueles que exerciam as funções políticas, de qualquer tarefa econômica, inclusive do trabalho da terra para se dedicar ao exercício da democracia direta, da política. Aristóteles pensava a mesma coisa.

Já que estamos examinando a melhor constituição, que é aquela que deve assegurar à polis a felicidade perfeita e que essa felicidade, como dissemos acima, é impossível sem virtude (*arétè*), disso evidentemente decorre que, na polis mais bem governada e que tem homens justos, no sentido absoluto e não de maneira condicional, os cidadãos não devem levar uma vida nem de artesão (*banausos*) nem de mercador (*agoraios*), pois tal vida é vil e contrária à *arétè*, e que aqueles que se tornarem seus cidadãos também não devem ser agricultores (*géôrgoi*), pois é necessário lazer (*scholè*) para desenvolver a *arétè* e exercer as atividades políticas (Aristóteles, apud, MIGEOTTE, 2005: 27).

È aqui que se percebe a “ausência” da subjetividade para os gregos daqueles que dependem do *trabalho* e se anuncia a terceira atividade fundamental da *vita activa* na análise de Arendt: A ação ou a práxis. A ação está vinculada ao exercício da capacidade de criar relações sociais, algo que nem o *labor* e o *trabalho* criam.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDR, 2002: 15).

A ação é condição humana por excelência. É nela que o homem tem a possibilidade de intervir no espaço em que vive com o objetivo de alterar esse mesmo espaço num lugar melhor para si e para os outros.

Através deles [a ação e o discurso], os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens (ARENDR, 2002: 189).

Retomando Arendt, “quatro são as características básicas que distinguem a ação, tanto do *labor* como do *trabalho*: a pluralidade, a não mediação material, o fato de ser exercida na esfera pública e a liberdade” (LANGER, 2003: 100-101).

No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares (ARENDR, 2002: 189).

Para Arendt, pensando a sociedade grega, a possibilidade de uma real alteridade, reside antes de tudo na possibilidade da exteriorização da singularidade e essa se realiza apenas na ação e não no *labor* ou no *trabalho*. “Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares [...]” (ARENDR, 2002: 193). Nesse caso, a subjetividade, expressão da singularidade do eu, se encontra na relação com os outros, com os iguais, algo que é interdito pela condição do *labor* ou do *trabalho*.

O sentido da vida para os gregos, ao menos para os formuladores da teoria da vida social – os filósofos clássicos – se dá em torno de um indivíduo vocacionado para a vida em sociedade e não no trabalho.

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política e que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político (ARENDR, 2002: 40).

Nesse caso, a necessidade é a ação humana despendida à sobrevivência - *labor*. Atividade marcada pela condição humana de servidão, de mera reposição da vida biológica. O *labor* é destituído de manifestação da individualidade, como também o é o *trabalho*. Mesmo “o chefe de família só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais” (ARENDDT, 2002: 42).

Esta assertiva aparece claramente no pensamento clássico. Pensadores como Sócrates, Platão e mais incisivamente Aristóteles, ensinam uma ‘filosofia de vida’ voltada à sociedade. A atitude de vida nobre, o exercício da honradez, o *animus* da pessoa dotada de inteligência se cumpre na *polis*. A *polis* será o lugar da manifestação da subjetividade emancipadora, por ser:

A organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam [...]. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim (ARENDDT, 2002: 211).

Em sua obra *A República*, Platão se ocupa prioritariamente em discorrer sobre o estado ideal para todos viverem. Procura montar um sistema político-administrativo eficiente que devolvam as pessoas à arte do bem viver. Em sua literatura, tomando Atenas como exemplo, nos revela que *livres* eram de fato os que se preocupavam com a administração pública da cidade. Neste sentido o *trabalho* era uma situação desprezível. Para Platão em sua utopia social,

A natureza não fez nem sapateiros, nem ferreiros; ocupações como essas degradam as pessoas que as exercem, vis mercenários, miseráveis sem nome que, em virtude de sua própria condição, são excluídos dos direitos políticos. Quanto aos comerciantes acostumados a mentir e enganar, só serão suportados na cidade como sendo um mal necessário. O cidadão que se aviltar com o comércio das lojas será processado por esse delito. Se condenado, cumprirá um ano de prisão. A punição será dobrada a cada reincidência (Platão *apud* LAFARGUE, 1999: 115).

Porém, é em Aristóteles que vemos por excelência a preocupação com a exortação de que o homem relacionável e dotado de uma subjetividade livre se manifesta na *polis* e não na vida doméstica (*oikos*) onde se cumpre o ritual do privado – dos trabalhos manuais. É a *polis*, o espaço por excelência do exercício da liberdade e da individualidade. O indivíduo, segundo Aristóteles só existe na sociedade.

O trabalho, portanto, na sociedade grega não é “produtor” de uma subjetividade, porque não é ele o eixo condutor da práxis da transformação social, como se observa na sociedade industrial. A práxis da transformação, entre os gregos, reside na ação política-discursiva. O trabalho ocupa o último lugar, o lugar do não reconhecimento, da não identidade. Não é ele que identifica as pessoas no pertencimento à sociedade, tampouco é gerador de um fato social.

Aqueles que trabalham não se constituem em uma classe social, mas apenas em um grupo social. O lugar ocupado por aquele que labora, seja na condição de escravo ou de artesão não gera relações produtivas que os nomeie como classe social. Classe social é distinta de grupo social. Como define Marx, na medida em que o modo produtivo produz apenas solidariedade local e em que a identidade de seus interesses não cria entre eles qualquer comunidade, qualquer ligação nacional, nem qualquer organização política, eles não constituem uma classe.

Mas há um fator que precede a impossibilidade daqueles que trabalham na sociedade antiga para a formação de uma classe social. Ela reside na anulação da identidade. A condição de trabalho na sociedade antiga transforma o escravo, o artesão, o “mercador” apenas em um supranumerário social. Não estamos diante de indivíduos, tampouco diante de sujeitos. Ora, classe social requer reconhecimento social. Na medida em que aqueles que vivem do trabalho sequer desfrutam de validação social, da titularidade de direitos, isso os impede que construam identidade e se tornem sujeitos.

A “ausência” da subjetividade, portanto está aqui vinculado a uma forma específica de organização social de trabalho que não permite, por um lado, a formação de uma identidade própria – individual -, capaz de autodeterminação, e por outro lado, impede também a criação de um sujeito – coletivo – que incida na possibilidade de uma mudança cultural, econômica, política.

Na sociedade antiga o trabalho não mediatiza nada. É nulo. Não altera a condição de vida e social. É um trabalho sem sentido e, portanto sem subjetividade.

A compreensão das implicações dessa subjetividade em torno do trabalho na sociedade antiga é vital para discorrer sobre os acontecimentos futuros que submete os que vivem do trabalho na “sociedade religiosa” e industrial. Mesmo a interpretação que hoje se tem da subjetividade operária guarda referências do “paradigma grego” de trabalho.

Referências

ARENDETT, Hannah (2002). *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

LAFARGUE, Paul (1999). *O direito à preguiça*. São Paulo: Hucitec.

LANGER, André (2003). *Pelo êxodo da sociedade salarial*. A evolução do conceito de trabalho em André Gorz. São Leopoldo. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, UNISINOS.

MÉDA, Dominique (1995). *Le travail: une valeur en voie de disparition*. Paris: Aubier.

MIGEOTTE, L. (2005). Os filósofos gregos e o trabalho na antiguidade. In: MERCURE, D.; SPURK, J. (org.). *O trabalho na história do pensamento ocidental*. Petrópolis (RJ): Vozes.

SAUTET, Marc (1998). *Um café para Sócrates*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio.

VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET, Pierre Vidal (1989). *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Campinas: Papirus.

SCHMIDT am BUSCH, Hans-Cristoph (2005). Exteriorização e economia – A teoria hegeliana do trabalho e da sociedade civil. In: MERCURE, D.; SPURK, J. (org.). *O trabalho na história do pensamento ocidental*. Petrópolis (RJ): Vozes.