

“Zoon politikon” para Marx: o ser social e a historicidade da política

“Zoon politikon” for Marx: social being and the historicity of politics

Ana Carolina Marra de Andrade¹

Resumo: No presente artigo são feitas considerações sobre o uso dado por Marx à famosa frase aristotélica “o homem é um animal político [ζῷον πολιτικόν]” em três momentos distintos de sua elaboração teórica: nos textos de 1857-8, nomeadamente a *Introdução* de 1857 e as *Formas que precederam a acumulação capitalista*, que fazem parte dos *Grundrisse*; no livro I de *O capital: crítica da economia política* (1867); e nos excertos sobre *A sociedade antiga* de Lewis Morgan, escritos em 1881, publicados posteriormente como parte dos chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx. Assim, analisa-se de que modo Marx interpreta a expressão aristotélica, e até que ponto é possível considerar que ele discorda da afirmação de que “o homem é um animal político [ζῷον πολιτικόν]”. Entende-se que Marx insere a afirmação em seu contexto histórico, enquanto uma “característica da Antiguidade clássica”, mas que remete também para um caráter universal importante: a sociabilidade do ser humano, que é, a saber, “se não um animal político, em todo caso um animal social”. Com essas inferências, Marx se opõe aos teóricos burgueses que tomam o indivíduo isolado enquanto ponto de partida histórico, naturalizando a sociedade civil-burguesa. Nesse sentido, esta análise não é relevante apenas enquanto mera interpretação marxiana de Aristóteles, mas também para a apresentação de duas concepções fundamentais para Marx, intrinsecamente conectadas: o caráter ontologicamente social do ser humano e a historicidade da política, o que, em última análise, fornece as bases para a superação do próprio Estado enquanto criação humana.

Palavras-chave: animal político, ser social, Karl Marx, história.

Abstract: This article discusses Marx's use of the famous Aristotelian phrase “man is a political animal [ζῷον πολιτικόν]” at three different moments in his theoretical development: in the texts of 1857-8, namely the Introduction of 1857 and the Forms that preceded capitalist accumulation, which are part of the Grundrisse; in book I of Capital: critique of political economy (1867); and in the excerpts on Lewis Morgan's Ancient Society, written in 1881,

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), na Área de Estudo: crítica marxista à economia política, ao Direito e ao Estado.

later published as part of Marx's so-called *Ethnological Notebooks*. Thus, we analyze how Marx interprets the Aristotelian expression, and to what extent it is possible to consider that he disagrees with the statement that “man is a political animal [ζῷον πολιτικόν]”. It is understood that Marx places the statement in its historical context, as a “characteristic of Classical Antiquity”, but that it also refers to an important universal feature: the sociability of the human being, that is “if not a political animal, in any case a social animal”. With these inferences, Marx opposes bourgeois theorists who take the isolated individual as their historical starting point, naturalizing civil-bourgeois society. In this sense, this analysis is not only relevant as a mere Marxian interpretation of Aristotle, but also for the unveiling of two fundamental concepts for Marx, which are intrinsically connected: the ontologically social character of the human being and the historicity of politics, which ultimately provides the basis for overcoming the State itself as a human creation.

Keywords: political animal, social being, Karl Marx, history.

(...) e assim elas [as pessoas] estão jogando seus problemas na sociedade, e quem é a sociedade? Isso não existe! Existem homens e mulheres individuais e existem famílias, e nenhum governo pode fazer nada a não ser por intermédio das pessoas, e as pessoas olham para si mesmas primeiro. (...) Se as crianças têm um problema, a culpa é da sociedade. Não existe essa coisa de sociedade. Há uma malha viva de homens, mulheres e pessoas, e a beleza dessa malha e a qualidade de nossas vidas dependerão do quanto cada um de nós está preparado para assumir a responsabilidade por si mesmo e [quanto] cada um de nós estará preparado para dar a volta por cima e ajudar com seus próprios esforços aqueles que são desafortunados.
— Margaret Thatcher, 1987 (tradução livre)²

I. Introdução: a recepção marxiana d’*A Política* e posição do problema

A célebre frase aristotélica “o homem é um animal político [ζῷον πολιτικόν]” figura entre as afirmações mais retomadas na história da filosofia. No presente artigo, examina-se como Karl Marx interpreta tal asserção, evidenciando-a como um diagnóstico da Antiguidade Clássica. Argumenta-se, assim, que Marx, em diferentes momentos, resgata a frase não como um mero intérprete do filósofo grego, mas no intuito de destacar algo importante para seu próprio arcabouço teórico: como o ser humano, enquanto ser social, possui uma natureza histórica.

² (...) and so they [the people] are casting their problems on society and who is society? There is no such thing! There are individual men and women and there are families and no government can do anything except through people and people look to themselves first. (...) If children have a problem, it is society that is at fault. There is no such thing as society. There is living tapestry of men and women and people and the beauty of that tapestry and the quality of our lives will depend upon how much each of us is prepared to take responsibility for ourselves and each of us prepared to turn round and help by our own efforts those who are unfortunate.

Para isso, abordaremos como essa concepção aparece em três momentos diferentes da obra do autor: (1) em dois dos textos que vieram a integrar os *manuscritos econômicos de 1857-1858* ou *esboços da crítica da economia política* ou *Grundrisse*, especificamente a *Introdução* de 1857 e as *Formas que precederam a acumulação capitalista*; (2) dez anos depois, no primeiro livro de *O capital: crítica da economia política* (1867); e por fim ao final da vida do autor, em (3) seus extratos sobre Lewis Henry Morgan, um conjunto de anotações redigidas em 1881 sobre a obra *A sociedade Antiga* (1877), publicadas pela primeira vez em 1972, nos chamados “Cadernos Etnológicos”, compilados por Lawrence Krader.

Com isso, pretende-se traçar um panorama de como Marx enxerga a afirmação aristotélica, que, adianta-se, é compreendida em relação a seu contexto histórico. Nesse sentido, entende-se que tal asserção exprime uma consideração relevante para a obra marxiana que remete ao modo como o próprio Marx entende o ser humano, porém diferenciando-se de Aristóteles ao reconhecer o caráter especificamente histórico de sua consideração — isto é, a historicidade da *Pólis*. Não obstante, o diagnóstico aristotélico também pode ser interpretado como uma constatação acerca da sociabilidade do ser humano, algo que é ignorado por boa parte da teoria burguesa, que parte do ponto de vista do indivíduo isolado. Assim, é importante retomar este tema na obra de Marx como uma chave para sua própria compreensão acerca do ser humano. Em suma, pretende-se demonstrar como, para Marx, o ser humano é ontologicamente social, em outras palavras, é um ser social.

Nosso objetivo não é interpretar a teoria de Aristóteles, e sim entender Marx. Não obstante, para isso, será necessário apresentar, ainda que superficialmente, o contexto em que a frase em questão é apresentada em *A política*. Ela aparece no cap. 2, *Origem da cidade: casal, família aldeia*; leia-se:

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como "sem família, nem lei, nem lar"; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo. (1253a, 1-7).

ζῷον πολιτικόν, transliterado³, *Zoon politikon*, que costuma-se traduzir por animal social, ou animal político ou animal da *polis*; “ζῷον” animal, ser animado, e “πολιτικόν” é, político ou referente à “πόλις”. *Zoon* é uma palavra que pode significar animado ou animal, isto é, ser vivo no sentido de que possui *anima*, sopro vital. Utilizamos a tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, em português de Portugal, na qual ζῷον

³ Para as regras de transliteração, cf. Prado (2006).

πολιτικόν foi traduzido como “ser vivo político”. Não vamos nos delongar em questões de tradução, até mesmo porque, para os fins do presente trabalho, é mais relevante a interpretação marxiana que o sentido aristotélico original.

Logo, pode-se entender que, para Aristóteles, o ser humano é o ser da *Pólis*, a cidade-Estado grega. Sobre o que entende pela cidade, ainda no segundo capítulo de *A política*, tem-se que:

A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim destas, e a natureza de uma coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens. (1252a, 28 - 1253a,1)

Assim, a cidade não apenas cumpre o papel inicial de preservação da vida humana, mas também o de “assegurar a boa vida”. O ser humano em si não é autossuficiente, mas a cidade o é, sendo, assim, um animal social, isto é, que vive em sociedade. O bem é a finalidade humana, e a vida na cidade é uma condição teleológica para alcançar o bem, sendo, portanto, a essência da natureza do homem. Não há um homem que não tem cidade por natureza (e não por acaso), sendo então “um ser decaído ou sobre-humano”, e Aristóteles expõe os motivos para tal da seguinte maneira:

A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido plena, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar), o discurso, por outro lado, serve para tomar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. E que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade (1253a, 8-17).

Logo, o homem não é um mero animal gregário. Como um animal dotado da palavra, do discurso (*logos*), é essencialmente um ser vivo político, de modo que “só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto”, sentimentos que conjuntamente produzem a família e a cidade, que vão além do gregarismo, isto é, de uma mera aglomeração de pessoas. Desta compreensão, estão excluídos mulheres, estrangeiros, escravos e homens não-adultos. Como explica Henrique Cláudio de Lima Vaz, o “homem” para Aristóteles é o “homem livre” ou “cidadão” da *Pólis*:

O homem livre, o *eleútheros* na tradição grega, é aquele que tem direito à palavra na assembléia dos cidadãos. Mas a polis abriga em seu seio o mudo trabalho do escravo, igualado à condição do animal entre os bens do *oikos*, da sociedade doméstica. Na

esfera do político a relação do reconhecimento se efetiva historicamente na liberdade de palavra do cidadão” (Vaz, 1981, p. 24).

O homem livre, o cidadão, é aquele que tem direito à palavra, participando das discussões na Ágora, e por isso a importância do discurso. Não cabe ao escopo do presente artigo entrar em mais minúcias sobre as citações aristotélicas. A partir desta apresentação superficial, já é possível adentrar no debate proposto por Marx, que irá se debruçar na especificidade histórica desta asserção, desenvolvendo uma compreensão própria sobre a natureza humana. Ao resgatar o traçado aristotélico, Marx se opõe à naturalização do indivíduo moderno como um pressuposto a-histórico, muito comum à economia política, compreendendo o ser humano enquanto um ser social. Vejamos primeiramente como isso se coloca nos manuscritos econômicos de 1857-8.

II. Os textos de 57-8: um animal social

A. Introdução de 57: um animal que se isola em sociedade

No manuscrito intitulado “*Introdução*”, feito em 1857, que para muitos teóricos possivelmente era parte integrante dos manuscritos econômico-filosóficos posteriormente denominados *Grundrisse*, Marx escreve que “O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν⁴, não apenas um animal social, mas um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (Marx, 2011, p. 40). Voltemo-nos para o contexto dessa afirmação. Marx está tratando da produção material, e afirma que seu primeiro pressuposto é a sociedade humana: “Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada” (*idem*, p. 39). O autor de *O capital* não poderia ser mais claro: toda produção material pressupõe indivíduos em sociedade. O que pode parecer óbvio é o oposto do que se servem os economistas políticos clássicos:

O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida (*ibidem*).

Smith e Ricardo, portanto, recorrem a “robinsonadas” para explicar a história, a saber, uma transposição das relações da sociedade civil-burguesa até um tempo fantástico remoto que serviria para uma analogia da gênese própria sociedade-civil burguesa. Os economistas

⁴ *Zoon politikon*

políticos do século XVIII antecipam a sociedade capitalista, conseqüentemente, naturalizando-a. Assim, “Não se trata de uma mera crítica ao romance oitocentista de Daniel Defoe, mas é uma anedota sobre a transposição do mundo capitalista até o mundo abstrato da economia política, feita com frequência pelos economistas políticos” (Andrade, 2023, p. 7).

Como coloca Musto (2023), na *Introdução* de 1857 esta concepção teórica, que reforça o ponto de vista burguês, é a que Marx está tentando rebater: “O alvo polêmico de Marx eram as ‘robinsonadas do século XVIII, o mito de Robinson Crusóe como paradigma do *Homo oeconomicus*, ou a extensão dos fenômenos típicos da era burguesa a todas as outras sociedades que já existiram, inclusive as primitivas” (p. 37). Marx aponta que essa transposição é falsa, e que “antes dessa época, o indivíduo isolado, típico da era capitalista, simplesmente não existia” (*idem*)⁵.

Nesse sentido, também estamos de acordo com Alves (1999) quando afirma que:

Este peso de pressuposto é dado exatamente em virtude de ser a existência social dos indivíduos um fato inegável, primário, o qual garante e estabelece a produção e as ações daqueles. Toda produção e manifestação individuais são determinadas, em Marx, pelo ser em comum dos indivíduos. A propositura acerca da existência primária de indivíduos isolados, livres por natureza, essencialmente indiferentes, se encontra também negada, em razão desta mesma determinação. (p. 17)

O pressuposto da “produção dos indivíduos socialmente determinada” é, portanto, um pressuposto do caráter social do ser humano. O próprio indivíduo, na concepção moderna, possui uma gênese histórica, ou seja, é ele próprio socialmente produzido, de modo que não pode existir um indivíduo isolado e livre por natureza. Essa noção fica mais clara na análise do curso da história, nas palavras de Marx: “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, p. 40). O ponto de vista dos economistas políticos é o do indivíduo isolado, o indivíduo da sociedade burguesa: “Somente no século XVIII, com a ‘sociedade burguesa’, as diversas formas de conexão social 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 (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente” (*idem*).

⁵ Marx também utiliza a expressão “robinsonadas”, ou outras referências a Robinson Crusóe sentido semelhante, em *Miséria da filosofia: Resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon*, no livro I de *O capital*. Não iremos aprofundar, aqui, no tema das “robinsonadas”, mas para fins de elucidação menciona-se a explicação de Alves (1999): “As robinsonadas são determinadas como sendo, na melhor das hipóteses, “uma antecipação da ‘sociedade civil’, que se preparava desde o século XVI e que, no século XVIII deu passos gigantescos à sua maturidade. Nessa sociedade onde reina a livre concorrência, o indivíduo aparece destacado dos liames naturais, etc., que faziam dele em épocas anteriores dependente de um aglomerado humano determinado e delimitado.” Tais proposições expressariam de uma maneira idealizada e abstrata o fato de os indivíduos, nesta nova forma societária, poderem atuar frente aos seus múltiplos nexos recíprocos, de maneira livre e independente” (p. 18).

Nesse contexto, Marx parece reafirmar a constatação de Aristóteles: “O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν”, porém o sentido ressaltado aqui é o seu caráter social em geral, não o caráter específico da sociedade política grega. Em outras palavras, Marx está enfatizando o sentido de que o ser humano precisa viver em sociedade —e até mesmo o isolamento individual só é possível pressupondo um grupo social— não especificamente em uma sociedade propriamente *política*. Como coloca Musto (2023) “Marx nunca negou que o homem fosse um ζῷον πολιτικόν (zoon politikon), um animal social, mas enfatizou que ele era ‘um animal que só pode se isolar na sociedade’” (p. 39).

Assim, o próprio indivíduo isolado é socialmente produzido e historicamente situado, e então: “A produção do singular isolado 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 uns com os outros” (Marx, 2011, p. 40). O ser humano é um animal político em seu sentido social, e é neste sentido de sua afirmação que Aristóteles estaria correto. Não obstante, como veremos, isso não significa que Marx concorda com o todo da afirmação — em especial, com seu caráter político.

A interpretação marxiana do traçado aristotélico deve ser tratada, aqui, como uma crítica à noção do indivíduo ontologicamente isolado, que é necessariamente imaginária, dado que a própria produção deste indivíduo é social e histórica. A sociabilidade humana é um pressuposto de toda a produção. Marx afirma, portanto, o caráter do ser humano enquanto um ser social, e, como ficará explícito a seguir, de forma alguma isso significa que Marx concorde com o sentido político do *Zoon politikon*.

B. *Formen*: um animal gregário, de forma alguma em sentido político

Em *Formas que precederam a produção capitalista* [*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*], conhecido apenas como *Formen*, texto que também faz parte dos *Grundrisse*, ao tratar de formas que precederam o modo de produção capitalista, Marx afirma o seguinte: “O ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como um *ser genérico, ser tribal, animal gregário* — ainda que de forma alguma como um ζῷον πολιτικόν em sentido político” (Marx, 2011, p. 407). Esta afirmação é um complemento ao comentário anterior, deixando ainda mais claro que o ser humano é um *Zoon politikon* no sentido social implicado no termo, não em seu sentido político.

Ao voltar-se para a história, Marx segue sua crítica às noções que partem do ponto de partida do indivíduo isolado. Em suma, é como afirma Lukács (2018):

Marx polemiza contra a imaginária, restrita ao plano da consciência, não ontológica constituição do indivíduo isolado, tendo em vista sempre as grandes questões da teoria da sociedade. Trata-se, em última análise, de que não são os indivíduos que ‘constroem’ a sociedade, mas de que eles, ao contrário, surgem da sociedade, do desenvolvimento da sociedade, e que, portanto — repetindo o que já enfatizamos várias vezes —, o complexo real tem sempre prioridade ontológica sobre seus componentes (pp. 398-9)

Assim, o ser humano é social, e este é um pressuposto da produção em geral e, com isso, da própria história. Não obstante, ele não é político nesse mesmo sentido. Do mesmo modo que os indivíduos não constroem a sociedade, mas surgem da sociedade, a política não é uma característica inerente dos seres humanos, mas um construto social. Ao voltar-nos para a história, percebe-se que o ser humano aparece originalmente como um ser que possui um elo imediato com seu todo social “um *ser genérico, ser tribal, animal gregário*”.

A forma inicial de organização comunitária humana é um gregarismo, um sistema de coletividade tribal. Como Marx explica: “A coletividade tribal que surge naturalmente, ou, se preferirmos, o gregarismo, é o primeiro pressuposto – a comunidade de sangue, linguagem, costumes etc. – da apropriação das condições objetivas da sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor etc.)” (*idem*, p. 389). Nesse sentido, O pertencimento a uma sociedade natural e espontânea (aqui, sinônimo de tribo) é uma “condição natural de produção para o indivíduo vivo” (*ibidem*, p. 403), e “equivale neste contexto a ser mero membro de um conjunto, pertencer inteiramente a ele, beirando à indistinção, tal o significado de ser de rebanho” (*idem*, p. 48).

Para Marx, portanto, o ser humano nos primórdios de sua história pode de fato aparecer enquanto um animal gregário, no sentido de “um ser genérico, ser tribal”, de modo que a individualidade se coloca imersa dentro do todo social, mediada pela coletividade, isto é, o ser humano que não é um indivíduo propriamente dito no sentido moderno. Para Aristóteles, o ser humano não é um animal gregário, como seria a abelha, por exemplo, por causa da palavra “A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido plena, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra” (1253a.). No entanto, o gregarismo tratado por Marx aqui não está colocado como oposto à linguagem, ao discurso (*logos*), sendo afirmado no sentido de reforçar a inexistência do indivíduo autônomo. O gregarismo mesmo comporta a existência da linguagem, dos costumes, da comunidade organizada em torno do parentesco. Nas palavras de Marx: “A

coletividade tribal que surge naturalmente, ou, se preferirmos, o gregarismo, é o primeiro pressuposto — a comunidade de sangue, linguagem, costumes etc. — da apropriação das condições objetivas da sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor etc.)” (Marx, 2011, p. 389).

Assim, o que está em questão na afirmação do gregarismo é que a própria individualidade é historicamente situada, enquanto a sociedade é uma condição de existência do ser humano, enquanto condição da própria história. As mudanças da própria natureza humana só são compreensíveis na medida em que os seres humanos transformam a si próprios em comunidade, fazendo a história. O ser humano aparece inicialmente como um ser genérico, isto é, cuja própria existência individual se coloca imersa nos laços sociais — ser é pertencer imediatamente à comunidade, ou seja: a coletividade é um pressuposto da existência do ser humano, para a reprodução e produção de sua própria vida.

Porém, como uma condição da própria história, não significa que o ser humano é imutável, pelo contrário, a própria existência do ser gregário é historicamente situada. Do mesmo modo, o ser humano só aparece enquanto indivíduo a partir de um determinado momento histórico, porque ele só pode se isolar já em sociedade. Como coloca Alves (1999): “Os indivíduos não entram em relação por via de uma deliberação autônoma, nem é para eles uma acidentalidade, mas é assim a *condictio sine qua non* da realização dos fins individuais. A relação dos indivíduos entre si é a possibilidade da existência destes, enquanto individualidades propriamente ditas” (p. 23). Nesse sentido, o gregarismo inicial tampouco deve ser compreendido como uma mera aglomeração de indivíduos, mas uma coletividade complexa na qual não há a compreensão do indivíduo isolado.

Se ser humano é pertencer à sociedade, para Aristóteles é ser o cidadão grego, conceito do qual, é válido ressaltar, estão excluídos mulheres, estrangeiros, escravos e homens não-adultos. O ser humano é, portanto, um ser social, que em um determinado momento histórico aparece “como um ζῷον πολιτικόν em sentido político”, como apareceu para Aristóteles. Na Antiguidade, ele não é mais o ser genérico, gregário, mas suas relações sociais são mediadas pela Pólis. Como vamos mencionar posteriormente, para Marx este “político” se refere à politicidade Antiga, ao cidadão da Pólis, não tem o mesmo sentido da política moderna. Por hora, é suficiente compreender que a própria politicidade em geral é um atributo histórico. Marx, portanto, nega o caráter naturalmente político do ser humano, mas reafirma sua existência enquanto um ser social, o que é a condição de sua própria historicidade. A política não é um fator eterno, sempre existente, e nem tampouco a própria finalidade da vida humana em sociedade, como coloca Aristóteles, mas o resultado de um processo histórico.

Em *O capital: crítica da economia política*, Marx irá retomar essa concepção, novamente enfatizando o caráter propriamente grego da asserção aristotélica, inserindo-o dentro da história.

III. O capital: se não um animal político, em todo caso um animal social

No *Capítulo 11. Cooperação*, da *seção IV. A produção de mais-valor relativo*, do livro I d' *O capital*, Marx, ao tratar do grande aumento de rendimento da produção capitalista com a implementação da fusão das forças individuais, acelerando o rendimento dos trabalhadores, traça o seguinte paralelo com a afirmação aristotélica:

Sem considerar a nova potência que surge da fusão de muitas forças numa força conjunta, o simples contato social provoca, na maior parte dos trabalhos produtivos, emulação e excitação particular dos espíritos vitais [*animal spirits*] que elevam o rendimento dos trabalhadores individuais, fazendo com que uma dúzia de indivíduos forneça, numa jornada de trabalho simultânea de 144 horas, um produto total muito maior que o de doze trabalhadores isolados, cada um deles trabalhando 12 horas, ou que o de um trabalhador que trabalhe 12 dias consecutivos. A razão disso está em que o homem é, por natureza, se não um animal político, como diz Aristóteles, em todo caso um animal social¹³.

(...)

¹³ A definição de Aristóteles é, na verdade, a de que o homem é cidadão por natureza. Ela é tão característica da Antiguidade clássica quanto a definição de Franklin, segundo a qual o homem é por natureza um fazedor de instrumentos, é característica da sociedade ianque” (Marx, 2017, pp. 401-2)

No trecho acima, Marx está tratando da cooperação, uma “forma de trabalho em que muitos indivíduos trabalham de modo planejado, uns ao lado dos outros e em conjunto, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes porém conexos” (*idem*, p. 400). É evidente que o rendimento da produção coletiva é materialmente muito superior ao da produção de indivíduos isolados, de modo que o trabalho de cada um representando diferentes fases do processo de trabalho total, como partes contínuas de uma ação conjunta, a produção se eleva quantitativamente. Porém, a diferença quantitativa gera outra diferença, de caráter qualitativo, na produção, de modo que “não se trata somente do aumento da força produtiva individual por meio da cooperação, mas da criação de uma força produtiva que tem de ser, por si mesma, uma força de massas” (*ibidem*, p. 401). Assim, trabalhadores empregados por um mesmo capital individual é um marco da gênese da própria produção capitalista (cf. *ibidem*, p. 397)

Conforme Marx, a potência da agregação de trabalhadores na elevação do rendimento fabril está relacionada com uma característica inerente do ser humano — sua sociabilidade, a condição *sine qua non* da própria produção. Nesse sentido, “Ao cooperar com outros de modo

planejado, o trabalhador supera suas limitações individuais e desenvolve sua capacidade genérica [*Gattungsvermögen*]” (*ibidem*, p. 405). A produção humana enquanto essencialmente coletiva é potencializada, a saber, tem seus níveis de produtividade elevados, com a cooperação⁶.

O que nos interessa nesse contexto é que Marx reitera sua concepção já apresentada nos manuscritos econômicos de 1857-8: o homem é um *Zoon politikon* em seu sentido social, não em seu sentido político. Porém, o autor acrescenta, ainda, que a caracterização inerentemente política do homem é um diagnóstico de sua época, isto é, também tem valor histórico. Na Antiguidade grega, o homem de fato aparece como o cidadão da Pólis, o ser vivo político, e Aristóteles acerta na medida em que faz um diagnóstico da própria sociedade grega. Do mesmo modo, é possível afirmar sobre os Estados Unidos no século XVIII que “o homem é por natureza um fazedor de instrumentos” — esta é uma “característica da sociedade ianque”, um diagnóstico atribuído a Benjamin Franklin que serve não para o ser humano em geral, mas para seu próprio tempo.

Para Marx, as categorias, portanto, possuem um desenvolvimento histórico. Uma categoria que é verdadeira em determinado contexto histórico e geográfico pode não ser para outro. Portanto, o diagnóstico de Franklin não é falso, mas é uma constatação de como o ser humano aparece nos Estados Unidos no século XIX. Aparência, aqui, não deve ser entendida como uma mera ilusão ou uma dissimulação, mas enquanto parte superficial da realidade, em outras palavras, o modo como algo se coloca imediatamente. No contexto de Franklin, o homem aparece imediatamente como um fazedor de instrumentos; o que é ignorado por sua constatação é que este é um resultado da produção capitalista, e não uma determinação a-histórica.

Do mesmo modo, Aristóteles não está completamente enganado ao apresentar também o caráter político do ser humano na expressão “*Zoon politikon*”, mas diz algo relativo à sociedade grega. A diferença é que, por outro lado, o caráter social contido na mesma afirmação aristotélica é algo que de fato toca o ser humano em geral. O caráter imanentemente social do ser humano é justamente o que permite que a própria natureza humana não seja uma essência fixa, mas historicamente mutável — o caráter essencialmente social do ser humano não é contrário à mutabilidade de sua natureza, mas condição dela. A coletividade é o pressuposto da própria história: ela não é o resultado da ação de indivíduos

⁶ No capítulo seguinte, Marx avança afirmando que “A cooperação fundada na divisão do trabalho assume sua forma clássica na manufatura. Como forma característica do processo de produção capitalista, ela predomina ao longo do período propriamente manufatureiro, que, em linhas gerais, estende-se da metade do século XVI até o último terço do século XVIII” (Marx, 2017, p. 411).

isolados, mas o campo no qual os sujeitos se formam e agem, de modo que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (Marx, 2011a, p. 25).

Isso, contudo, não implica negar a importância dos indivíduos na história — ao contrário, figuras históricas singulares só podem ser plenamente compreendidas em sua relevância a partir das determinações sociais de seu tempo. Se “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (Engels; Marx, 2007, pp. 42-43), é precisamente no interior do prisma social que o indivíduo encontra as condições de sua própria ação, as condições da própria história. Na concepção marxiana da história é necessário a compreensão da relação entre indivíduo e todo social. As más compreensões da história são aquelas que isolam um de seus elementos: o indivíduo ou o todo social, colocando-se como um domínio absoluto diante do outro, como coloca Lukács:

Para compreender a especificidade do ser social é preciso compreender e ter presente essa duplicidade: a simultânea dependência e independência de seus produtos e processos específicos em relação aos atos individuais que, no plano imediato, fazem com que eles surjam e prossigam. As muitas más interpretações do ser social nascem, em sua maioria, porque um dos dois componentes — que só são reais em sua interação recíproca — é inflado à condição de único existente ou como o que possui domínio absoluto. (Lukács, 2018, p. 345)

O ser social deve ser entendido a partir do todo social e dos atos individuais, isto é, à luz da “simultânea dependência e independência de seus produtos e processos específicos em relação aos atos individuais”.

Em suma, retoma-se que, ao tentar entender o contexto ao qual Aristóteles se refere, chega-se à historicidade da política: ela não é uma essência do ser humano, mas algo que emerge historicamente, uma construção social. Desta constatação não decorre que a política é algo imutável, muito pelo contrário, enquanto uma formação histórica ela também não é idêntica em qualquer contexto. Logo, é importante considerar a diferença do sentido político do *Zoon politikon* na Grécia Antiga com o que política significa na Modernidade, e é isto que Marx sugere em um texto posterior, tratado no tópico a seguir.

IV. Os chamados “Cadernos etnológicos”: o cidadão urbano de Aristóteles

Em 1972, o etnólogo estadunidense Lawrence Krader publicou textos de Marx até então inéditos, um compilado de anotações denominadas por ele “Cadernos etnológicos”.

Trata-se de um compilado de anotações feitas por Marx em seus cadernos de estudos, das quais Krader selecionou as notas sobre *Ancient society* (1877) de Lewis Henry Morgan; sobre *The Aryan Village in India & Ceylon*, de John Budd Phear; sobre *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* de John Lubbock (Lord Avebury); e sobre *Lectures on the early history of institutions*, de Henry Sumner Maine. As anotações foram retiradas dos Cadernos B 146⁷ e B 160⁸ de Marx. Estes textos, escritos em 1881, ao final da vida de Marx, são meras anotações feitas para esclarecimento pessoal, não chegando a constituir propriamente um manuscrito. Não obstante, é possível extrair delas contribuições relevantes de Marx acerca de diferentes temas envolvendo relações de parentesco, sociedades sem Estado, história Antiga, dentre outros. A integralidade dos cadernos redigidos entre 1879 e 1881 foi publicada em versão digital pela *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA) em 2023⁹.

Nos excertos sobre Morgan

A sociedade grega é observada pela primeira vez por volta da 1ª Olimpíada (776 a.C.); desde então, até a legislação de Clístenes (509 a.C.), ocorre a transição da organização gentilica para a organização política (civil). **(Ele deveria ter dito que político aqui tem o significado de Aristóteles = relativo à cidade [städtisch] e animal político = cidadão urbano [Stadtbürger].)** (Marx, 2025, p. 68 - tradução livre - grifos nossos)¹⁰

Aqui, Marx está comentando a asserção de Morgan acerca do surgimento do Estado grego. Para o antropólogo, foi durante a era de Clístenes que a política se consolidou, anteriormente convivendo com elementos típicos de uma sociedade sem Estado, isto é, em um momento de transição¹¹. A parte destacada por nós em negrito trata-se de uma contribuição direta de Marx, enquanto a frase anterior é uma citação indireta de Morgan. Para os fins do presente artigo, não iremos adentrar na obra do antropólogo estadunidense, sendo mais relevante o comentário direto de Marx.

⁷ Que continha as notas de (1) Lewis H. Morgan, *Ancient Society*; (2) J. W. B. Money, *Java, or How to Manage a Colony*; (3) Sir. J. Phear, *The Aryan Village in India & Ceylon*; (4) Dr. Rud. Sohm, *Fränkisches Recht & Römisches Recht*; (5) Sir H. S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*; e (6) E. Hospitaller, *Les principales applications de l'Electricité*.

⁸ Que continha as notas de (1) John Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*; (2) Michael George Mulhall: *Egyptian Finance*; e (3) Sheldon Amos, *Spoiling the Egyptians: revised version*.

⁹ cf. MEGA, 2025.

¹⁰ Griechische society comes first under notice about ~~1st~~ 1st Olympiade (776 B.C.); von da bis legislation of Cleisthenes (509 B.C.) vorgehend Uebergang von gentile in political (civil) Organization. (Er hätte sagen sollen dass political hier Sinn des Aristoteles hat = städtisch u. politisches animal = Stadtbürger.) (Marx, 2025, p. 67)

¹¹ Não há espaço para aprofundar na temática, mas vale mencionar que, para Morgan, há uma transição entre as sociedades ditas gentilicas, organizadas em torno do parentesco entre seus membros e cuja unidade é a *gens* (ou *génos*, no caso grego), e nas quais não existe o Estado, para a sociedade política (cf. Morgan, 1983, pp. 6-7). Essa transição seria gradual e, nas sociedades em que se consumou, como a grega, passaria por um grande período transicional em que elementos tipicamente políticos poderiam conviver com elementos tipicamente gentilicos até que se consolide o Estado propriamente dito.

Para Marx a política Antiga não pode ser tratada do mesmo modo que a Moderna. Na Grécia de Clístenes, a política é sinônimo do relativo à cidade, Pólis, e este seria o mesmo significado que adquire na obra aristotélica. Marx não aprofunda mais que isso em seus comentários, não deixando explícitas as demais consequências de sua asserção, porém, à luz de seus comentários anteriores sobre o “*Zoon politikon*”, podemos constatar que, para ele, há dois significados do termo: um que remete ao caráter inerentemente social do ser humano, o qual possui uma universalidade, e outro que diz respeito à forma como o ser humano aparece na perspectiva historicamente específica, isto é, ser político. Aqui, Marx vai além, constatando também que o diagnóstico do humano (neste caso, homem livre) como um animal político não pode ser tratado no mesmo sentido de político no século XIX.

A partir dos *Grundrisse* vimos que Marx é contra todo tipo de “robinsonadas”, isto é, de transposições anacrônicas de seu próprio tempo na análise de sociedades distintas. Marx, então, critica Morgan por não diferenciar o significado do político na modernidade do da antiguidade, o que pode-se considerar também como uma “robinsonada” acerca do Estado. O que se consolidou na era de Clístenes não foi o Estado nos termos modernos, mas a Pólis, o Estado grego. Do mesmo modo, o animal político aristotélico é o cidadão urbano, o significado político de “*politikon*” diz respeito à Polis, à cidade.

Nesse sentido, entende-se que a diferença específica apontada por Marx acerca do animal político aristotélico em seus excertos sobre Morgan é algo que está em consonância com o que desenvolveu sobre o tema em outros momentos de sua vida. A compreensão sugerida pelo autor de *O capital* em suas anotações de 1881 é complementar às que aparecem em seus textos desde 1857. Para Marx, o ser humano é um ser social, de modo algum inerentemente político, apesar de aparecer como político em momentos históricos determinados, os quais também devem ser apreendidos a partir de suas diferenças específicas.

V. Considerações finais: ser humano e sociedade na história

Ante o exposto, tem-se que, para Marx, a asserção aristotélica de que “o homem é um animal político [ζῷον πολιτικόν]” pode ser analisada de duas maneiras distintas: no sentido político, como um diagnóstico de seu tempo, e no sentido social, como uma inferência universal acerca do ser humano. Em ambas, ela possui um sentido verdadeiro — a falsidade está em atribuir o sentido político enquanto o sentido universal. Aristóteles compreende a humanidade a partir do modo como a sociedade grega aparece para ele, isto é, como a Pólis, que é composta por seus cidadãos, logo o ser humano é o cidadão urbano, estando excluídos

as mulheres, os escravos, os estrangeiros e os homens não-adultos: logo, o cidadão é o ser da Pólis. O sentido político da afirmação aristotélica é, portanto, uma constatação verdadeira do sobre a dimensão da aparência, isto é, do modo como a sociedade se manifesta para ele. Porém, como “toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (Marx, 2017a, p. 970), ela tida isoladamente ignora o que há de essencial sobre o ser humano em geral, para além dos cidadãos gregos: seu caráter social, o que também é uma dimensão interpretativa possível do “*Zoon politikon*”.

A sociedade grega do tempo de Aristóteles é uma sociedade política e se organiza em torno das cidades-Estado, diferenciando-se, por exemplo, de um gregarismo inicial nos termos marxianos. O ser humano é um ser social, um animal que só pode se isolar em sociedade, e que aparece inicialmente enquanto um animal gregário, de forma alguma em sentido político. Nas palavras de Marx, é “se não um animal político, em todo caso um animal social”. Porém, ele aparece como um ser político em determinadas sociedades, como para Aristóteles, que concebe o ser humano, em certo sentido, enquanto o cidadão urbano. Do mesmo modo, o ser humano irá aparecer como um fazedor de instrumentos dentro do contexto de Benjamin Franklin, isto é, os Estados Unidos do século XVIII. Importante ressaltar que político no sentido Antigo (isto é, da Antiguidade Clássica) diz respeito à Pólis, —Aristóteles tem em mente o cidadão grego— sendo diferente de política no sentido moderno. Marx entende a política a partir de uma dimensão profundamente histórica, mutável. O Estado tem uma gênese (não é sempre existente) e não é sempre idêntico, devendo ser analisado também a partir de suas diferenças específicas (históricas, geográficas, dentre outras).

O argumento marxiano sobre o caráter social do *Zoon politikon* também pode ser resumido em uma outra asserção do autor, de seus *Manuscritos econômico-filosóficos*:

Acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como uma abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida — mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros— é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social*. (Marx, 2010, p. 107)

A sociedade não é uma abstração oposta ao indivíduo, mas o indivíduo é uma manifestação da vida social, tanto é que ele só se isola em sociedade. O ser humano é, portanto, um ser social; sua vida, a vida social, ainda que não apareça imediatamente enquanto uma vida comunitária. Como explica Lukács:

O que se costuma chamar de indivíduo isolado apoia-se sobre um estado particular da consciência, no interior da socialidade fundamentalmente objetiva, mas também subjetiva, do homem. A posição ontológica segundo a qual o ser humano, na medida

em que é ser humano, é um ser [*Wesen*] social; segundo a qual, em todo ato de sua vida, como quer que este se espelhe em sua consciência, o ser humano sempre e sem exceções realiza de modo contraditório a si mesmo e simultaneamente ao respectivo estágio de desenvolvimento do gênero humano (Lukács, 2018, p. 397).

Assim, o indivíduo isolado, eis o ponto de partida da economia política. O ser humano é ontologicamente social, é isso seria aquilo de essencial que está por trás da afirmação aristotélica. Por isso Marx retoma-a, em seus *Grundrisse*, polemizando contra os economistas políticos que partem do indivíduo isolado: enquanto Aristóteles, ainda que naturalizando o cidadão da Polis, consegue apreender o caráter social do ser humano, os economistas políticos enxergam a sociedade como uma mera aglomeração de indivíduos, ignorando a inevitável relação entre indivíduo e sociedade, e portanto aquém da própria concepção aristotélica.

Ainda assim, a concepção aristotélica não compreende o ser humano como um ser genérico, o que se manifesta enquanto ser humano é, para ele, o cidadão da Pólis, a saber, os membros da comunidade na qual ele vive. Nesse sentido, estamos de acordo com a explicação dada por Lukács:

Assim como a consciência específica humana só pode nascer em ligação com a atividade social dos homens (trabalho e linguagem) e como consequência dela, também o pertencimento consciente ao gênero se desenvolve a partir da convivência e da cooperação concreta entre eles. Disso resulta, porém, que a princípio não se manifesta como gênero a própria humanidade, mas apenas a comunidade humana concreta na qual vivem, trabalham e entram em contato os homens em questão. Por esses motivos, o surgimento da consciência genérica humana apresenta ordens de grandeza e graus muito variados: desde as tribos, com vínculos ainda quase naturais, até as grandes nações (*idem*, p. 400)

Não era possível, na Grécia Antiga, a consciência do ser genérico, e por isso mesmo Aristóteles faz um diagnóstico da própria sociedade grega: o ser humano é o ser de sua comunidade, o animal político, cidadão urbano, o homem livre e adulto. Ele parte de um complexo social no qual o vínculo comunitário não é um todo unitário, mas é mediado por classes sociais. Em outras palavras, ele parte das relações concretas entre os cidadãos.

Por outro lado, enquanto os economistas políticos possuem a ideia de um ser genérico, eles partem do indivíduo isolado, ignorando que a ideia de um indivíduo oposto à sociedade também é um resultado do próprio desenvolvimento histórico:

O fato de que em sociedades relativamente bem desenvolvidas, em particular durante períodos de crise, possa surgir em indivíduos singulares a ideia de que todas as relações do indivíduo com a sociedade são puramente externas, secundárias, simplesmente ajustadas, até mesmo produzidas artificialmente, anuláveis e revogáveis a bel-prazer, é um fato da história da cultura. (*ibidem*, p. 397)

Em determinadas sociedades (não há espaço, aqui, para explicar ou debater o vínculo entre desenvolvimento e crise sustentado por Lukács), emerge a noção de autonomização dos

indivíduos singulares. Isso é um fato histórico, culturalmente explicável, que já pressupõe uma relação comunitária cujos vínculos sociais não são imediatos, isto é, o indivíduo isolado em sociedade, ou que a própria sociedade, como postula Margareth Thatcher¹², sequer existe, sendo apenas um aglomerado de indivíduos. Este, contudo, não deve ser um ponto de partida para a análise da realidade, pois inverte a relação: o indivíduo só se isola em sociedade, é com o desenvolvimento das forças produtivas que surge o sujeito moderno, e não a sociedade que é formada a partir do encontro de vários indivíduos, a própria (re)produção da vida humana é coletiva, social.

Ao tomar o ser humano como um ser social, Marx não está criando uma natureza fixa e imutável ao ser humano, pelo contrário. O “pressuposto” da natureza social do ser humano é o “pressuposto” da própria história — é em sociedade que se faz história. Em outras palavras, é enquanto ser social que o próprio ser humano se transforma enquanto ser genérico, é a partir de ser social que o ser humano é capaz de fazer história. Negando o caráter social do ser humano, nega-se também a história, como fazem os economistas políticos que recorrem a “robinsonadas” para explicar a natureza humana. Eles partem das determinações de seu tempo como um universal abstrato válido para qualquer contexto, e portanto completamente destituído de história. Seu caráter ontologicamente social incorpora a capacidade do ser humano de produção e reprodução de sua própria natureza, que se transforma ao longo da história — com a emergência do indivíduo isolado, por exemplo, que se isola também em sociedade.

É válido mencionar que há um papel do trabalho, enquanto pôr teleológico do ser humano na natureza, como um fator de grande relevância na análise marxiana do ser humano.

Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (Wirklichkeit). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (Marx, 2010, p. 85)

O ser social transforma a si mesmo na transformação da natureza, de modo a conferir este caráter mutável em sua própria natureza interna. O seu caráter genérico deve-se à sua capacidade de elaborar o mundo objetivo através do trabalho, da transformação da natureza de modo a objetivar-se nela, em um metabolismo entre o ser humano e a natureza. Não obstante, por não ser esta uma inferência diretamente relacionada com a interpretação marxiana da frase aristotélica, fugindo do escopo do presente artigo, opta-se por deixar este debate a escanteio.

¹² Uma das mais famosas inferências de Margareth Thatcher é que a sociedade não existe, cf. Thatcher, 1987.

Em suma, tem-se que Marx não nega a existência dos indivíduos, apenas pontua como a noção do sujeito moderno é, ela própria, historicamente constituída. De modo semelhante, ao compreender o caráter histórico da política, ela se coloca não como um pressuposto imutável, mas como capaz de ser transformado, e até mesmo destruído pelas mesmas forças sociais que a engendraram. Ela surge com a ação do ser social e é capaz de submergir por ela — o que, obviamente, não é a mera do indivíduo isolado, nem de um todo social abstrato e oposto à subjetividade. O Estado não é um pressuposto insuperável, ou um *télos* inevitável, mas o resultado da ação humana, isto é, das condições econômicas, materiais, de (re)produção da vida humana em sociedade. Assim, a compreensão marxiana sobre o *Zoon politikon*, que afirma sua posição sobre o ser social e, conseqüentemente, a historicidade da política, é a base para a compreensão de Marx acerca da superação do próprio Estado, da política enquanto tal (e não apenas de seus modos específicos).

Vejamos por exemplo, nos extratos sobre Maine dos assim chamados “cadernos Etnológicos”, a crítica de Marx à Teoria da Soberania adotada pelo jurista inglês¹³, na qual explica sobre a origem do Estado:

[Maine ignora algo que é muito mais profundo: que a aparente existência suprema e independente do próprio Estado é apenas aparente e que, em todas as suas formas, ele é uma excrescência da sociedade; assim como seu aparecimento só ocorre em um determinado estágio do desenvolvimento social, ele desaparece novamente assim que a sociedade atinge um estágio ainda não alcançado. Somente quando a individualidade é arrancada dos vínculos originalmente não despóticos (como Maine entende), mas dos vínculos satisfatórios e aconchegantes do grupo, da comunidade primitiva — e, portanto, da elaboração unilateral da individualidade. Mas a verdadeira natureza desses últimos só se torna aparente quando analisamos o conteúdo — os interesses desses “últimos”. Descobrimos então que esses interesses são, mais uma vez, interesses comuns a certos grupos sociais e que os caracterizam, interesses de classe etc., ou seja, essa individualidade em si é individualidade de classe etc. e, em última instância, tem todas as condições econômicas como base. O Estado se constrói sobre essas bases e as pressupõe.] (Marx, 2025, p. 191 - tradução livre)¹⁴

Não cabe ao escopo do presente artigo aprofundar acerca das bases materiais da formação do Estado. Porém, o que pretende-se resgatar aqui é que uma consequência da compreensão do ser humano como ontologicamente social é que se a política é histórica,

¹³ Para aprofundar no tema, cf. Andrade, 2024

¹⁴ (Maine ignora das viel Tiefere: dass die scheinbare supreme selbständige Existenz des Staats selbst nur scheinbar u. dass er in allen seinen Formen eine excrescence of society is; wie seine Erscheinung selbst erst auf einer gewissen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung vorkömmt, so verschwindet sie wieder, sobald die Gesellschaft eine bisher noch nicht erreichte Stufe erreicht hat. Erst Losreissung der Individualität von den ursprünglich nicht despotischen Fesseln (wie blockhead Maine es versteht), sondern befriedigenden u. gemüthlichen Banden der Gruppe, der primitiven Gemeinwesen, – u. damit die einseitige Herausarbeitung der Individualität. Was aber die wahre Natur der letzteren zeigt sich erst wenn wir den Inhalt – die Interessen dieser »letzteren« analysiren. Wir finden dann, dass diese Interessen selbst wieder gewissen gesellschaftlichen Gruppen gemeinsame u. sie charakterisierende charakterisierende Interessen, Klasseninteressen etc sind, also diese Individualität selbst Klassen- etc Individualität ist u. diese in letzter Instanz haben alle ökonomische Bedingungen zur Basis. Auf diesen als Basen baut sich der Staat auf u. setzt sie voraus.) (Marx, 2025, p. 191)

então é necessário entender quais bases materiais a conformam, a saber, por que ela existe e o que a sustenta. De modo bastante superficial, tem-se que, para Marx, a política surge da dissolução dos vínculos sociais imediatos comunitários a partir do desenvolvimento da propriedade privada, das classes sociais e da elaboração unilateral da individualidade, ela não só pode, mas deve ser superada em uma sociedade sem classes, no comunismo, para a emancipação humana real¹⁵.

A possibilidade de superação do Estado é dada a partir do momento em que se compreende suas bases materiais e sua característica de um produto social, isto é, do próprio ser humano. A relação entre indivíduo, Estado e sociedade é, para Marx, um tanto quanto complexa e depende de uma série de mediações que devem ser levadas em conta ao tentar entender a realidade. Contudo, é essencial não partir do ponto de vista específico de um momento histórico isolado para se referir a todos os demais. Assim, vemos como a análise da asserção aristotélica “o homem é um animal político [ζῷον πολιτικόν]” remete a aspectos muito relevantes do pensamento de Marx, resumidamente: de um lado, a caracterização do ser humano em geral enquanto um ser social; e de outro, a historicidade da política, ambos intrinsecamente conectados e fundamentais ao arcabouço teórico do autor.

Referências bibliográficas:

ALVES, Antônio José Lopes. **A individualidade nos Grundrisse** (Dissertação de Mestrado em Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.

ANDRADE, Ana Carolina Marra de. **A crítica ao direito nos “assim chamados” Cadernos Etnológicos de Karl Marx: os comentários a Henry Sumner Maine**. Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas, [S. l.], v. 29, n. 1, p. 465–492, jun. 2024. Disponível em: <<https://www.verinotio.org/sistema/index.php/verinotio/article/view/717>>. Acesso em: 8 abr. 2025.

ARISTÓTELES. **A política** (edição bilíngue) (tradução: Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes). Lisboa: Vega, 1998.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do ser social I** (tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer, Nélio Schneider). 2ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

¹⁵ Em *Sobre a questão judaica* (1843), Marx trata da diferença da emancipação política da emancipação real. Trazemos um trecho para ilustrar esta distinção: “(...) a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas ‘*forces propres*’ [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (Marx, 2010a, p. 54).

MARX, Karl. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política**. (Tradução: Mário Duayer; Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Heft 1880 bis 1881**. MEGA digital. Disponível em: <<https://megadigital.bbaw.de/exzerpte/detail.xql?id=M5176449>>. Acesso em 14 de abril de 2025.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. (Tradução: Rubens Enderle). 2ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte** (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Sobre a questão judaica** (Tradução: Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant). São Paulo: Boitempo, 2010a.

MORGAN, Lewis Henry. **Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization**. New Dehli: Raja Rammohun Roy Library Foundation, 1893.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. **Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo**. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006.

THATCHER, Margaret. **Entrevista concedida a Douglas Keay**. *Woman's Own*, Londres, 31 out. 1987. Disponível em: <<https://www.margaretthatcher.org/document/106689>>. Acesso em: 10 de abril de 2025.

VAZ, H. C. de Lima., **O senhor e o escravo: uma parábola da filosofia ocidental**. Belo Horizonte: Síntese, p. 07-29, n.21, jan./abr. 1981.