

**O ROBINSON CRUSOÉ E O ZÓON POLITIKÓN: INDIVIDUALISMO
METODOLÓGICO E COMUNITARISMO ARISTOTÉLICO NA “INTRODUÇÃO”
DOS *GRUNDRISSE* DE KARL MARX**

Rafael Sousa Siqueira
Mestre em Filosofia - UnB

*Todo começo é difícil;
isso vale para qualquer ciência.*

(Marx)

Resumo: Este artigo discute a crítica de Marx ao individualismo metodológico com base em uma interpretação exegética dos dois primeiros parágrafos da “Introdução” de 1857. A questão discutida é: qual o ponto de partida adequado para uma ciência social crítica: pensar os indivíduos ou conceituar o todo? Buscamos reconstruir a argumentação de Marx, no sentido de explicitar as referências teóricas e histórico-filosóficas, para recusar a metodologia individualista adotada pelos economistas, própria da filosofia inglesa e buscar – assim como Hegel – colher premissas no comunitarismo grego, mais precisamente, em sua versão aristotélica.

Palavras-chave: Marx; *Grundrisse*; crítica; método; Aristóteles;

Abstract: This article discusses Marx's critical to methodological individualism based on a exegetic interpretation of the two firsts paragraphs of “Introduction” of 1857. The question discussed is: Wich is the adequated startpoint for a critical social science: to think the individuouos or to concept the whole totality? We seek to reconstruct Marx's argumentation, in the aim of expliciting the theoretical and historic-philosophical references, to refuse the individualist methodology adopted by the economists, proper of english philosophy and to seek – such as hegel – to pick premisses in the greek comunitarism, most precisaly, in your aristotelic version.

Key words: Marx; *Grundrisse*; critical; methodology; Aristotle;

O ano de 1857 foi marcado pela crise econômica. Mas dessa vez, diferentemente das crises anteriores, o epicentro não foi a Inglaterra, mas os Estados Unidos¹. Neste ano ocorreu,

¹ “De fato um povo está no seu auge industrial na medida em que, para ele, o essencial não é somente o ganho,
[Pólemos, Brasília, vol 4, n 7, jan –jul 2015](#) 90

portanto, a primeira crise financeira internacional da história. No dia 23 de agosto, exatamente um dia antes do colapso do *Ohio Life* (fato que desencadeou a crise), Marx começa um novo caderno de notas (caderno M). Neste caderno, Marx abandona o estilo do comentário ou da nota de estudos e inicia seu próprio discurso e projeto definitivo da Crítica à Economia Política que já prometera desde 1844. Trata-se não apenas de um certo resumo do trabalho sobre a economia capitalista que Marx empreendera, mas principalmente da primeira tentativa de reconstruir o processo da reprodução do capital sob o aspecto de sua totalidade. O texto é aquele que ficou conhecido como *Grundrisse*, que começava justamente pela “Introdução”. No entanto, a fim de não adiantar conclusões ainda por provar, Marx suprimiu a “Introdução” das versões publicadas da “Crítica da Economia Política”². Salta aos olhos a quantidade de referências teóricas que são postas em jogo já nos primeiros parágrafos. Nos propomos aqui, como parte de um projeto maior de interpretação da “Introdução”, a analisar os dois primeiros parágrafos.

§ 1 – O Robinson Crusóe

Antes de preocupar-se com aquilo que Marx chamou propriamente de “método da economia política”, a “Introdução”³ aos *Grundrisse* se ocupa em definir o seu objeto de investigação: tomar a produção e a reprodução do capital como um todo. Nesse sentido, inicia seu discurso introdutório enunciando, na forma de título, no alto do papel, com seus garranchos costumeiros, os conceitos pelos quais o sistema da produção primeiramente aparece, “(Produção, consumo, distribuição, troca (Circulação))”.

O primeiro conceito, posto como objeto central, o momento fundamental e o que responde pela totalidade do sistema, é o de *produção*. “O objeto neste caso é, primeiramente, a *produção material*” (MARX, 2011, *Intro*, p. 615, 39). No caso da análise crítica da ciência da economia, a produção deve ser pensada como a produção daquelas condições materiais necessárias para a manutenção da existência de um grupo de humanos. Nessa primeira definição do objeto, a “produção material”, encontra-se justamente o significado do

mas o ganhar; Nesse caso, os ianques são superiores aos ingleses. (MARX, 2011, *Intro*, 2011, p. 42.)

2 A saber, *Para a Crítica da Economia Política*, de 1859; e *O Capital: Crítica da Economia Política*, de 1867.

3 Para a análise da “Introdução” utilizaremos primeiramente a paginação da edição MEW vol XVIII (MARX & ENGELS, 1956-1963) Em seguida constará a paginação da edição brasileira mais recente (MARX, 2011).

materialismo de Marx⁴. Tal produção das necessidades básicas, no que tange ao labor e ao domínio da natureza, é o que aqui se chama de “material”, e não a materialidade física, corpórea dos objetos. Não se trata evidentemente de um materialismo como o antigo, cosmológico, ou como o moderno, intuitivo, mas antes consiste em partir, no interior das ciências humanas, daquelas relações historicamente determinadas nas quais o homem, enquanto sujeito produtor vivo⁵, necessita dar forma humana à matéria para continuar existindo materialmente na forma de homem. O homem que trabalha – e especialmente o homem apartado dos meios de realização de seu trabalho – é subjetividade carente, sujeito de necessidade. Somente o homem que não encontra suas condições de vida imediatamente dadas – seja pela natureza, como o primeiro estágio de natureza de Rousseau⁶, seja como Senhor que não trabalha, reservando para si o puro gozo – é obrigado a produzi-las. Para o sujeito produtor, as coisas aparecem como instrumentos para produzir, a partir da natureza exterior, os objetos que satisfaçam suas necessidades. A produção nega a forma imediata dos objetos para negar o sujeito enquanto carente (fome), produzindo assim, positivamente a atualização e a subsistência material da vida. Na produção o homem funda a matéria como conteúdo de uma necessidade determinada. Sendo assim o interesse pela “Produção Material” expressa o interesse por aquelas relações materiais que são constituídas pelo sujeito como um *a priori*. Em outras palavras, no materialismo histórico *é o trabalho que constitui a natureza enquanto matéria no ato da produção*.⁷ O que nos leva à definição do objeto de sua análise: “Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a

4 Enrique Dussel (2012, pp. 32-38), em seu comentário aos *Grundrisse*, endossa essa posição com a seguinte ideia extraída de Alfred Schimidt: Entre os manuais do *Diamat* geralmente se perguntava o que é primário, original, a matéria, a natureza ou o espírito a razão? A resposta correta seria a matéria, o primado da matéria é o materialismo. Em analogia, Marx perguntaria o que é primário: o homem que trabalha, o produtor, ou a matéria trabalhada, a natureza transformada? Marx responderia que anterior é o sujeito que trabalha. Enquanto a pergunta e a resposta do *diamat* caracterizam um materialismo cosmológico e intuitivo, o materialismo de Marx é histórico na medida em que trata das relações que os homens estabelecem para poder produzir sua vida na medida em que são sujeitos de necessidade, de carência. A relação determinante para Marx não é consciência-natureza, mas a relação da “produção material”, isto é sujeito do trabalho-natureza trabalhada.

5 Cf. o trecho da descrição metodológico, já citado encontrado em MARX, *Zua Kritik*, p. 129-130: “na *produção social da vida*, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada do desenvolvimento das suas *forças produtivas materiais*.”

6 Que é concebido “fartando-se sob um carvalho, refrigerando-se no primeiro riacho, encontrando seu leito ao pé da mesma árvore que lhe forneceu o repasto e, assim, satisfazendo a todas as suas necessidades. (ROUSSEAU, 1983, p. 238).

7 Talvez a matéria cosmológica (a massa física, astronômica) seja historicamente anterior ao sujeito histórico. No entanto, essa questão é exterior ao discurso de Marx. Aliás, talvez nem entraria no que Marx define como “científico”. “Ademais, esta natureza anterior à história humana não é a natureza e, que Feuerbach vive, mas uma natureza que, talvez com a exceção de umas poucas ilhas coralíferas australianas de formação recente, já não existe hoje em parte alguma e, portanto, não existe para Feuerbach” (MARX, apud, DUSSEL, 2012, 37-38).

produção dos indivíduos socialmente determinada.” (MARX, 2011, *Intro*, p. 615, 39). Trata-se de indivíduos que produzem, mas a *forma* dessa produção se estabelece segundo a sociedade na qual esses indivíduos estão produzindo. É a produção de um indivíduo apenas na medida em que sua produção se relaciona necessariamente com a produção dos outros de modo recíproco, ou, em outras palavras, trata-se das determinações universais que acompanham historicamente as sociedades de produtores. Tal delimitação marca uma diferença fundamental com a perspectiva pela qual a economia havia concebido seu objeto: aquela do indivíduo. Marx prossegue:

O caçador e o pescador, isolado e individualizado (*einzelne und vereinzelt*), pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões carentes de fantasia das robinsonadas do século XVIII. (...) Para os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apóiam inteiramente, tal indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da dissolução das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas desde o século XVI – paira (*schwebt*) como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como resultado histórico, mas como ponto de partida da história. Visto que o indivíduo em conformidade com a natureza, conforme a sua representação da natureza humana, não se origina (*entstehendes*) na história, mas é posto pela natureza”. (MARX, 2011, *Intro*, p. 615-16, 39-40).

Os Economistas políticos herdaram da tradição liberal do sec. XVIII a ideia de que os fenômenos sociais são compreensíveis a partir das condições lógicas primitivas da sociabilidade, o “estado de natureza”. Por isso as investigações tanto sobre a realidade econômica como política e social partiam de situações muito simples, como a troca entre dois produtores individuais⁸. Neste sentido a racionalidade do “*homo oeconomicus*” é ilustrada pela imagem de Robinson Crusó⁹ em sua ilha, e as referências feitas a ele tanto pelos

8 Adam Smith, por exemplo, define o trabalho como a única fonte e medida do valor de troca, porém limita sua validade apenas ao estado de natureza pré-social. Segundo ele a lei do valor-trabalho possui validade plena apenas naquele “primitivo e rude estado de sociedade, que precede a acumulação de capital [stock] e a apropriação da terra” (SMITH, 1984, p. 30). Uma vez desenvolvida a renda da terra e o lucro, o valor das mercadorias passaria a ter uma fonte tripla: o trabalho, a renda da terra e o capital: a famosa forma trinitária da economia política. Salta aos olhos como Smith é Lockeano: Além de conceber a origem das relações – no caso, a teoria do valor trabalho – como um contratualista, isto é, com base em uma alteração de um suposto estado de natureza, no qual naturalmente só se encontram indivíduos burgueses, também prescinde de quaisquer relações político-jurídicas concretas para derivar desse estado a propriedade privada da terra, a acumulação de capital e, portanto, a renda da terra e o capital como fonte de riqueza. Marx opera essa crítica nas *Teorias da mais valia*.

9 *As aventuras de Robinson Crusó* (DEFOE, 2008) foi publicado em 1719 na Inglaterra. O livro conta a história de um jovem, filho de um comerciante alemão radicado em York, que viveu vinte e oito anos solitário numa ilha deserta na costa da América, após ter sido lançado à praia em razão de um naufrágio do qual foi o único sobrevivente. Após se separar de sua família para seguir a vida de marinheiro e passar por algumas aventuras, veio parar no Brasil, na Bahia de todos os santos, onde comprou toda a terra que podia pagar e começou a investir o capital que possuía. Como a coroa portuguesa tinha o monopólio e a taxaço do transporte de escravos e Robinson tinha experiência no mar, foi convidado para chefiar uma expedição de

filósofos do século XVIII quanto pelos economistas, que pretendiam ilustrar o homem em estado “natural”. Embora louve a grandeza de tais pensadores, Marx pretende mostrar o equívoco e o absurdo de suas premissas e de sua metodologia. Nesse sentido é necessário levar a sério a ridicularização promovida por Marx contra seus rivais.

O pensamento “contratualista” em sua versão liberal, também conhecida como teoria política do individualismo possessivo, que floresceu, mais precisamente, já na Inglaterra do século XVII, tendo como pano de fundo o debate filosófico em torno da legitimidade do poder civil, já lançara as bases metodológicas da Economia Política. Toda essa tradição, que tem em Hobbes seu predecessor, chegando, nos tempos de Marx, até a geração de Mill, é a principal interlocutora do primeiro parágrafo da “Introdução”, na medida em que é a filosofia social que está por trás da economia política, fornecendo-lhe não apenas um método, como também uma teoria social que toma como ponto de partida o indivíduo concebido como dado natural e já tematiza a troca como principal paradigma de sociabilidade. Seus principais representantes são Thomas Hobbes (embora ainda não liberal) e John Locke. São eles os gigantes que fornecem os pontos de partida filosóficos da economia política. O primeiro fornece o método materialista e individualista¹⁰ propriamente dito, o segundo (com base no primeiro) fornece a teoria da propriedade privada como direito natural do indivíduo a partir da

tráfico negreiro, rumo à Guiné, com a finalidade de capturar escravos para trazer para o Brasil. Mas o navio naufraga antes mesmo de se afastar da América. Robinson tem a sorte, no entanto, além de ser o único sobrevivente, de conseguir salvar ferramentas, armas, pólvora, caneta, papel, roupas, entre outros utensílios que o permitiram viver na ilha e progressivamente adaptar-se às condições da ilha. Constrói duas casas, aliás, duas fortalezas, fortemente cercadas, protegidas, escondidas e armadas. Caça, pesca, planta e colhe. Produz móveis, alguns instrumentos, inclusive vidro. Organiza expedições para conhecer o outro lado da ilha, desenvolve um calendário e uma rotina de trabalho diário. E Robinson sofre não apenas por questões religiosas, devido a não saber o destino de sua alma, tendo em vista seus caminhos tortuosos, mas especialmente pelo medo da invasão de selvagens ou piratas. De tanto imaginá-los, eles se tornam reais quando um bando de selvagens são vistos por Robinson em sua ilha trazendo prisioneiros. Robinson, com armas incomensuravelmente superiores, ataca os selvagens e liberta um prisioneiro que passa a ser seu escravo e a ser chamado pelo nome do dia da semana de sua “libertação”: sexta-feira. Após mais algumas aventuras e, inclusive com a chegada de mais selvagens e europeus em sua ilha, e após quase três décadas, Robinson consegue voltar à Inglaterra, reaver suas terras e saldar seus compromissos. Mais tarde, consegue ainda voltar mais uma vez à sua ilha, onde ainda moravam as pessoas que lá deixou, na qualidade de colonos, para os quais Robinson loteou a ilha, sendo ele o proprietário. O texto, narrado em primeira pessoa, revela o quanto Robinson refletia e dava toda importância aos valores no que tange aos negócios e aos investimentos, enquanto trata com naturalidade a escravidão e a necessidade de multiplicar seu capital. O significado filosófico dessa obra literária reside em ser o principal exemplo da mentalidade burguesa do século XVIII que trata a natureza humana a partir do indivíduo burguês isolado em meio a uma natureza selvagem e, portanto, nas mesmas condições do Sr. Crusoé. No entanto, menções a ele já aparecem nas obras de Rousseau (1983) como demonstrando justo o inverso. Mesmo isolado na ilha, em todos os momentos, sentimentos, atividades produtivas ou de lazer, Robinson expressa sua cultura inglesa e se comporta a partir das determinações sociais que formaram sua individualidade.

10 Cf. HOBBS, *O Leviatã*, (1983). Especialmente os capítulos “XIII – Da condição natural da humanidade relativamente a sua felicidade e miséria”; e “XXI – Da liberdade dos súditos”.

apropriação pelo trabalho¹¹ – indivíduo este, previamente possuidor, antes mesmo de participar da sociedade.

O que o Robinson Crusó expressa esteticamente e os pensadores contratualistas expressam filosoficamente, Smith e Ricardo formulam enquanto teoria econômica. Para Marx o ponto de partida do indivíduo que produz suas mercadorias privadamente e apenas se socializa no processo de circulação é absurdo. O problema é que este *individualismo metodológico* – que Marx caracteriza como uma “ilusão” (*Täuschung*) e “ingenuidade” (*Einfältigkeit*), que tem sido “comum a toda a nova época¹²” (MARX, 2011, *Intro*, p. 615, 39), – inverte as determinações históricas e lógicas. A ilusão é começar sua exposição pela análise das relações individuais e atomizadas, mais facilmente perceptíveis imediatamente, caindo na ingenuidade de tomar “um resultado histórico” como “ponto de partida da história”, como se aquele indivíduo moderno fosse “um ideal cuja existência estaria no passado”. Em outras palavras, adotam a posição ingênua de observar imediatamente as condições abstratas em sua situação histórica particular e projetá-la no passado, como se tais condições fossem eternas e naturais. Para usar a imagem, não percebem que o Robinson Crusó só pode viver produzindo individualmente em sua ilha unicamente porque passou por processos formativos que lhe forneceram conhecimentos, instrumentos e costumes produzidos por uma nação bastante desenvolvida do ponto de vista do domínio da natureza e, conseqüentemente, em um alto grau de desenvolvimento das forças produtivas. Embora o burguês seja também, sob determinado aspecto, um ser natural, nem todo ser natural é um burguês¹³.

Marx jamais poderia supor que o indivíduo continuaria sendo o ponto de partida metodológico para grande parte das ciências humanas durante o século XX, para ele o *individualismo metodológico* pertencia ao passado, às representações do século XVIII, e apenas ecoava em seu tempo devido ao atraso da ciência econômica e sua falta de senso crítico e histórico. A crítica à figura de Robinson Crusó é, portanto, uma crítica ao *individualismo metodológico*.

É interessante notar, que entre os teóricos sociais do século XIX, Rousseau não é incluído entre aqueles que caíram na ingenuidade de conceber a sociedade de modo

11 Cf. LOCKE, *Segundo Tratado sobre o Governo*, (1983). Especialmente os capítulos “II – Do estado de natureza” e “V – Da propriedade”.

12 Salvando-se, segundo Marx, apenas Sir James Stewart (1712-1780) que “como aristocrata, mantém-se mais no terreno histórico, evitou essa ingenuidade” (MARX, 2011, *Intro*, p. 616, 40). Ou seja, evitou o problema por não pressupor uma teoria burguesa liberal e não fazer abstração da história efetiva.

13 Marx já afirmava em 1845 na tese IX ad Feuerbach: “O máximo a que chega o materialismo contemplativo, isto é, o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática, é a contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa”. (MARX, *Ideologie*, 2007, p. 535).

naturalista e individualista.

[As ilusões das robinsonadas não] expressam, de modo algum, como imaginam os historiadores da cultura, uma mera reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal entendida. Tão pouco como o *contrato social* de Rousseau, que através do contrato conduz a relação e a ligação de sujeitos por natureza independentes, [de maneira alguma] baseia-se em tal naturalismo. Isto [é] aparência e apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. (MARX, 2011, *Intro*, p. 615, 39).

Embora Rousseau seja aquele que, do ponto de vista estético e literário, melhor tenha tematizado – principalmente em seu *Discurso sobre a Desigualdade* – a figura do Robinson Crusóé, não é adepto, enquanto teórico social, da metodologia naturalista-individualista. Aliás, a menção a esse personagem aparece em seu livro, justamente para, assim como Marx, ironizar os autores que legitimavam a submissão da sociedade como meio para os fins egoístas de um indivíduo¹⁴. A ideia de um produtor individual isolado não representa – aquilo que pejorativamente se atribuía a Rousseau – “um retorno a uma vida natural mal compreendida e uma reação contra os excessos de refinamento”. Não é lugar aqui para reconstruir a especificidade da relação indivíduo-sociedade na obra de Rousseau, mas bastanos sublinhar que, diferentemente de Hobbes ou Locke, o homem em estado natural de Rousseau não produz suas próprias condições de vida, nem sequer possui linguagem¹⁵. A teoria do desenvolvimento progressivo da desigualdade segue o desenvolvimento linguístico, a degeneração moral e, principalmente, os avanços técnicos. Sendo assim, Marx defende Rousseau das críticas de primitivista e inimigo das luzes – das quais foi alvo (principalmente por parte de Voltaire) – e, sobretudo, o deixa fora das críticas contra os naturalistas e individualistas. A metodologia de Rousseau, ao contrário, se aproxima do método crítico adequado na medida em que se propõe a reconstruir, em diferentes etapas, o processo de socialização dos indivíduos, que se tornam produtores apenas na medida em que se socializam, e individualizam-se plenamente apenas em sociedade. Ademais, Rousseau foi o primeiro a assumir uma posição crítica com os teóricos naturalistas-individualistas, nesse sentido bastante próxima da assumida aqui por Marx. Observemos as declarações críticas de cunho metodológico que Rousseau profere no início do *Discurso sobre a desigualdade*.

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram todos a necessidade de voltar até o estado de natureza, mas nenhum deles chegou até lá.

14 Diz Rousseau no *Contrato Social*: “Seja como for, não se pode deixar de concordar quanto a ter sido Adão o soberano do mundo, como o foi Robinson em sua ilha, por isso que era único habitante da terra, e o que havia de cômodo nesse império era o monarca, firme em seu trono, não temer rebeliões, guerras ou conspirações.” (ROUSSEAU, 1983, p. 25).

15 Cf. (ROUSSEAU, 1983, pp.246-247).

Uns não hesitam em supor, no homem, nesse estado, a noção de justo e injusto (...). Outros falaram do direito natural, que cada um tem, de conservar o que lhe pertence (...), Outros dando inicialmente ao mais forte autoridade sobre o mais fraco, logo fizeram nascer o Governo, sem se lembrarem do tempo que deveria decorrer antes que pudesse existir entre os homens o sentido das palavras autoridade e governo. Enfim, todos, falando incessantemente de necessidade, avidez, opressão, desejo e orgulho, transportaram para o estado de natureza, ideias que tinham adquirido em sociedade; falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil. Não chegou mesmo a surgir no espírito da maioria dos nossos, a dúvida quanto a ter existido o estado de natureza. (...) Começamos, pois, por afastar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não se devem considerar as pesquisas, em que se pode entrar neste assunto, como verdades históricas, mas somente como raciocínios hipotéticos e condicionais. (ROUSSEAU, 1983, p.236)

Os teóricos sociais modernos embasavam suas teorias em contrastes com um estado de natureza, que na verdade eram as relações sociais de sua realidade imediata contrabandeadas, sob a forma de leis, para um período historicamente anterior, dito natural. Os predecessores de Rousseau não foram suficientemente radicais e se detiveram a meio caminho do homem pré-social. Ao transportarem para o homem primitivo atributos próprios do homem moderno, pensavam que desenhavam o retrato do homem natural, quando na verdade construíam uma projeção de si mesmos. Pintavam, sem perceber, seu autorretrato. Ora, Rousseau foi o primeiro a proceder a essa crítica. A interpretação que Marx sugere de Rousseau é, portanto, a de que o *Contrato Social* é apenas esteticamente uma robinsonada, mas não o é enquanto teoria política. Rousseau é dentre os teóricos sociais do século XVIII o único que pode ser caracterizado como antiindividualista, e antinaturalista, adotando, portanto uma postura metodológica, nesse sentido, *crítica*¹⁶, isto é, baseado na reconstrução das condições da

16 Dentre outros traços metodológicos que aproximam Rousseau e Marx (e Hegel também) podem ainda ser destacados os modos de pensar as relações sociais cindidas entre o âmbito da *aparência* e da *essência*, bem como a exploração produtiva de *contradições* encontradas em suas pesquisas, sem falar no desenvolvimento de relações dinâmicas e recíprocas para pensar a relação indivíduo-sociedade, percebendo que a sociedade é mais do que a soma dos indivíduos. Na “carta a Beaumont”, após a censura de seu *Emílio*, Rousseau tentava se justificar expondo sua metodologia: “Tenho grande vontade, meu senhor, de adotar aqui *meu método ordinário* e de dar a história de minhas ideias como resposta a meus acusadores. (...) Assim que estive em condições de observar os homens, olhava-os fazer e os escutava falar; depois, vendo que suas ações não se pareciam com seus discursos, buscava a razão dessa dissemelhança e encontrava que *ser e parecer*, sendo para eles duas coisas tão diferentes quanto *agir e falar*, esta última diferença era a causa da outra e tinha ela própria uma causa que me restava buscar. Encontrava essa causa na nossa *ordem social*, que em todos os pontos contrária à natureza que nada destrói, tiraniza-a sem cessar e a faz sem cessar reclamar seus direitos. Segui essa contradição em suas consequências e vi que ela explicava sozinha todos os vícios dos homens e todos os males da sociedade. De onde concluí que não era necessário supor o homem malvado por sua natureza, quando era possível marcar a origem e o progresso de sua maldade. Essas reflexões me conduziram a novas pesquisas sobre o espírito humano considerado no estado civil e eu encontrava que então o desenvolvimento das luzes e dos vícios se fazia sempre na mesma proporção, não nos indivíduos, mas nos povos – distinção que sempre fiz cuidadosamente e que nenhum daqueles que me atacaram jamais foi capaz de conceber. (ROUSSEAU, *apud* SALINAS FORTES, 1989, p. 14)

degeneração do presente.

Mas as Robinsonadas e sua aparência estética – argumenta Marx – não são apenas um compreensível romantismo na era do capital, elas também são já os indícios – em grande parte inconscientes – da autocompreensão de si da sociabilidade paradigmática do mundo moderno capitalista. “Isso [a aparência estética das Robinsonadas] é muito mais a antecipação da “sociedade civil-burguesa”, (MARX, 2011, *Intro*, p. 615, 39). Com suas aspas Marx evidencia a significação dupla desse conceito: por um lado, trata-se da forma de sociedade proclamada pelas revoluções burguesas; e, por outro, sua expressão teórica mais acabada na *Filosofia do Direito* de Hegel. Lá, já em seu primeiro parágrafo, Hegel define que “*um princípio* da sociedade civil-burguesa” é “a pessoa concreta, que como *particular* é fim para si”, ou seja, age tendo como motivação da vontade apenas seu “fim egoísta”, “uma mistura de necessidade natural e de arbítrio”. (HEGEL, 2003, § 182). O “outro princípio” é que esse particular consegue se individualizar apenas na medida em que “está essencialmente em *relação* a outra tal particularidade”, outro indivíduo, apenas se satisfazendo, *mediada* pela outra, e mais ainda, “enquanto *mediada* pela forma da universalidade” (HEGEL, *idem*). Em outras palavras, longe de ser a esfera do reconhecimento público, da eticidade, ou da comunhão, a sociedade civil-burguesa faz jus à representação hobbesiana do não reconhecimento, da maldade e do egoísmo humano. Isto é, nela todos são movidos unicamente por seus interesses egoístas, individuais, que são satisfeitos unicamente subordinando a comunidade como meio para os fins egoístas do indivíduo. Esse estado de coisas, Hegel, seguindo Rousseau, já identificara como indícios não da natureza humana, mas como produto histórico dos tempos modernos:

A criação da sociedade civil-burguesa pertence, de resto, ao mundo moderno (...). Na sociedade civil-burguesa cada um é fim para si, e tudo o mais nada é para ele. Mas sem relação aos outros ele não pode atingir a amplitude dos seus fins; esses outros são por isso, meios para o fim do particular. (HEGEL, 2003, § 182, adendo)

Marx toma de Hegel (e de Rousseau) o diagnóstico de que a modernidade produziu de fato, na esfera da sociedade civil-burguesa, relações sociais nas quais o indivíduo aparece como divorciado da natureza e individualizado frente a sociedade. “Nessa sociedade da livre concorrência, o indivíduo aparece desprendido dos laços naturais etc., que, em épocas históricas anteriores, o faziam um acessório de um conglomerado humano determinado e limitado”. (MARX, 2011, *Intro*, p. 615, 39). Até então nenhuma formação social anterior atingira tão elevado grau de individualização de seus membros, uma vez que estes eram

determinados e limitados no interior da comunidade justamente pelos limites impostos pela natureza. Tal indivíduo se reconhecia apenas enquanto ser comunitário e apenas podia se apoiar dos meios necessários para a produção de sua vida no interior da (e mediado pela) comunidade¹⁷. Era justamente o atraso no desenvolvimento das forças produtivas que impedia o processo de desprendimento social de um indivíduo no interior da comunidade. Mas o fato de a modernidade produzir a aparência da existência isolada do indivíduo não faz com que Marx perca de vista seu interesse em seguir a rede total das relações de produção e reprodução independentemente da perspectiva dos indivíduos-agentes, mas fundamentada nas condições mesmas da produção do isolamento burguês. Enquanto os teóricos do Robison Crusoe partem da existência de indivíduos isolados como um dado da natureza, Rousseau, Hegel e Marx tomam a produção de uma sociabilidade individualista como especificidade da era moderna.

A partir da crítica da posição individualista, comum às teorias sociais burguesas, mas aceitando que a individualização abstrata se realizou de fato na modernidade, e ainda com base no desenvolvimento progressivo na filosofia política moderna daquilo que Hegel sintetizou sob o nome de *sociedade civil-burguesa*, Marx pode perceber o equívoco de tomar como ponto de partida a natureza em abstrato e não o processo histórico de socialização e individuação, e o erro de partir dessa natureza como sendo composta por indivíduos acabados, e não por comunidades originárias. O erro dos Economistas Políticos, portanto, é terem aceitado passivamente a teoria social moderna, segundo a qual, a reconstrução das relações humanas deve ser “histórico-natural”, remontando-se a uma produção histórica individual pré-societária. Marx deve trilhar um caminho muito diverso: tomar o ponto de partida oposto e considerar a produção em suas notas ou determinações essenciais abstratas e comuns, isto é, por uma totalidade que corresponda a um ponto de partida lógico. Mas antes, é necessário formular uma concepção, por assim dizer, antropológica, do ponto de partida adequado, isto é, esclarecer o que é, do ponto de vista da crítica da economia, o homem, este “indivíduo que produz em sociedade”.

17 Marx trata mais adequadamente da origem da apropriação da natureza na e pela comunidade na seção dos *Grundrisse* conhecida como “Formações econômicas que precedem a capitalista”. Lá se encontra que “como membro natural da comunidade, ele tem parte da propriedade comunitária e uma parte específica dela como posse; (...). a sua *propriedade* i.e., a relação com os pressupostos naturais de sua produção como pertencentes a ele, como os seus, é mediada pelo fato dele próprio ser membro natural de uma comunidade” (MARX, *Grundrisse*, 2011, p. 394).

§ 2 – O *Zóon Politikón*

Neste segundo parágrafo, Marx propõe um ponto de partida metodológico alternativo àquele dos economistas e dos filósofos contratualistas ingleses, criticados no primeiro parágrafo. É preciso fornecer uma concepção antropológica geral que seja adequada ao desenvolvimento histórico, e que consiga, ao mesmo tempo, captar as diferenças específicas das diversas sociedades. Embora o interesse de Marx não seja reconstruir factualmente a história dos sistemas de produção, ele destaca que, quanto ao processo mesmo de individualização, a história revela justo o contrário do que pressupunham os liberais. “Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, como membro de um todo maior” (MARX, 2011, *Intro*, p. 616, 40). O homem produtor que é o ponto de partida efetivo da história – e que também deve ser da pesquisa – está desde sempre vivendo junto com outros homens e sobrevive unicamente na associação originária e irrestrita com seus semelhantes: “De início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo; mais tarde em comunidades (*Gemeinenwesen*) resultantes do conflito e da fusão das tribos em suas diversas formas”. (MARX, 2011, *Intro*, p. 616, 40).

O único pressuposto natural que é conforme a história é conceber o homem como um ser “dependente” de suas relações comunitárias, relações essas que percorrem diversas formas – família, tribo e comunidades diversas – mas nenhuma na qual o produtor se encontra isolado. O indivíduo enquanto tal, paradoxalmente, apenas *aparece* quando as relações sociais já estão desenvolvidas, portanto, já num momento avançado do desenvolvimento histórico. Ainda parafraseando Hegel, Marx prossegue:

Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa” (*bürgerliche Gesellschaft*), as diversas formas de coesão social (*gesellschaftlicher Zusammenhang*) confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (*gesellschaftliche Verhältnisse*) (em geral desse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. (MARX, 2011, *Intro*, p. 616, 40).

É importante observar nesse texto que há uma importantíssima distinção entre os dois sentidos da palavra sociedade/social (*Gesellschaft/gesellschaftlichen*) – distinção essa rigorosamente seguida por Marx. Se o significado de tal palavra na terceira ocorrência é tomado explicitamente como “em geral desse ponto de vista”, então parece que, em ao menos

uma das ocorrências anteriores, ela estaria sendo tomada em sentido específico. No sentido geral - em “relações sociais” - *gesellschaftlich* é entendido como sociabilidade, qualquer forma de relação entre os homens. Nas ocorrências anteriores - “sociedade burguesa” e “coesão social” - *Gesellschaft* e *gesellschaftlichen* são tomados como formas específicas e históricas da sociabilidade, opondo-se àquela forma de sociabilidade descrita anteriormente como “comunidades” (*Gemeinenwesen*). Podemos então, desde já, concluir com Marx, que a sociabilidade (sociedade em geral) humana pode ser de dois tipos opostos. Ou *comunitária*, quando “membro de um todo maior”, “dependente” que historicamente e naturalmente aparecem sob a forma de família e tribo; ou *social* (em sentido específico) como uma sociedade histórica e específica, como a *sociedade burguesa* – seguindo Hegel na *Rechtsphilosophie* – quando o vínculo que relaciona os homens aparece como meramente “exterior”, isto é, não há conexão interna originária (necessidade interior) como na comunidade, mas o outro indivíduo aparece sob a forma do associado, do agregado. Em outras palavras, enquanto na comunidade o indivíduo é parte, inacabado em si mesmo, dependente do outro, na modernidade este toma a aparência de um ser pronto, acabado, de modo que o fato de associar-se ou não a outros indivíduos aparece como contingente, não essencial. A relação social que na comunidade é de dependência aparece na sociedade apenas como meio público para satisfação de fins privados de um indivíduo autônomo, independente e egoísta. Mas essa condição de isolamento é mera aparência, uma vez que o vínculo externo só é atingido pela sociedade (em sentido específico) que mais desenvolveu as relações sociais (em sentido geral), desenvolvendo por isso, também as forças produtivas e o domínio da natureza por meio da técnica.

A produção moderna da aparência de independência originária do homem ajuda a explicar as origens do individualismo metodológico, mas não o justifica, antes expõe justamente sua ingênua incapacidade de compreender tanto o passado como o presente. É necessária outra concepção antropológica que dê conta da sociabilidade geral, resguardando sua diferença específica com as outras formas sociais particulares, e, ao mesmo tempo, flexível ao ponto de suportar as diferenciações entre essas formas distintas das formas históricas particulares. Constituindo, portanto, um paradigma antropológico *crítico* na medida em que permita examinar tanto a sociedade presente em sua forma existente e factual, quanto conceber as diferenças específicas com as formações sociais anteriores, tornando possível sua diferenciação, comparação e reconstrução do processo de passagem de uma formação para outra. Tal concepção deve ainda cumprir a exigência de opor ao indivíduo acabado a

anterioridade da comunidade, a predominância do todo sobre as partes. Ora, tal pressuposto encontra-se na tradição da filosofia política grega:

O homem é, no sentido literal (*wortlichsten Sinn*) um *zóon politikón*, não apenas um animal sociável/agregado (*geselliges Tier*), mas também um animal que somente na sociedade pode individualizar-se (*sich vereinzeln kann*)” (MARX, 2011, *Intro*, p. 616, 40).

Embora seja famosa a admiração de Marx por Aristóteles, a maioria dos comentadores da “Introdução” não deu muita atenção a essas palavras em grego no meio do manuscrito. Talvez pelo fato de a natureza “social” - como trazem muitas traduções de Aristóteles – do homem parecer uma afirmação bastante geral, caso interpretemos a natureza política do homem em Aristóteles e em Marx em termos da mera associação exterior entre indivíduos, assim como acontece no paradigma de sociabilidade da sociedade civil-burguesa. Já na nota de rodapé da edição alemã da MEW, ao indicar que se trata de uma citação da *Política* de Aristóteles, traduzem o termo *zóon politikón* por “*gesellschaftliches Wesen, geselliges Tier*” (essência social, animal sociável). Ora, se entendemos bem a argumentação tanto de Aristóteles quanto a de Marx, no sentido de utilizar as palavras do grego que fazem perfeito sentido como *animal político*, perceberemos que este conceito é empregado justamente para marcar a diferença específica humana, diferenciando-o dos demais animais que apenas vivem juntos, que são sociais, sociáveis, gregários, mas não políticos. Ora, a tradução de “*politikón*” por “social” informa justo o contrário do que Aristóteles e Marx defendem, dando a impressão de que a essência do homem é se associar e não viver politicamente. Ora, tal interpretação errônea do termo busca justamente aproximar tanto Aristóteles quanto Marx da teoria política individualista (que já tem seus representantes na antiguidade) – justamente a formulação a qual ambos se voltam radicalmente contra. Veja-se o quiproquó: a economia é política, já o homem é meramente social. Para compreender o alcance e o significado do curioso fato de Marx partir de pressupostos da filosofia antiga para examinar criticamente a modernidade, é necessário interpretar a filosofia política comunitarista aristotélica como contraponto às teorias do Robinson Crusóe.

Em Aristóteles, a tese de que o homem seja um animal político deriva da tese da naturalidade da comunidade política. Embora a cidade não seja a primeira a aparecer do ponto de vista histórico, ela é, originariamente, natural¹⁸. Aristóteles observa, do ponto de vista

18 “Natural” para Aristóteles possui um sentido completamente diferente daquele antes empregado para descrever a metodologia das robinsonadas. Todo ser natural é definido por sua finalidade interna, ao contrário daqueles produtos da arte, que realizam uma finalidade externa. Em outras palavras, o que é natural possui sua razão de ser em si próprio. Na cidade, a finalidade para sua realização já está dada desde sua primeira

metodológico, que o procedimento analítico e histórico, isto é, partir das condições históricas consideradas anteriores, orientado pela tese de que no início havia relações mais simples que depois se complexificaram, levar-nos-ia das comunidades originárias – famílias, tribos, – à comunidade política. Essa ordem, que inicia nas partes para chegar ao todo, – que pode, por analogia, ser comparada ao procedimento que caracterizamos como robinsonadas – na verdade é o inverso da ordem real, natural, da ordem da finalidade da coisa mesma. Agindo daquele modo, separando suas partes, o todo vivo seria sacrificado. “O todo, de fato, é necessariamente anterior à parte, pois o corpo inteiro, uma vez destruído, já não tem nem pé nem mão, senão por homonímia.” (ARISTÓTELES, 2009, 1253a). Ora, mas essa é uma necessidade do método finalista aristotélico: o ser tende a se tornar aquilo que ele é, e ele só é plenamente quando cessou de se tornar o que é. Sendo a cidade um ser natural, a analogia biológica é legítima. Os primeiros órgãos que se formam em um embrião são logicamente e ontologicamente posteriores ao corpo inteiro, mesmo que se formem cronologicamente antes que o corpo assuma sua forma final. Tendo em mente os critérios aristotélicos de finalismo e autosuficiência, só é prioritário, anterior, real, verdadeiro, absoluto, aquilo que possui independência ontológica: um corpo pode ser sem mão, mas não uma mão sem corpo. O todo é, portanto, razão de ser finalística das partes, como o final é a razão de ser do começo. Ora, com a cidade não poderia ser diferente. Os homens se associam em comunidades porque não podem bastar-se a si mesmos, não há autosuficiência para o homem sozinho. Como toda comunidade existe naturalmente em vistas de satisfazer certas necessidades naturais, elas existem em vista daquela comunidade que satisfaz a todas as necessidades. Se nenhuma comunidade atingisse a autarquia, todas as comunidades seriam vãs. A cidade, por ser a única forma de existência humana que se basta a si mesma, é a meta que encerra o desenvolvimento das comunidades. Ela é, portanto, natural e autossuficiente. Aliás é o único ser natural necessário e suficiente para a vida humana. Diz Aristóteles:

O bem perfeito parece de fato bastar-se a si mesmo. E por aquilo que basta a si mesmo entendemos não aquilo que baste a um só homem que leve uma vida solitária, mas também a seus pais, seus filhos, sua mulher, seus amigos e seus concidadãos em geral, pois o homem é por natureza um ser político (ARISTÓTELES, 2013, I, 5, 1097b).

forma, a saber, a realização da autarquia, da autossuficiência. Além disso, a cidade não recebe nenhuma força motriz exterior para sua realização. Ela se desenvolve espontaneamente a partir de suas formas originárias a fim de realizar a meta da autossuficiência que já estava presente na família. Aristóteles segue a ordem de exame genealógico, ordem inversa das finalidades, portanto, partindo do lar (*oikos*), passando pelos vilarejos e chegando até a *polis*, seguindo o critério da *autarquia*. Cada comunidade se desenvolve para uma forma mais completa e com maior capacidade de satisfazer suas próprias necessidades autonomamente. “A comunidade acabada formada por vários vilarejos é uma cidade, desde que tenha atingido o nível da autarquia por assim dizer completa” (ARISTÓTELES, 2009, 1252b).

É manifesto, a partir disso, que a cidade faz parte das coisas naturais e que o homem é por natureza um animal político, e que aquele que está fora da cidade... é ou um ser degradado ou um ser sobre humano (ARISTÓTELES, 2009, 1253a)

A autarquia, isto é, “bastar-se a si mesmo” é, para o homem, sinal de vida plena e de felicidade, vida boa. Ninguém é pleno se lhe falta algo. Ao homem individual, enquanto ser carente, falta-lhe tudo. Na medida em que a cidade, ou a comunidade política é o todo, do qual os indivíduos são as partes incapazes de existirem por si, a cidade, a comunidade política é a única que plenamente é. O homem não pode ser homem se não for pela e na comunidade política. É por isso que o homem que não participa nem precisa da cidade é ou um animal degradado ou um deus (ARISTÓTELES, *Política*, 1253a). Diferentemente daquela metodologia denunciada por Marx no primeiro parágrafo da “Introdução”, adotada por Smith e Ricardo, que imaginam indivíduos já inteiramente formados antes de qualquer associação a outros homens – homens capazes de viverem isolados, mas completos, sem cidade, mas livres – Aristóteles, assim como, mais tarde, Hegel, compreende que apenas o homem na cidade, solidário a outros homens, vivendo sob leis comuns e compartilhando valores e costumes, é um ser completo e acabado, livre. Apenas esse ser é um homem conforme seu conceito e ocupa seu lugar natural na hierarquia do cosmos: nem deus nem fera, mas um animal especial, capaz de justiça. As teses da filosofia política de Aristóteles podem ser entendidas, portanto, como contrárias às formulações sofisticas na antiguidade, e, na modernidade, contrárias às concepções contratualistas e liberais. Ora, ambas (tanto sofistas como contratualistas) acreditam que o homem passa, por sucessivas fases, um estado de natureza original e um estado civil produzido por uma convenção. Em oposição, para Aristóteles, a cidade nasce naturalmente a partir de estados originários mais imperfeitos, que tendem a se realizar em um estado de natureza perfeito (a comunidade política). O homem é, portanto, naturalmente político, no sentido de sua natureza tender a viver em cidades, e que realizando essa tendência o homem tende para seu próprio bem.

Nesse sentido, o isolamento do Robinson Crusóe em sua ilha só é possível porque ele possui capacidades produzidas socialmente. Ele só poderia conseguir viver por alguns anos em uma ilha e ainda relatar o acontecido porque já possui os produtos do desenvolvimento social. A linguagem é o principal deles.

A produção do indivíduo isolado (*vereinzelten Einzelnen*) fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo

juntos e falando juntos. Não é necessário estender-se sobre isso. (...) Não há nada mais tediosamente árido do que as fantasias do locus communis. (MARX, 2011, Intro, p. 616, 40).

A filosofia política Aristotélica fornece a base conceitual que Marx precisa para condenar a aplicação do “método Robinson” como pressuposto para as ciências históricas e sociais, não apenas como uma ingenuidade e uma fantasia, mas também por ser um tedioso lugar comum. Marx não apenas é taxativo em tratar essa posição – que sequer chega a ser teórica – com o máximo de pejorativo desdém, como acrescenta que o único motivo para se lembrar essa discussão é o fato de este preconceito burguês ter se alastrado na moderna economia. De fato, o livro de Daniel Defoe é muito mais realista do que a ciência burguesa. Um inglês já civilizado e armado (como na obra literária) pode, em condições casuais e adversas, muito bem viver um tempo sozinho, no entanto, a existência natural deste indivíduo é absurda. E esse absurdo da existência do indivíduo pré-social é mais claramente evidenciado pelo fato de o homem possuir a linguagem. Nesse sentido, Marx associa o ser político do homem, sua individualização apenas mediada pela sociedade, com a sua natureza linguística. Também para Aristóteles a essência política do homem manifesta uma especificidade frente a qualquer outro ser natural na medida em que ela está ligada à especificidade linguística humana¹⁹. Nesse sentido, de acordo com a ontologia finalista de Aristóteles, é necessário haver uma finalidade para o homem ser o único ser natural dotado de linguagem. Trata-se da *diferença específica* do gênero humano.

A voz é o signo do doloroso e do nocivo, assim sendo, é encontrada nos animais; a sua natureza, de fato, chegou ao ponto de experimentar a sensação (*aisthesis*) do doloroso e do agradável e de significá-los mutuamente. Mas a linguagem existe com vistas a manifestar o vantajoso e o nocivo e, por via de consequência, também o justo e o injusto. De fato há apenas uma coisa própria aos homens em relação aos outros animais: o fato de somente eles terem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras noções deste gênero. Ora, ter tais noções em comum é o que faz uma família ou uma cidade (ARISTÓTELES, 2009, 1253a).

Para Aristóteles, portanto, enquanto a voz é o meio de expressão da comunidade dos afetos, a linguagem é o meio de expressão da comunidade dos valores. Em oposição à voz, a linguagem permite expressar não apenas o imediato, mas também o mediado, e, por conseguinte, o valor público, os valores da vida comum, isto é, a justiça e a virtude enquanto tais. O *logos* é a capacidade humana de individualizar-se no interior da cidade e, em seguida,

¹⁹ “É por isso que é evidente que o homem é um animal mais político que qualquer abelha ou outro animal gregário. Pois, como dizemos, a natureza não faz nada em vão; ora, entre os animais somente o homem tem uma linguagem” (ARISTÓTELES, 2009, 1253a).

pôr em comum os valores no interior da comunidade. A linguagem não comunica apenas o individual imediatamente vivido, mas antes, comunica os valores e exprime o comum, o universal. Sendo assim, o homem é o animal que naturalmente é dotado de *logos*, a faculdade de se exprimir e se comunicar por conceitos, isto é, signos compartilhados. Além disso, o fato de o homem ser o único entre os animais capaz de falar implica também que ele é o único a viver naturalmente em um meio onde pode perceber e exprimir o *logos*, isto é, os valores sociais. Em outras palavras, a *polis* e o *logos* são os dois componentes indissociáveis da natureza política do homem²⁰.

Na “Introdução”, Marx se dá por satisfeito com sua menção a Aristóteles. No entanto, poucos meses depois, ao escrever os *Grundrisse*, na parte intitulada “Formas que precedem a produção capitalista” retoma o argumento do *Zóon Politikón* – o que indica a efetividade do comunitarismo metodológico no que concerne à interpretação do desenvolvimento da produção social. Novamente a linguagem é identificada com a necessidade de conceber o homem como político. “A própria linguagem é o produto de uma comunidade, do mesmo modo que, de outra perspectiva, ela própria é a existência da comunidade e a existência evidente da mesma” (MARX, *Grundrisse*, 2011, p. 402). Marx afirma que a propriedade em suas formas pré-capitalistas significa o comportamento do sujeito que trabalha em relação às condições de sua produção, na medida em que são as condições de sua vida. No entanto, diferentemente da sociabilidade moderna, a existência da propriedade para a efetivação do trabalho pressupõe que esse indivíduo exista unicamente como membro de uma comunidade. “Uma condição natural de produção para o indivíduo vivo é seu pertencimento a uma sociedade originada natural e espontaneamente, a uma tribo etc. Tal pertencimento é desde logo, por exemplo, condição para sua linguagem etc.” (MARX, *Grundrisse*, 2011, p. 402). É por isso que o momento da dominação (escravidão e servidão) nunca pode ser originário, mas derivado da dissolução das comunidades originárias. As relações nas quais o trabalhador aparece como as condições naturais da produção (escravo ou servo) de um terceiro (senhor), na qual o trabalhador não produz mais autonomamente, são sempre derivadas, sempre produto da comunidade e do trabalho em comum. Ora, o próprio Robinson, após caçar um animal para matar sua fome, no dia em que entra em contato com outro humano, com armas e tecnologia

20 Se o homem não fosse um animal político, mas apenas social ou gregário, como a abelha, seria adequado que tivesse apenas a voz. Desse modo conseguiria plenamente expressar seus afetos a seus pares. No entanto, o homem possui a linguagem, que excede, assim como a cidade, a mera existência natural. A linguagem é de essência política, uma vez que o *logos* é público e, reciprocamente, a política é de essência linguística, pois a *polis* é a comunidade daqueles que comunicam a sua percepção do bem comum por meio da linguagem. Para Aristóteles, portanto, a natureza falante do homem mostra que ele é, como sublinha Marx, um animal político. Sobre isso cf. WOLFF, 1999.

inferiores, se coloca na posição de senhor e põe este outro homem para caçar em seu lugar, o escraviza. Este senhor que se utiliza do trabalho de outrem como condição natural de sua produção reservaria para ele o único trabalho de dominar, o puro gozo. Marx é taxativo com relação a essa robinsonada: o erro dessa imaginação é justamente o *individualismo metodológico*, ele afirma:

Mas tal parecer (*Ansicht*) é absurdo (*abgeschmackt*) (...) porque parte do desenvolvimento de homens *individualizados*. O homem se individualiza primeiramente através do processo histórico. Ele aparece originariamente como um *ser de gênero (Gattungswesen)*²¹, *ser tribal (Stammwesen)*, *animal gregário (Herdentier)* – ainda que de modo algum como um *zoon politikon* em sentido político. (MARX, *Grundrisse*, 2011, p. 404, 407)

O homem é essencialmente um animal político, no entanto, essa essência não é dada, mas deve se realizar na história. O sentido político da essência política do homem pressupõe certo grau de desenvolvimento da individualização dos membros da comunidade. O indivíduo é sempre um produto da história e não um ponto de partida. Antes da individualização sua essência política ainda não se exprime em sentido político, mas apenas comunitário, no fato de ser animal que vive junto com os outros de sua espécie – nunca sozinho. Em outras palavras, na comunidade originária o homem já é essencialmente político, mas ainda não realiza sua essência na política, pois para tal, é necessário o processo mesmo de individuação. Nesse sentido – não cansamos de reafirmar – é “absurdo” imaginar um indivíduo isolado da comunidade que produz privadamente e se relaciona com a comunidade apenas para fazer trocas. Aliás, antes, é a própria troca – primeiramente entre as comunidades, e posteriormente em seu interior – o principal responsável pela produção desse ponto de vista do indivíduo que se autonomiza da comunidade. Seguindo a citação:

A troca mesma é o meio principal (*Hauptmittel*) dessa individuação. Ela faz supérflua o ser gregário (*Herdenwesen*) e o dissolve. Logo a coisa se deturpou (*gedreht*) tanto que, como individualizado, ele se conecta mais apenas consigo, mas os meios para se pôr como individualizado se tornaram seu fazer-se universal e comum. Nessa comunidade (*Gemeinwesen*) é pressuposto o ser-aí objetivo do indivíduo como proprietário, digamos, por exemplo, como proprietário da terra, e, a saber, sob certas condições que o acorrentam à comunidade (*Gemeinwesen*), ou antes, que dele fazem um elo em sua corrente. (MARX, *Grundrisse*, 2011, pp. 404, 407)

21 O conceito de essência de gênero (*Gattungswesen*) – usualmente traduzido no Brasil por “ser genérico” - fora amplamente utilizado por Marx nos *Manuscritos de 1844*. Aquela ocasião marcava a primeira leitura crítica dos clássicos da economia política que na época da redação dos *Grundrisse*, 13 anos depois, Marx retoma sob novo ponto de vista. Embora em 1844 tenham sido utilizados os exemplos aristotélicos das formigas e abelhas como essencialmente um gênero (e não um indivíduo), Marx já tentava frisar a especificidade do homem frente a todos esses seres pelo fato de produzir suas próprias condições de vida segundo a medida da cultura. (Cf, MARX, 2004).

Nesse segundo momento, a troca, possibilitada inicialmente pela *posse* dos produtos do trabalho comum, faz com que o indivíduo emergente enfraqueça seu vínculo com a tribo (o ser gregário), uma vez que por meio da troca passa a fortalecer os vínculos consigo mesmo ao se afirmar como proprietário (no sentido de suas relações com as condições de realização de seu trabalho). No entanto ele ainda é parte da comunidade, dela depende. Sendo assim, a produção para a troca é o “principal meio” para o *emsimesmamento* do sujeito produtor. A sociedade burguesa mostra o extremo desenvolvimento dessa tendência.

Na sociedade burguesa, o trabalhador, por exemplo, fica pura carência de objetividade (*rein objektivlos*), aí subjetivo (*subjektiv da*), mas a coisa que lhe defronta (*gegenübersteht*) tornou-se (*ist... geworden*) a comunidade verdadeira que ele procura devorar e pela qual ele é devorado. (MARX, *Grundrisse, MEW 42*, p. 404, 407)²²

A sociedade burguesa completa a cisão entre o indivíduo e seu ser comum justamente na forma da oposição já mencionada entre comunidade e sociedade. Apenas na forma específica da sociedade (*gesellschaft*) (termo aqui usado em sentido estrito) o indivíduo se defronta com a comunidade como algo necessariamente externo. O indivíduo é devorado pela sociedade na medida em que, por necessitar a todo instante satisfazer suas necessidades vitais, depende da posse das condições de realização de sua produção (terra, instrumentos), da qual ele foi privado. Este indivíduo produtor é apenas a subjetividade corpórea aí sendo, a qual, carente dos meios objetivos de sua realização, necessita se integrar ao capital como força de trabalho. E o indivíduo devora a sociedade na medida em que reduz para si a “comunidade verdadeira” aos meros meios para a realização de seu fim privado, como necessidade externa. Em outras palavras, na sociedade regida pelo mercado, a socialização dos indivíduos produz aquilo que Hegel chama “a eticidade perdida em seus extremos”²³.

Referências

ARISTÓTELES, *Política*. Trad. De Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. Bauru – SP, Edipro, 2009.

22 Alteramos a tradução quando necessário devido ao fato de a especificidade desses conceitos não ficar muito clara tal como encontrado na tradução disponível dos *Grundrisse* para o português (edição de 2011). Além de traduzir o radical *wesen* (essência, ser), ora por sistema, e ora suprimi-lo, não diferencia *Gesellschaft* (Sociedade) de *Gemeinschaft* (Comunidade) – que por sua vez não é distinguido de *Gemeinwesen* (essência comunitária, ser comunitário). Sobre a tardia tradução brasileira dos *Grundrisse* e suas limitações cf. GERMER & COSTA NETO (2012).

23 HEGEL, *PhR*, 2003, § 185.

- _____. *Ética a Nicômaco*, tradução e notas de Edson Bini. 3ª ed. São Paulo, Edipro, 2013.
- DEFOE, Daniel. *As Aventuras de Robinson Crusóe*. Trad. De Albino Poli Jr. Porto Alegre, L&PM, 2008.
- DUSSEL, Enrique. *A Produção Teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. Trad. De José Paulo Neto. São Paulo, Expressão Popular, 2012.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Menezes, 5ª ed. Petrópoles, Vozes, 2008.
- _____. *Ciência da Lógica [excertos]*. Trad. De Marco Aurélio Werle. São Paulo, editora Barcarolla, 2011.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. De Marcus Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 6. São Paulo, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp. 2003.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. de Paulo Menezes et. al. São Leopoldo, Unisinos, 2010.
- HOBBS, *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção “Os Pensadores”. Trad. De José Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. Da Silva. São Paulo, Abril Cultura, 1983.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Coleção “Os Pensadores”. Trad. De Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- MARX, Karl. & ENGELS, Friedrich. *Werke*. In 40 Bände, Berlin, Dietz Verlag, 1956 - 1963.
- _____. *A Ideologia Alemã*. Trad. de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo, Boitempo Editorial, 2007.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. de Jesus Raniei. São Paulo, Boitempo Editorial, 2004.
- _____. *Grundrisse*. Trad. De Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo, Boitempo Editorial, 2011.
- _____. *Para a Crítica da Economia Política*. Coleção “Os Pensadores”, trad. De Jose Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo, Abril Cultural, 1985.
- ROUSSEAU, *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad. De Lourdes Santos Machado; 3ª Ed. In *Coleção Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.(1)
- _____. *Do Contrato Social* Trad. De Lourdes Santos Machado; 3ª Ed. In *Coleção Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1983.(2)
- SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Rousseau: O bom selvagem*. São Pulo, LTD, 1989.

SMITH, Adam. *Investigação Sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*. Coleção “Os Pensadores”, Trad. De Conceição Cary e Eduardo Nogueira. São Paulo, Abril Cultural, 1984.

WOLFF, Francis, *Aristóteles e a Política*. Trad. De Thereza Christina F. Stummer e Lygia A. Watanabe. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.