

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Ciências Econômicas

Édil Carvalho Guedes Filho

A concepção do indivíduo no pensamento social e econômico de Adam Smith e Karl Marx

Belo Horizonte

2023

Édil Carvalho Guedes Filho

**A CONCEPÇÃO DO INDIVÍDUO NO PENSAMENTO SOCIAL E ECONÔMICO DE
ADAM SMITH E KARL MARX**

Artigo desenvolvido como produto final do Projeto de pesquisa aprovado pelo Edital de número 062/2021 do FIP, Fundo de Incentivo à Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

Número do Projeto: FIP-2022/27837-1S

Pesquisador: Prof. Dr. Édil C. Guedes Filho
Estudantes em IC: Tiago Felipe Ferreira Nogueira e
João Pedro Almada Penna

Natureza do projeto: teórico-conceptual

PROJETO DE PESQUISA – EDITAL NÚMERO 062/2021

FIP PUC MINAS 2022

Belo Horizonte

2023

Resumo

Este artigo pretende examinar as concepções do agente social humano que desenvolvem, em suas obras, os pensadores Adam Smith e Karl Marx, notadamente em sua condição de indivíduo, e atuando na dimensão econômica de sua vida cotidiana. Esperamos mostrar que as visões desses dois autores em relação à agência econômica são muito mais ricas e nuançadas do que muitas vezes se apresentam. Sustentaremos também que elas têm muito a contribuir com nossos esforços de compreender os fundamentos do comportamento humano em relação às questões econômicas, assim como o papel e a significação que essas questões podem assumir no conjunto da vida social humana. Alguns aspectos destas concepções do indivíduo nas obras de Smith e Marx não de ser particularmente destacados: a relação entre indivíduo a dimensão técnico-material da vida econômica, a relação entre os indivíduos na dimensão social da vida econômica e a relação entre as motivações econômicas e supraeconômicas na vida e no agir dos indivíduos. Diante disto, estabelecem-se os objetivos mais específicos deste artigo: 1) compreender que a ênfase smithiana na agência individual não significa a desconsideração da condição moral e política do sujeito humano, bem como de sua vinculação originária à comunidade universal da natureza, para usarmos a expressão do pensador escocês; 2) compreender que a ênfase marxiana nas estruturas socioeconômicas formadoras e/ou condicionantes de nossos modos de viver e pensar não esgotam o espaço de subjetividade do agente humano, ou mesmo a sua singularidade, que só se afirmará em uma sociedade mais radicalmente humana como livre individualidade; 3) examinar como a Ciência Econômica moderna – e também a sua crítica de filiação marxista – por vezes reduziu o indivíduo a uma espécie de entidade genérica, recebedora de estímulos externos e respondente a esses estímulos de acordo com um único propósito: seja o de maximizar o seu interesse ou a sua utilidade, de acordo com uma concepção, seja o de confirmar acriticamente o que lhe ditam as estruturas, de acordo com a outra.

Abstract

This article intends to examine the conceptions of the human social agent that thinkers Adam Smith and Karl Marx develop in their works, notably in their individual condition, and acting in the economic dimension of their daily life. We hope to show that the views of these two authors regarding economic agency are much richer and more nuanced than often presented. We will also argue that they have much to contribute to our efforts to understand the foundations of human behavior in relation to economic issues, as well as the role and significance that these issues can assume in human social life as a whole. Some aspects of these conceptions of the individual in the works of Smith and Marx must be particularly highlighted: the relationship between the individual and the technical-material dimension of economic life, the relationship between individuals in the social dimension of economic life, and the relationship between economic and supraeconomics in the lives and actions of individuals. In view of this, the more specific objectives of this article are established: 1) to understand that Smith's emphasis on individual agency does not mean disregarding the moral and political condition of the human subject, as well as its original link to the universal community of nature, to use the expression of the Scottish thinker; 2) understand that the Marxian emphasis on the socioeconomic structures that form and/or condition our ways of living and thinking do not deplete the subjectivity space of the human agent, or even his uniqueness, which will only assert itself in a more radically human society as free individuality; 3) to examine how modern Economic Science – and also its critique of Marxist affiliation – sometimes reduced the individual to a kind of generic entity, receiving external stimuli and responding to these stimuli according to a single purpose: either to maximize its interest or usefulness, according to one conception, is to uncritically confirm what the structures dictate to it, according to the other.

Introdução

O objetivo principal deste artigo é investigar, nas obras dos pensadores Adam Smith e Karl Marx, as concepções que desenvolvem sobre o agente social humano, notadamente em sua condição de *indivíduo*, enquanto este se vê atuando na dimensão econômica de sua vida cotidiana.

Deste propósito geral se desdobram os seguintes objetivos mais específicos: 1) compreender que a ênfase smithiana na agência individual não significa a desconsideração da condição moral e política do sujeito humano, bem como de sua vinculação originária à comunidade universal da natureza, para usarmos a expressão do pensador escocês; 2) compreender que a ênfase marxiana nas estruturas socioeconômicas formadoras e/ou condicionantes de nossos modos de viver e pensar não esgotam o espaço de subjetividade do agente humano, ou mesmo a sua singularidade, que só se afirmará em uma sociedade mais radicalmente humana como livre individualidade; 3) examinar como a Ciência Econômica moderna – e também a sua crítica de filiação marxista – por vezes reduziu o indivíduo a uma espécie de entidade genérica, receptora de estímulos externos e respondente a esses estímulos de acordo com um único propósito: seja o de maximizar o seu interesse ou a sua utilidade, de acordo com uma concepção, seja o de confirmar acriticamente o que lhe ditam as estruturas, de acordo com a outra.

Conforme ponderou o filósofo e economista indiano Amartya Sen (1999), laureado com o Nobel de Economia em 1998, a ciência da economia evoluiu de maneira bastante peculiar nos últimos dois séculos, notadamente a partir da chamada *revolução marginalista*, que teve curso desde os últimos decênios do século XIX. Ela deixou de ver-se como vinculada à Ética e à Política, como foi o caso em suas duas origens históricas, a saber, na antiguidade grega, nos escritos do estagirita Aristóteles, e na modernidade, pelas mãos de Adam Smith. Smith iniciou-se nos assuntos de economia política com seu mestre Francis Hutcheson, cursando com ele, na Universidade de Glasgow, Filosofia Moral, cátedra por Smith herdada, na qual desenvolveu o interesse pelo assunto ao qual, depois, tanto se dedicou, como docente, pesquisador e autor.

Esta abstração do saber econômico em relação àquelas disciplinas que antes o envolviam confirmou-se mais tarde com a própria mudança na designação da ciência, que deixou de chamar-se *Political Economy* para assumir-se simplesmente como *Economics*. O inglês William Stanley Jevons (1996) é um dos expoentes desta nova visão, e um dos autores mais influentes em relação à concepção do agente e do agir econômicos que se consagrou em sua ciência desde então. Para Jevons, a economia deve entender-se como um saber essencialmente matemático e ater-se ao *estudo da mecânica do interesse individual e da utilidade*. (JEVONS, 1996, p. 22, 58)

Ora, não podemos deixar de perguntar, valendo-nos novamente da instigante reflexão de Sen: o chamado “homem econômico”, compreendido como esse agente egoísta, calculista e maximizador de

utilidades, será mesmo a melhor representação que podemos ter do comportamento humano em relação às questões que chamamos econômicas? (Cf. SEN, 1999, p. 32) As pessoas reais, cujo comportamento pretendemos compreender em nossas teorias econômicas, serão mesmo indiferentes a outras formas de autoexame e uma pluralidade de outras motivações relacionadas, em última instância, à pergunta sobre a vida mais razoável que elas podem levar?

É curioso constatar que a leitura mais corrente da obra de Smith insiste em tomá-lo como o patrono desta concepção do indivíduo humano como *homem econômico*. Insiste na afirmação de uma condição antitética entre as obras moral e econômica do autor, como se a segunda, bem como a cosmovisão por ela supostamente apresentada, se superpusesse à da primeira. No referencial teórico deste artigo, defenderemos a implausibilidade desta tese. Importa-nos contestar que aquela concepção possa considerar-se devedora de Smith. A visão que tem o autor escocês sobre a liberdade humana transcende em muito os limites da liberdade de iniciativa e da liberdade de buscar ao próprio interesse egoísta, que a muitos parece ser a única passível de extrair-se de seus escritos econômicos. A afirmação do indivíduo em Smith, e de sua liberdade, relaciona-se com uma noção mais ampla de prudência, que inclui os conceitos de autodomínio (este de explícita influência estoica) e de responsabilidade universal, consagrando-se à vocação de um cidadão do mundo, que em benefício da “vasta comunidade da natureza”, da qual o indivíduo é membro, ele deve “em todos os momentos de sua existência” estar *disposto* ao sacrifício do seu “mesquinho autointeresse”. (SMITH, 1984, p. 140)

E quanto ao que seria a concepção de Karl Marx sobre o agente e o agir humanos, o reducionismo das interpretações costuma dar-se em movimento inverso. Entende-se que para afirmar a força das estruturas se deve negar a irredutibilidade do agir humano à condição de mero epifenômeno daquelas. Ora, se isto fizesse sentido, não haveria lugar para quaisquer rebeldias ou movimentos transformadores. Não haveria lugar para a obra crítica do próprio Marx. Não haveria espaço para a invenção de tantas formas e riquezas que passam a povoar a vida cotidiana sob o capitalismo. Naturalmente, não se pretende negar a enorme importância das estruturas socioeconômicas, notadamente aquelas em que se reproduz, de modo alargado, a lógica do capital, e do seu peso fetichista e reificante sobre a agência individual e o modo de pensar dos indivíduos. Mas mesmo em relação a esses processos de desrealização da subjetividade e da humanidade do agente humano, vigorosamente denunciados por Marx, não se pode dizer que haja absoluto extravio de sua humanidade, o que se relacionaria à eliminação absoluta de sua singularidade. É interessante vermos que o próprio Marx (2012), na *Crítica ao programa de Gotha*, um texto maduro, de 1875, questiona, aos seus correligionários, a redução da individualidade de cada pessoa à categoria *trabalhador*: “não seriam indivíduos diferentes se não fossem desiguais” e “são considerados apenas como trabalhadores, e neles não se vê nada além disso, todos os outros aspectos são desconsiderados”. Naturalmente, a dura crítica marxiana ao plano de ação do Partido dos Trabalhadores Alemães, à qual voltaremos de forma mais detida, revela impressionante diferença entre a sua concepção e a realidade dos indivíduos nas

experiências históricas do assim-chamado socialismo real.

A concepção smithiana do indivíduo em suas obras moral e econômica

Além de *Uma Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, de 1776, a mais conhecida e mais influente de suas obras, Adam Smith também publicou, dezessete anos antes, um tratado de Filosofia Moral. Esta obra, a *Teoria dos Sentimentos Morais*, ofereceu-se pela primeira vez ao público em 1759. Smith não publicou quaisquer outros títulos. Ambas foram reeditadas mais cinco vezes. Na última edição da TSM, ano da morte de Smith, o pensador escocês escreveu uma pequena Advertência ao Leitor, de apenas uma página, na qual anunciou que preparava uma espécie de trilogia, da qual fariam parte as duas únicas obras que ele publicou em vida, e finalmente um Tratado de Jurisprudência, completando-a. (SMITH, 1984, p. 55) Ele temia que não tivesse mais tempo para cumprir esse propósito, o que infelizmente se confirmou.¹ Mas deixou inúmeros escritos (dentre eles as suas *Lectures on Jurisprudence*),² a maior parte dos quais só se conheceram postumamente, nos anos 1970 e 1990, quando da excelente edição crítica de suas obras completas e correspondências pela *Glasgow University*. As motivações para todo esse trabalho incluíram, por certo, a comemoração de dois bicentenários: o da publicação da primeira edição de *A Riqueza das Nações*, em 1776, e o da morte de Smith, em 1790. O volume de escritos de Smith disponíveis mais do que dobrou desde então, o que permitiu aos estudiosos dedicados compreender melhor a rica visão smithiana do ser humano e de sua vida moral, social, política e econômica.

Não deixa, portanto, de surpreender, que os pensamentos moral e econômico de Smith por vezes ainda se julguem incompatíveis. Mais do que isso, entende-se que a concepção do ser humano supostamente defendida em *A Riqueza das Nações* se modificou completamente em relação àquela que se sustentava na obra moral. De essencialmente solidário e benevolente a egoísta e calculista. Esta leitura, por tantos e por tanto tempo acalentada e difundida, leva necessariamente a conclusão de que a

¹ “In the last paragraph of the first Edition of the present work, I said, that I should in another discourse endeavour to give an account of the general principles of law and government, and of the different revolutions which they had undergone in the different ages and periods of society; not only in what concerns justice, but in what concerns police, revenue, and arms, and whatever else is the object of law. In the Enquiry concerning the Nature and Causes of the Wealth of Nations, I have partly executed this promise; at least so far as concerns police, revenue, and arms. What remains, the theory of jurisprudence, which I have long projected, I have hitherto been hindered from executing, by the same occupations which had till now prevented me from revising the present work. Though my very advanced age leaves me, I acknowledge, very little expectation of ever being able to execute this great work to my own satisfaction; yet, as I have not altogether abandoned the design, and as I wish still to continue under the obligation of doing what I can, I have allowed the paragraph to remain as it was published more than thirty years ago, when I entertained no doubt of being able to execute every thing which it announced”. (SMITH, 1984, p. 55)

² Conferir a seguinte reprodução fotográfica do sexto volume de *The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith*, publicada originalmente por Oxford Press University, em 1976: SMITH, Adam. *Lectures on Jurisprudence*. Editors D. D. Raphael, A. L. MacFie. Indianápolis: Liberty Fund, 1978.

assunção, no mesmo ato, das supostas duas concepções de ser humano em Smith nos faz incorrer em um paradoxo. Parte-se também da insustentável alegação de que a concepção moral é bastante anterior à concepção econômica, e que esta se lhe substituiu como correspondente ao pensamento maduro do autor escocês. Há aí dois problemas de fundamentação. A diferença temporal não se aplica, porque as obras foram por vezes reeditadas e modificadas, e a última edição de *Teoria dos Sentimentos Morais* ocorre quatorze anos depois da publicação da obra econômica, no último ano de vida de Smith, como já pudemos registrar. Mais do que isto, ele justifica a demora em entregá-la a público, por desejar fazê-lo quando pudesse conferir-lhe o cuidado e o rigor necessários. Ora, não se tratava mais da obra de 1759, mas de sua edição mais atualizada, mais em conformidade com as intenções e exigências maduras do Smith.³ A diferença epistemológica tampouco se pode defender, porquanto o próprio autor tratava intencionalmente o conjunto de sua obra não como uma sequência de publicações avulsas, estanques, mas como uma composição em curso, visando a formar um todo articulado.

Outros comentadores e intérpretes propuseram – e seguem propondo – uma solução alternativa para o referido suposto paradoxo, pela qual se distinguem dois campos de ação, cada um comportando um princípio motivador distinto. Trata-se, desta perspectiva, do mesmo ser humano, mas ele se conduz de modo completamente diverso, e oposto, a depender do escopo das relações com os demais:

Smith, após haver confirmado na utilidade, no sentido humeano,⁴ o fundamento da moralidade – e daí, da simpatia, a origem do juízo e do comportamento moral –, individualiza uma zona do proceder humano na qual um comportamento correspondente ao objetivo egoísta justifica-se tomando por base o próprio princípio da utilidade: trata-se da esfera na qual ocorrem a formação e o desenvolvimento da riqueza, já que, quando um indivíduo se esforça por conseguir a maior vantagem pessoal na troca, vai mais além de sua própria vontade, de tal sorte que seja máxima a possibilidade de bens para todos. (NAPOLEONI, 1981, p. 46)

Parece, com efeito, uma boa solução, que não deixa de ser engenhosa. Feitas as devidas distinções, elimina-se a incompatibilidade fundamental entre os pensamentos moral e econômico de Smith. E ainda se consegue, nos dois campos, que o agir social humano produza a mesma síntese: benefícios privados e públicos. Mas o efeito sobre o estudo do legado econômico de Smith permanece o mesmo: pode-se lê-lo com total indiferença às suas contribuições filosóficas, notadamente em relação

³ “Since the first publication of the *Theory of Moral Sentiments*, which was so long ago as the beginning of the year 1759, several corrections, and a good many illustrations of the doctrines contained in it, have occurred to me. But the various occupations in which the different accidents of my life necessarily involved me, have till now prevented me from revising this work with the care and attention which I always intended”. (SMITH, 1984, p. 55)

⁴ A utilidade no sentido que lhe seria conferido por David Hume, é referida aqui por Claudio Napoleoni, em seu conhecido e importante trabalho *Smith, Ricardo, Marx*, como tendo duplo alcance, ao mesmo tempo *social e individual*: quando cada indivíduo deseja o que é útil ou bom para os demais, contribui para um desenvolvimento ordenado da convivência social, o que é, em última instância, útil também para ele mesmo. Atuar para que se desenvolva um bom sistema de relações com os outros acaba por ser útil também para si. Napoleoni considera que Smith vai ainda além, pois se mostra capaz de projetar essa duplicidade em duas direções, a depender do campo de ação: do egoísmo ao benefício coletivo, na esfera da vida material, e do benefício coletivo ao resultado egoísta, nas esferas de nossas interações com os outros. (Ver NAPOLEONI, 1981, p. 40-46).

à moralidade. Se o princípio que governa o agir econômico é especificamente o egoísmo, será sempre a partir deste que aquele agir será compreendido. O resultado, para a economia, é equivalente ao da tese de que a concepção do ser humano se modificara substancialmente na obra “madura” de Smith.⁵

Há uma conhecida passagem, inúmeras vezes repetida, da obra de Smith que a muitos intérpretes parece autorizar tais leituras:

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas de sua consideração por seus próprios interesses. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas ao seu amor-próprio, e nunca lhes falamos de nossas próprias necessidades, mas de suas vantagens. (SMITH, 1981, p. 27)

A interpretação desta frase normalmente extrapola mesmo os seus sentidos imediatos, além de ignorar completamente o contexto em que ela se apresenta. Nada no texto nos autoriza a afirmar que somos incapazes de agir benevolentemente e nada nele nos permite identificar interesse próprio e egoísmo, a não ser as imagens preconcebidas de Smith que nos condicionam a tal leitura. No capítulo em questão, que é o primeiro do Livro I de sua obra mais conhecida, Smith aborda a divisão do trabalho e as preocupações normais das pessoas em uma relação de troca mercantil. O que ele tem como objeto são os negócios que entre elas se estabelecem, e tenta, isto sim, mostrar ao seu leitor que, naquele contexto, o autointeresse é uma motivação normal e, mais do que isso, necessária:

Embora muitos admiradores de Smith não pareçam ter avançado além do trecho sobre o açougueiro e o cervejeiro, até mesmo uma leitura dessa passagem indicaria que o que Smith está fazendo aqui é especificar por que e como se efetuam as transações normais no mercado e por que e como funciona a divisão do trabalho, que é o tema do capítulo onde se encontra o trecho citado. Mas o fato de Smith ter observado que transações mutuamente vantajosas são muito comuns não indica em absoluto que ele julgava que o amor-próprio unicamente, ou na verdade a prudência em uma interpretação abrangente, podia ser suficiente para a existência de uma boa sociedade. De fato, ele afirmava exatamente o oposto. Smith não alicerçava a salvação da economia em alguma motivação única. (SEN, 1999, p. 39)

Anteriormente à divisão do trabalho, quando um camponês cultivava a sua horta, arrancava-lhe os frutos, ordenhava a sua vaca, colhia os ovos das suas galinhas, fabricava as ferramentas em sua oficina, tudo isso para o seu próprio uso e para o uso dos seus, não estava sendo egoísta. Mas não seria irrazoável dizer que cuidava do próprio interesse. Com o progresso da especialização produtiva, que Smith associa corretamente à generalização das relações mercantis, cada produtor concentrou-se na

⁵ O resultado desses dois modos de se interpretar Adam Smith é essencialmente o mesmo. Eis um dos incontáveis exemplos: “O bem-estar humano sempre esteve presente na teoria de Smith. Para o pensador da economia política, o bem-estar econômico estaria relacionado ao livre jogo das forças de mercado que comandaria, por meio de uma mão invisível, as ações egoístas dos indivíduos, que, buscando seus interesses individuais, atingiriam, como por derivação, o bem-estar geral da sociedade”. (Oliveira e Gennari, 2009, p. 66) Permanece sempre a confusão original que condiciona o indefensável paradoxo smithiano: “O erro cometido pela maioria dos comentaristas, e que é preciso denunciar em primeiro lugar, é confundir a simpatia e a benevolência, de um lado, e o *self-love* e o egoísmo (*selfishness*), do outro – dupla confusão que leva a julgar incompatíveis a simpatia e o *self-love* e, portanto, a ver um *problema de Adam Smith* onde ele não existe. (DUPUY, 2003, p. 597)

produção de muito pouca coisa, muitas vezes a apenas uma mercadoria. A divisão do trabalho amplia enormemente as forças produtivas do próprio trabalho, o que faz com que este indivíduo produza um excedente muito superior àquilo de que ele próprio necessita daquela mercadoria. E, naturalmente, ele precisa, com o escoamento do excedente que produziu, obter todos os outros produtos dos quais também necessita. Se ele é um padeiro, não viverá somente de pão. Precisarão ir ao mercado buscar tudo o mais do que necessita: roupas, leite, calçados, ferramentas etc. Assim como o camponês que imaginamos no início, mas de um modo diferente, ele vai buscar ao seu interesse, que necessariamente não tem nada de egoísta, assim como todos os demais precisam fazê-lo. O reconhecimento disto permite que o contrato se estabeleça em bases razoáveis. E é disto que se tratava todo o capítulo. Smith projetara, sim, uma sociedade marcada por uma abundância que se pudesse estender a todas as camadas da sociedade, que pudesse chegar até aos mais simples, se todo esse arranjo se desenvolvesse em uma sociedade bem governada. E oferecia muito boas razões para suportar tal otimismo, que não era incondicional. Mas não o fez da forma como costumeiramente se divulga.

Antes da famosa passagem que citamos, Smith defende a tese de que a divisão do trabalho, em última instância, deriva, ainda que não imediatamente, de certa *propensão que o ser humano teria ao intercâmbio*. Essa propensão, por sua vez, originar-se-ia de nossa condição racional e comunicativa, ou seja de sermos dotados das *capacidades de raciocinar e falar*. O intercâmbio especificamente humano, portanto, é o *comércio das ideias*. Só o ser humano realiza *contratos*, que para Smith é o como normalmente nos vinculamos uns aos outros na vida social: ouvindo e oferecendo razões, conciliando interesses, estabelecendo acordos. O contrato, em seu sentido rigoroso, exige indivíduos livres, que se reconheçam como tais, e que busquem chegar a um termo que entendam como justo. Se não houver liberdade e justiça, a definição do contrato não se cumpriu, a rigor. Não se fez jus a ela. E isso pode acontecer? Smith não tinha dúvida e tratou seriamente disso. Abordamos detidamente esta questão em outro artigo, mas dele vale destacar alguns pontos relevantes para o propósito desta argumentação:

Quando se trata das relações de força entre trabalhadores e empregadores, Smith não deixa dúvidas sobre a vultosa assimetria desse conflito, o que faz com que a relação, sob fachada contratual, tenha na verdade o caráter de coerção ou constrangimento. (GUEDES e OLIVEIRA, 2022, p. 82)

Considerando a articulação entre o poder político e o poder econômico, Smith não tem dúvida de como os produtores e comerciantes por vezes conseguem impor os seus interesses contra os consumidores:

Não pode ser muito difícil determinar quem foram os articuladores (*contrivers*) de todo esse sistema mercantil: que não os consumidores, podemos acreditar, cujos interesses têm sido totalmente negligenciados, mas os produtores, cujos interesses têm sido tão cuidadosamente atendidos; e, entre esta última classe, nossos comerciantes e fabricantes têm sido, de longe, os *principais arquitetos*. (SMITH, 1981, p. 661)

Quando examina a relação entre os detentores de monopólio (seja natural, outorgado, ou conquistado por alguma vantagem comercial ou industrial, não importa) e os consumidores de bens necessários, Smith se vale da expressão mais contundente, embora bastante precisa, para designar como *extorsão* o que fazem os primeiros, ao imporem sobre os seus concidadãos preços absurdos sobre esses produtos.⁶

Voltando, pois, ao que está em questão no capítulo em que se expõe a reflexão sobre o autointeresse, mesmo sendo o olhar smithiano sempre muito atento à complexidade da realidade social e das interações entre indivíduos e entre as diferentes classes, ele entende a sociedade comercial como a sociedade civilizada, porquanto seja esta a sociedade que tem conseguido fazer avançar a lógica da comunicação e da troca, próprias da condição humana, mesmo sobre as questões materiais da vida. É uma sociedade que consegue mobilizar eficazmente uma multidão de indivíduos em uma grande rede de cooperação, que os integra de modo inaudito em uma grande força coletiva de trabalho.

Nas primeiras páginas de sua obra moral, Smith pondera que somos por natureza orientados ao cuidado de nós próprios. Fazemo-lo melhor do que os outros, e é razoável que seja assim. Em princípio, ninguém pode, senão eu mesmo, sentir a minha sede, conhecer a minha fome, assim como as minhas vocações, aspirações, interesses. O amor-próprio, do qual derivam nossas motivações autointeressadas, é um *sentido psíquico-espiritual* básico, um dos princípios constitutivos da natureza humana para Smith, fundamental para que possamos conservar-nos e desenvolver-nos. Mas não é o único. O que é “um fato óbvio demais para precisar ser comprovado”, é que o homem é também naturalmente sensível à existência dos demais, à sorte alheia, independentemente de qualquer utilidade que isso possa representar para ele. Por mais egoísta que alguém seja, reflete Smith, “existem evidentemente alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros e tornam sua felicidade necessária para ele mesmo, apesar de não obter nada disso, a não ser o prazer de assisti-la”. (SMITH, 1984, p. 9)

Este outro princípio básico, igualmente constitutivo da natureza humana, é a *simpatia*, essa atração essencial pela existência alheia, uma espécie de sentido de solidariedade universal, que é também essa capacidade de nos imaginarmos na situação do outro, enredados na circunstância alheia, de modo que vemos produzir-se em nós o que sentem, como se se tratasse de uma repercussão direta. Na verdade, trata-se de algo que sentimos como se fôssemos aquela pessoa, o que representamos em nós como sendo a paixão que provavelmente tal pessoa sofre:

Como não temos experiência imediata do que os outros sentem, somente podemos formar uma idéia da maneira como são afetados se imaginarmos o que nós mesmos sentiríamos numa situação semelhante. (...) nossos sentidos jamais nos informarão sobre o que ele sofre. Pois não podem, e jamais poderão, levar-

⁶ “The price of monopoly is upon every occasion the highest which can be got. (..) [It] is upon every occasion the highest which can be *squeezed out* of the buyers, or which, it is supposed, they will consent to give”. (SMITH, 1981, p. 78. Grifos meus)

nos para além de nossa própria pessoa, e apenas pela imaginação nos é possível conceber em parte quais são as suas sensações. Tampouco esta faculdade pode nos ajudar senão representando para nós as próprias sensações se nos encontrássemos em seu lugar. (SMITH, 1984, p. 9)

A simpatia não é imediatamente uma sensibilidade moral, mas é a condição elementar para que ela se desenvolva, e revela que a moralidade não se nos impõe extrinsecamente. Por analogia com os sentidos do corpo, assim como a audição não é imediatamente sensibilidade musical, também a simpatia há de ser cultivada e refinada ao longo da vida de um indivíduo que se forma para a vida com os outros. E isso vale para a figura do espectador imparcial, essa representação smithiana de nossa consciência moral, que completa a divisa da filosofia moral smithiana: a reflexividade da simpatia. Só consumamos a nossa condição de expectadores e juizes morais quando aprendemos a nos projetar como atores, na circunstância alheia, na vivência do outro. Mas o mesmo se dá quando nós é que estamos na posição de atores. Nunca a consumamos como condição de agentes morais se não nos soubermos projetar como espectadores. Mas nesse caso, temos de fazer o exercício de nos ver com os olhos da humanidade, de nos medir pela régua que um juiz imparcial utilizaria. Diferentemente da concepção humeana da simpatia, que a entende como uma comunicação direta de nossas paixões, e que confere à razão o desprestigiado papel de serva das paixões, em Smith a simpatia não pode dar-se plenamente sem uma imaginação poderosa e uma razão bem cultivada.

A sociedade é o espelho que nos oferece os parâmetros pelos quais julgamos, principalmente as nossas ações:

Se fosse possível que uma criatura humana vivesse em algum lugar solitário até alcançar a idade madura, sem qualquer comunicação com sua própria espécie, não poderia pensar em seu próprio caráter, a propriedade ou impropriedade de seus próprios sentimentos e conduta, a beleza e deformidade de seu próprio espírito, mais do que na beleza ou deformidade de seu próprio rosto. Todos esses são objetos que não pode facilmente ver, para os quais não olha, e com relação aos quais carece de espelho que sirva para apresentá-los a sua vista. Tragam-no para a sociedade e será imediatamente provido do espelho que carecia. É colocado ante o semblante e comportamento daqueles com quem vive (...) que pela primeira vez verá a propriedade ou impropriedade de suas paixões, a beleza ou deformidade de seu espírito. (...) Cuidará que a humanidade aprova algumas [de suas paixões], e se enoja com outras. Num caso se sentirá exaltado, abatido em outro; seus desejos e aversões, alegrias e tristezas frequentemente se converterão, agora, em causas de novos desejos e novas aversões, novas alegrias e novas tristezas e, por isso, agora lhe interessarão profundamente e, muitas vezes, ocuparão sua mais atenta consideração. (SMITH, 1984, p. 110)

Mas essas referências não preenchem a *tábula rasa* da nossa consciência. Esta é uma conquista progressiva do agente social humano, é fruto de longa e cuidadosa elaboração, por meio da qual se desenvolve a capacidade de dominar a si mesmo, de bem governar as próprias paixões, especialmente a força que o amor-próprio naturalmente exerce sobre nós:

O homem sábio e virtuoso dirige sua principal atenção ao primeiro padrão – a ideia de exata propriedade ou perfeição. Existe na mente de cada homem uma ideia desse tipo, gradualmente formada de suas observações do caráter e da conduta, tanto de si mesmo quanto de outras pessoas. É o trabalho lento, gradual e progressivo do grande demiurgo dentro do peito, grande juiz e árbitro da conduta. Essa ideia está mais ou menos perfeitamente delineada em cada ser humano, seu colorido é mais ou menos justo, seus contornos mais ou menos exatamente traçados, de acordo com a delicadeza e agudeza da sensibilidade com a qual aquelas observações foram feitas, e de acordo com o cuidado e a atenção empregados em sua confecção. (SMITH, 1984, p. 247)

O indivíduo humano pode, naturalmente, não se tornar uma pessoa moralmente cultivada, pode não se tornar virtuoso, e pode mesmo, por certo, tornar-se um egoísta mesquinho. Mas a sociedade, mesmo se se restringe à sua face comercial, não pode alicerçar-se nisto:

Todos os membros de uma sociedade humana precisam cada um do auxílio dos outros e estão, da mesma maneira, expostos a danos mútuos. A sociedade floresce e é feliz onde o auxílio necessário é fornecido reciprocamente pelo amor, gratidão, amizade e estima. (...) [Por outro lado] *a sociedade pode subsistir entre homens diferentes, assim como entre diferentes comerciantes, por uma compreensão de sua utilidade, sem qualquer amor ou afeição mútuos. (...) A sociedade, entretanto, não pode subsistir entre aqueles que estão sempre prontos para prejudicar e lesar uns aos outros.* (SMITH, p. 85-86)

Uma sociedade alicerçada na superior virtude da *beneficência* é uma sociedade mais nobre, pois nela as pessoas se propõem a promover espontânea e diretamente a felicidade dos outros; mas não se pode esperar que em todos os casos um sentimento tão desinteressado se manifeste. Para haver sociedade, o requisito fundamental é a virtude da justiça: “A caridade, portanto, é menos essencial para a existência da sociedade que a justiça. A sociedade pode subsistir sem a caridade, ainda que não no estado mais satisfatório; mas o predomínio da injustiça deve destruí-la inteiramente”. (SMITH, 1984, p. 86)

Quando Smith (1981, p. 455-456) utiliza a célebre metáfora da *mão invisível*, ao contrário do que se pensa, ele não se refere a toda a vida econômica, pois tem um escopo bem definido – o comércio exterior –, e ela não refere ou defende automatismos. Apenas defende que certos processos coletivos resultam de ações que não visavam a eles, deliberadamente. São consequências coletivas não intencionais da ação individual. Nesses casos, *apesar* do egoísmo de alguns – *e não por causa dele* – os resultados interessantemente são benéficos para os seus concidadãos. Isso se dá quando o indivíduo prefere a indústria interna à externa e também tenta aumentar o seu valor, o que promove a atividade econômica local, trazendo efeitos positivos para os demais. O irônico nessa história é que, ao preferir atuar “perto de seus olhos”, como na expressão smithiana, ele está prezando pela segurança de seu negócio. Por quê? Porque julga conhecer as pessoas e confiar em seu caráter, e porque quando se sentir lesado de alguma maneira, conhece as leis do país e sabe como buscar justiça e reparação. Ora, esse é o melhor paradoxo smithiano: mesmo o egoísta contumaz prefere a companhia da honestidade e da justiça

para melhor conduzir os seus negócios. É verdade que o faz por sua ambição mesquinha, mas com isto evidencia que os princípios em que deve alicerçar-se a vida social não são os seus.

Smith considerou alvissareiro o desenvolvimento da divisão técnica do trabalho, sob a sociedade comercial, não apenas por seus efeitos em termos de aprimoramento das forças produtivas do trabalho social, mas também por seu caráter socialmente integrador, pois cada simples objeto que preenchia as necessidades e os confortos de nossa vida cotidiana, como um casaco que agasalhasse um trabalhador no inverno, seria sempre o produto da atividade conjugada de inúmeras pessoas, com as quais dificilmente aquele trabalhador teria a chance de se encontrar e conhecer pessoalmente. É uma sociedade em que todos se põem a serviço de todos, em que os trabalhos dos indivíduos se veem fortemente interdependentes, integrados, como já o dissemos, em uma espécie de gigantesca rede de cooperados. Mas esse indisfarçável entusiasmo com as possibilidades integradoras ensejadas por esses novos processos não cegou Smith para as suas fortes contradições. Smith não deixou de ver o outro lado, o lado sombrio e perverso da mesma divisão do trabalho, como nos mostra essa passagem contundente do livro quinto da *Riqueza das Nações*, que ao mostrar o quanto a conquista de habilidades técnicas pode fazer definhadas nossas virtudes intelectuais, morais e políticas, evidencia o quão atento estava Smith à realização humana em um sentido muito mais amplo do que o da simples realização material.⁷ E permite ver também o quanto os processos econômicos, sociais e técnico-materiais, podem também limitar-nos e embrutecer-nos:

Com o progresso da divisão do trabalho, a ocupação da grande maioria dos que vivem do trabalho, ou seja, da maior parte do povo, acaba confinada a umas poucas operações muito simples, frequentemente a uma ou duas. *Mas a compreensão da maior parte dos seres humanos é necessariamente formada pelas suas ocupações normais.* O homem cuja vida inteira é despendida na execução de algumas operações simples, cujos efeitos talvez sejam, talvez, sempre os mesmos, ou quase isso, *não tem nenhuma oportunidade de exercer sua compreensão, ou em exercitar sua inventividade* para descobrir soluções para remover dificuldades que nunca ocorrem. Ele naturalmente perde o hábito de fazê-lo, *e geralmente se torna tão estúpido e ignorante quanto seja possível a uma criatura humana tornar-se.* O torpor de sua mente torna-o, não apenas incapaz de saborear ou ter participação em qualquer conversação racional, mas também de conceber algum sentimento nobre, generoso ou terno, *e conseqüentemente de formar algum julgamento justo mesmo acerca de muitas das obrigações normais da vida privada.* Ele é incapaz de formar juízo sobre os grandes e amplos interesses do seu país. (...) A uniformidade de sua vida estagnada (...) *corrompe até mesmo a atividade de seu corpo, tornando-o incapaz de exercer sua força com vigor e perseverança em qualquer outra ocupação que não aquela para a qual foi criado* (SMITH, 1981, p. 781-782. Grifos meus).

É verdade que a solução proposta por Smith sequer considera qualquer transformação radical de uma sociabilidade na qual ele também vê significativas virtudes civilizatórias, especialmente por

⁷ Para toda esta reflexão, vide o capítulo I do Livro I de *Riqueza das Nações* (SMITH, 1981).

julgar que nela encontram canais de fluxo importantes traços da natureza do agente social humano. De todo modo, parece-nos que a responsabilização do estado e de toda a sociedade com uma civilização que não pode realizar-se de modo tão imperfeito, que não admitir que sua progressão engendre efeitos colaterais visivelmente cruéis para tantos dos membros daquela sociedade, exigindo-se que a isto se oponha tenaz contraponto político, com a oferta de educação e cultura à juventude, já revela, uma vez mais, a riqueza do pensamento smithiano e o seu indefectível compromisso humanístico:

A destreza em sua própria atividade específica parece, dessa maneira, adquirir-se às expensas de suas virtudes intelectuais, morais e marciais. Entretanto, *em toda sociedade evoluída e civilizada, este é o estado em que inevitavelmente caem os trabalhadores pobres, isto é, a grande massa da população, a menos que o governo tome algumas providências para preveni-lo.* (SMITH, 1981, p. 782. Grifos meus).

Diante do que pudemos refletir neste espaço, “Das Adam Smith Problem”, tal como o batizou a filosofia alemã, referindo a aparente incoerência radical entre a *Teoria dos Sentimentos Morais e a Riqueza das Nações*, é seguramente um falso problema. A única solução admissível para a questão hoje é:

(...) salvar a coerência da obra, sacrificando a especialização dos campos: na esfera geral dos sentimentos morais, a simpatia seria rainha, na da economia, o egoísmo poderia ter liberdade de ação. Admitir isso é renunciar a compreender o que faz, não somente a coerência, mas a *unidade* da obra; é impedir-se de entender que o moralista e economista, em Smith, são uma só pessoa: a ciência social, que ele criou pela sistematização da economia política de sua época, procede da mesma conduta seguida na sua ciência da moral. (DUPUY, 2003, p. 597)

Fazer justiça ao legado smithiano é importante não apenas porquanto denote um exercício de honestidade intelectual e rigor científico, mas também porque a interpretação cuidadosa de seu pensamento tem incidência sobre o estado da arte da atual ciência econômica, permitindo o necessário reencontro entre economia e ética, que o *mainstream economics*, inspirado no Smith por ele fabricado, tantas vezes dificultou:

A interpretação errônea da postura complexa de Smith com respeito à motivação e aos mercados e o descaso por sua análise ética dos sentimentos e do comportamento refletem bem quanto a economia se distanciou da ética com o desenvolvimento da economia moderna. (...) O apoio que os crentes e defensores do comportamento autointeressado buscaram em Adam Smith é na verdade difícil de encontrar quando se faz uma leitura mais ampla e menos tendenciosa da obra smithiana. Na verdade, o professor de filosofia moral e economista pioneiro não teve uma vida de impressionante esquizofrenia. De fato, é precisamente o estreitamento, na economia moderna, da ampla visão smithiana dos seres humanos que pode ser apontado como uma das principais deficiências da teoria econômica contemporânea. Esse empobrecimento relaciona-se de perto com o distanciamento entre economia e ética. (SEN, 1999, p. 44)

A concepção marxiana do indivíduo no contexto da crítica de uma sociabilidade fetichista

Assim como se passou com Adam Smith nos anos 1970 e 1990, e quem sabe se veja revigorado agora que se celebra o tricentenário de seu nascimento, vivemos em relação a Marx um momento análogo em termos editoriais, e certamente as celebrações recentes em torno de sua vida e obra têm considerável relação com isto. O centenário de sua morte (1983), o sesquicentenário da primeira edição de *O Capital* (2017) e o bicentenário de seu nascimento (2018), sem contar os eventos que a elas se associam, remetendo a profundas mudanças nos planos econômico, político e social da vida contemporânea e que nos convocam à reflexão sobre os paradigmas do nosso tempo. A MEGA² (nova edição da Marx-Engels-Gesamtausgabe), que é uma das duas principais edições do conjunto da obra desses dois autores (a outra é a *Marx Engels Werke*, da Dietz Verlag), é um exemplo dessa movimentação editorial em torno da obra de Marx. Foi retomada e tem sido significativamente profundamente revista, reeditada e ampliada, segundo critérios refeitos em razão do que hoje se concebe o melhor tratamento que podem receber os manuscritos de Marx. Estes esforços, que envolvem largo e intenso intercâmbio de pesquisadores de diversos países, mostram como está aberto o campo para a pesquisa sobre o pensador alemão. No Brasil, além da vasta e crescente produção de artigos científicos sobre Marx, destaca-se, dentre outras, o papel da editora Boitempo, que tem realizado sério trabalho de cuidadosas tradução e revisão técnica das obras de Marx para o português.

Muitas dessas releituras não teriam dificuldade em concordar com algumas ponderações, feitas muitas décadas atrás, pelo fenomenólogo austríaco Ludwig Landgrebe, em seu cuidadoso e instigante exame das dialéticas hegeliana e marxista e de suas relações, além do modo como esta última acabou sendo primeiramente divulgada no registro engelsiano. Não se trata aqui de negar a relevância de Friedrich Engels e o papel decisivo que teve na formação do pensamento marxiano, notadamente no despertar de seu interesse central pela economia e pelos autores da economia política britânica. Mas se trata de considerar as implicações de o Marx interpretado por Engels constituir o primeiro, e talvez o mais influente, marxismo. Landgrebe pondera que Engels, com o *Anti-Düring*, torna-se o efetivo maestro filosófico das gerações marxistas seguintes. Ele concebe a sua tarefa como “salvação da dialética”, mas “precisamente com tal salvação, ela recebe um caráter muito distinto; e o sentido do materialismo se converte outra vez no materialismo literal de uma tradição que Marx cria já haver superado”. (LANDGREBE, 1975, p. 145)

A lei de movimento da dialética na perspectiva de um materialismo dessa espécie não seria senão a lei de movimento de uma matéria em si subsistente. Mas isso, contesta Landgrebe, “não existe para Marx de modo nenhum”. (1975, p. 146) Engels, no *Anti-Düring*, terá tomado a natureza como “prova” da dialética. Sua tarefa, como a que se propôs Hegel, é a exata exposição da totalidade do mundo, mas, distantemente de Hegel, abandona a distinção entre conhecimento e verdade filosóficos e

científico-positivos, pretendendo consumir o seu projeto em um conhecimento positivo do mundo, como o levado a cabo por meio das ciências naturais. (LANDGREBE, 1975, p. 146) Mesmo em Marx, quando a ideia não é mais o princípio de todo ser, o objetivo não se compreende senão como exteriorização da atividade humana em sua relação com a natureza, e não como matéria (ou materialidade) em si subsistente. Engels não distingue entre o dado positivo e objetivo que se apresenta como verdadeiro e a pergunta pela substância, pela essência, “que precisamente não é uma objetividade compacta”. “para ele o verdadeiro no sentido da ciência positiva – entendido como o objetivo, o dado de um modo sensível e imediato – é o verdadeiro por antonomásia”. O intérprete vienense acrescenta “É possível comprovar as leis dialéticas como leis do efetivo desenvolvimento da natureza; tal é o lema de sua *Dialética da Natureza*”. (p. 147)

Landgrebe, por sua vez, também desenvolve sua própria crítica a Marx, e ela merece ser considerada e examinada detidamente, embora este não seja o nosso propósito aqui. Interessam-nos alguns pontos. Ele não admite conceber as dificuldades e o fracasso político do marxismo em seu projeto de libertação radical do ser humano apenas a uma perversão das ideias de Marx ou a um descarrilamento na história do marxismo. A possibilidade, segundo Landgrebe, estava dada na “exaltação ao grau do ‘absoluto’ do gênero humano que se produz a si mesmo. “O ser humano se reconhece como o supremo ser para si mesmo, como o senho absoluto de si mesmo”. (p. 149). Em alguns escritos nossos, já abordamos o tema e há uma aproximação entre a nossa perspectiva e aquela que nos apresenta o filósofo austríaco. A crítica a Marx (também como base do que o marxismo desenvolveu) feita por Landgrebe tem muitas ponderações pertinentes, mas nela permanecem alguns pontos que ensejam a nossa divergência. Ele concentra-se muito na questão da produção e autoprodução do *gênero* humano, e pouco trata da dimensão *expressivista* do trabalho. Todas as afirmações sobre a absoluta prevalência do gênero sobre o indivíduo esbarram na projeção de uma afirmação da livre individualidade na ordem comunista (já referida no início deste artigo, e que exploraremos ainda um pouco mais no decurso desta seção), ainda que Marx não tenha explicitado completamente o seu sentido. A ênfase que vemos na obra marxiana madura é na *livre relação ao outro*, e isso exigiria *alteridade efetiva*, além da *livre (criativa, inventiva) relação ao objeto de trabalho*. Embora isto seja a marca constitutiva das relações sob a sociabilidade fetichista do modo de produção mercantil-capitalista, o horizonte de realização da vida social é a não objetificação (ou instrumentalização) do outro e a não subjetivização do objeto, o que remeterá à afirmação do sujeito e de sua expressividade na atuação sobre o objeto, reduzindo progressivamente o imperativo da relação de necessidade.

Não é incomum que se associe a visão marxiana sobre a economia e a sociedade a uma espécie de negação do indivíduo. Entendem os que assumem tal interpretação que o pensamento marxiano confere um protagonismo tão grande, quicá absoluto, às estruturas econômicas, às assim-chamadas relações materiais, que o indivíduo desaparece neste processo, ou dele se torna mero apêndice, se não simples engrenagem daquelas relações. Muitos intérpretes, quer se assumam como discípulos ou como

detratores de Marx, trabalham com a tese, talvez de inspiração engelsiana, se a hipótese de Landgrebe estiver correta, de que em Marx o protagonismo absoluto é do *meio*, não das pessoas; da *história* como algo que tem uma objetividade em si imponente, e não dos *agentes* que nela atuam.⁸ Absolutiza-se a importância das estruturas sociais e econômicas, e relativiza-se completamente o papel dos indivíduos. Essas interpretações tendem a assumir a ideia de que, em Marx, as relações de produção e as forças produtivas determinam de maneira unilateral a dinâmica da história e que os indivíduos são meros entes passivos dessas forças. Esquece-se aqui do genitivo objetivo: embora condicionem a ação dos indivíduos, essas relações e essas forças são *dos* indivíduos. Não se pode perder a circularidade dialética do argumento marxiano, sob o risco de se perder a sua própria dialeticidade.

Albinati considera que, em Marx, "em nenhum momento a individualidade se vê lançada ao mundo de forma arbitrária, em nenhum momento a decisão e a ação humanas são pensadas como oriundas de uma determinação transcendente, mas pode-se compreendê-las em função de um dado modo de ser social, que coloca possibilidades objetivas". (2020, p. 156) O foco de sua reflexão é a relação dialética entre o caráter social das individualidades e o caráter ativo dos indivíduos na construção da realidade social. Mas a ênfase parece recair sobre a primeira, o que não deixa de ser compreensível se se tem em vista a construção histórica da posição e representação sociais do indivíduo burguês moderno e a sociabilidade fetichista em que ele atua, afirmando-se e, principalmente, negando-se ao mesmo tempo, nos mesmos atos.

Albinati cita a passagem a seguir para ressaltar a anterioridade da forma social em relação à construção das individualidades. Seria difícil discordar desta relação, e de que a ênfase seja mesmo essa nesta passagem do texto marxiano, mas desejamos ver algo além disto, pois a própria vida social é configurada processualmente pela interação recíproca dos agentes humanos. Uma sociedade e sua sociabilidade não brotam do nada e então se impõem aos indivíduos; elas são o resultado de sua própria relação praxiológica ao longo da história. Outra coisa que esta passagem pode sugerir – e nela em alguma medida pode manifestar-se – é a crença em uma organicidade total da vida social, que não encontra eco em alguns dos textos mais maduros de Marx:

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Os homens podem escolher livremente esta ou aquela forma social? Nada disso. A determinado estágio de

⁸ Em "Meditações do Quixote" (1967), Ortega y Gasset chama a atenção para uma tendência do século XIX, o que chamou de *vitalismo*, de considerar o meio como o verdadeiro protagonista. Isto se verificaria não somente na filosofia e nas ciências sociais, mas até mesmo nas artes, como na ópera. Para Ortega y Gasset, essa tendência representava uma reação contra a ênfase excessiva que havia sido dada ao indivíduo na filosofia e na cultura do século XVIII, especialmente no Iluminismo. O vitalismo afirmava que a vida humana não pode ser entendida isoladamente, mas apenas no contexto do meio em que se desenvolve. Embora lhe reconheça a importância, Ortega y Gasset não se insere nesta perspectiva, sendo-lhe bastante crítico. A famosa frase "Eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo, não me salvo a mim", que Ortega y Gasset utiliza no prólogo da primeira edição da obra, expressa precisamente a ideia de que o indivíduo não pode ser compreendido de forma isolada do seu meio. No entanto, para Ortega y Gasset, essa sentença não significa que a circunstância ou o meio seja o verdadeiro protagonista da vida humana, mas sim que a vida humana é uma interação constante entre o indivíduo e seu meio. Desde o nosso livro *A economia como sistema da representação em Karl Marx*, publicado em 2014 pela Editora Unisinos, temos tentado mostrar que essa perspectiva tem mais proximidade com o sentido da obra do Marx maduro do que comumente se pensa.

desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens corresponde determinada forma de comércio e de consumo. A determinadas fases do desenvolvimento da produção, do comércio e do consumo, correspondem determinadas formas de constituição social, determinada organização da família, das ordens ou das classes; numa palavra, uma determinada sociedade civil. (Marx *apud* Albinati, 2020, p. 157)⁹

Defende Albinati que a forma da existência social promove individualidades, “que, em suas determinações mais essenciais, são herdeiras das relações sociais”. (2020, p. 157) Indago se o processo apresentado assim, como uma substituição em Marx da determinação abstrata do ser (indivíduo) humano pela determinação social das individualidades, não constitui a substituição de um equívoco por outro, antipódico.¹⁰

Vejamos a questão mais de perto, considerando um texto inacabado, mas de grande importância para a questão do método marxiano, e para o tema que ora nos ocupa. No manuscrito de Marx aparecia apenas *Introdução* como título, e parece que ele acrescentaria esta redação à sua obra *Para a Crítica da Economia Política*, publicada em 1859, Esse texto é de 57, a redação permaneceu inconclusa e, por alguma razão, esta inserção não aconteceu. Apesar de não ter sido publicado em vida pelo autor, de ter sido dado a conhecer muito postumamente, é um texto notável. E talvez seja um dos poucos textos em que Marx tenta refletir sobre o objeto da Economia Política – e que será também o objeto da Crítica dessa Economia Política –, e que é a realidade econômica. Esta constitui aquilo que podemos entender como o conjunto da produção da vida material, que sempre tem para Marx alguma *forma social*, sempre se configura *socialmente* de algum modo, sendo, pois, sempre um *modo de produção da vida material*.

Nesse texto, Marx expõe os fundamentos da sua compreensão do que é a economia como

⁹ A citação do trecho de numa carta de Marx a Anenkov, de 1846, adicionada à edição da Expressão Popular de *A miséria da filosofia*. É importante considerar o contexto em que Marx escreveu essa carta e que ecoa as motivações de "A Miséria da Filosofia". Esta, a propósito, é uma obra escrita em resposta às ideias de Proudhon, um socialista francês que defendia a ideia de que a sociedade pode ser moldada por vontade e razão humanas, sem a necessidade de uma transformação radical das relações sociais. Nesse sentido, Marx estava se opondo a essa ideia e afirmando que a forma como a sociedade se organiza está *condicionada* (o que nunca assumimos como equivalente a “determinada absolutamente”) pelo desenvolvimento das forças produtivas e pelas relações sociais que surgem a partir desse desenvolvimento.

¹⁰ A morte do sujeito foi anunciada contemporaneamente pelo pós-estruturalismo, que emergiu na França nas décadas de 1960 e 1970, liderado por filósofos como Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze. Em termos filosóficos, significa a rejeição da ideia de que o indivíduo humano é um sujeito autônomo, racional e coerente, capaz de controlar suas próprias ações e ter uma compreensão clara de si mesmo e do mundo que o rodeia. Em vez disso, o pós-estruturalismo argumenta que a identidade e a subjetividade são construções sociais, históricas e linguísticas que estão em constante fluxo e mudança. Segundo essa corrente, a ideia de que existe um "eu" coerente e estável é uma ilusão criada pela linguagem e pelos discursos que moldam a forma como as pessoas pensam e se comportam. Assim, a morte do sujeito significa que não há uma identidade fixa e unificada por trás da multiplicidade de papéis sociais e identidades que os indivíduos assumem ao longo de suas vidas. É possível dizer que Marx antecipou algumas das ideias do pós-estruturalismo sobre o sujeito e o indivíduo, especialmente no que diz respeito à natureza social e histórica da identidade e da subjetividade. Afinal, para Marx, a identidade individual não é algo dado, mas sim uma construção social e histórica, informada pelas condições materiais e pelas relações de poder em uma determinada sociedade. Ele argumentou que as pessoas, especialmente na sociedade burguesa, não são simplesmente sujeitos totalmente autônomos que fazem escolhas “racionais” com base em seus interesses pessoais, mas são moldadas pelas estruturas econômicas e sociais em que vivem, perspectiva ainda hoje tão acalentada pela teoria econômica convencional.

realidade, e de como essa realidade deve ser pensada. Nisso ele se distingue, se opõe e se contrapõe à perspectiva da economia política, notadamente à sua versão consagrada em meados do século XIX, cujo paradigma é a obra de John Stuart Mill. Marx insiste no caráter social da produção, mostrando que critica as “robinsonadas” da economia política, e evita nelas incorrer.

O que significam essas robinsonadas? Essa expressão não foi cunhada por Marx. Ela surge primeiramente na língua inglesa, como designação de um gênero literário, que acaba sendo derivado do nome do romance de Daniel Defoe, de 1719, que comercialmente se tornou conhecido como As aventuras de Robinson Crusoe. O romance foi um grande sucesso de público, e gerou tantas imitações ou inspirou tantas outras obras, literárias ou não, que passou a ser usado para definir um gênero, como já observamos. De maneira mais superficial, esse gênero identifica histórias de ilhas deserta, de naufragos, ou ainda de isolamento – de algum evento que leve a um isolamento daquele tipo, em relação à vida social, à circunstância de origem daquele indivíduo, ou daquela pessoa que passa a não ter alternativa a não ser existir sozinho, portanto, encerrado em sua condição de indivíduo. Naturalmente, não se trata somente disso. Não se tratava de um mero romance desprezível, de aventura, com as características já descritas, especialmente desde a perspectiva crítica de Marx, quando se usa o termo para referir outras robinsonadas, que são aquelas que aparecem na filosofia, e aquelas que aparecem também nas obras dos autores econômicos burgueses. O romance de Defoe, as obras literárias ali inspiradas e as obras filosóficas e econômicas, que também lhe são tributárias, tentam partir do “homem natural”, a que tais condições inusitadas (como o naufrágio e o isolamento) permitem retornar.¹¹

Partem do que podemos entender como uma espécie de mito de um ponto de partida associal da vida social. Constitui uma tentativa de regredir a essa figura do indivíduo em sua condição mais pura, despida de qualquer elemento além de sua própria natureza original. É nesse sentido que a crítica de Marx aparece. Ele refere essa ideia de um retorno a uma condição natural, livre dos requintes, dos excessos, mas também especificamente dos constrangimentos da vida social, o que é bem representado pelo modo de ser aristocrático. Marx mostra que isso que a literatura e a filosofia – como por exemplo a de Locke, que terá inspirado Defoe, e de Rousseau, que terá sido inspirado por Defoe, e depois as obras econômicas – entendem como um retorno, na verdade é uma antecipação, é uma prefiguração de uma realidade que ainda não se formou, ao menos completamente. E esta antecipação revela desta realidade alguns traços fundamentais, alguns pontos que lhe sejam mais basilares, que alicerçam esse

¹¹ Na filosofia e na economia política, as robinsonadas se referem a uma abstração que procura representar uma situação em que o indivíduo é isolado de todas as relações sociais e econômicas, como se fosse um indivíduo autônomo e autossuficiente. Essa abstração é ainda hoje usada por boa parte da teoria econômica contemporânea, de filiação neoclássica, para fundamentar suas teorias de mercado, supondo que os indivíduos agem de forma racional (dentro de uma concepção bastante restritiva de racionalidade), buscando sempre maximizar sua utilidade individual, sem levar em conta as relações sociais e as estruturas econômicas em que estão inseridos. Esse *desprendimento* em relação aos laços sociais tradicionais é real e importante historicamente. Esta individuação é uma primeira *posição* do indivíduo. Mas a sociabilidade burguesa, na qual ela se apresenta, ao mesmo tempo a nega profundamente, em diversos sentidos. É preciso dar o passo além, superando esta forma antitética da individualidade abstrata por uma livre individualidade efetiva, na qual as dicotomias ou disjunções indivíduo-sociedade se superem.

modo de ser e de pensar. Mas o fazem acriticamente, entendendo isso como um retorno, ou uma manifestação mais natural ou mais próxima do que seja (ou se entenda como sendo) a natureza deste agente humano. No fim das contas, trata-se de uma antecipação da sociedade burguesa, do modo como ela finalmente se configurará, e do modo como ela se conceberá, porque tudo isso respeita tanto à prática, à vivência, no sentido das relações concretas, quanto ao modo de pensar, a mentalidade que também ajuda a conformar essa realidade. Evidentemente essa mentalidade decorre dessas relações, pois é por elas condicionada, mas também acaba alimentando esse modo de ser, esse modo de assimilar e perceber aquela vivência, aquelas relações na dimensão propriamente praxiológica.

Quando Marx considera o seu objeto – o tema da produção da vida material, ou de como resolvemos o problema da nossa existência material –, que em primeira aproximação é o mesmo da economia política, o que temos diante de nós? Indivíduos, porque quando fechamos o foco, é o que vemos: alguém fazendo uma atividade, outra pessoa exercendo um ofício diverso, e assim por diante. Enfim, são sempre indivíduos. Mas Marx deixa muito claro, desde o início, que são “Indivíduos produzindo em sociedade”. Portanto, assume que o ponto de partida de sua abordagem será a “produção dos indivíduos socialmente determinada”. (MEW 42, p; 19)

Não é possível considerá-los senão dentro de um arranjo social, de uma maneira de a sociedade se fazer existente, que é próprio daquele tempo e daquele lugar:

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. (MEW 42, p. 207)¹²

Quanto mais se regrida na história, mais desaparece esse indivíduo:

Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros Smith e Ricardo ainda se apoiam 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 – aparece como um ideal cuja existência estaria no passado. Não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da história,

¹² “Da mesma maneira que o *contrat social* de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas”. (MEW 42, p. 208) Marx é contundente e irônico. Precisamos insistir: essas ilusões são desprovidas de fantasia, de imaginação, pois elas reduzem a muito pouco o que exprime a natureza ou a condição humana. E essas ilusões ainda se dirigem ao tempo errado, pois não refletem um passado mal-entendido e abandonado, que reflete as nossas motivações primeiras; ao contrário, vale repetir, orientam-se para o futuro, um futuro em formação, em porvir, de uma mentalidade e de um tempo histórico que ainda nem existem completamente, ou que ainda não amadureceram. Não se trata de um retorno, mas de uma antecipação acrítica e distorcida. A crítica de Marx a essas robinsonadas, a essa ideia de que o indivíduo é o ponto de partida da sociedade, e não um produto da formação dessa sociedade, não significa uma negação do indivíduo e de sua afirmação como tais. Ora, é preciso compreender que ele só é indivíduo nessa sociedade, que ele se faz ponto de partida das relações que se processam nesta vida social. Para existir como tal, ele depende da configuração desta sociabilidade como algo muito próprio, muito específico. Marx reconhece, pois, como veremos, a importância da individualidade, mas antes entende que cultivar e afirmar uma individualidade é algo condicionado pela sociedade em que o agente está inserido como tal, representando-se como indivíduo.

visto que o indivíduo natural, conforme a representação que eles têm da natureza humana, não se origina na história, mas é posto pela natureza. (MEW 42, p. 207-8)

O indivíduo é, portanto, com efeito, um produto do processo histórico, e não um ponto de partida da história e da sociedade. Mas, curiosamente, nesta sociedade ele se representa como ponto de partida das relações sociais e atua efetivamente como sendo esse ponto de partida.

Contudo, a crítica às robinsonadas burguesas não significa a desconsideração, por Marx, da singularidade de cada pessoa, ou que ele não conceba a importância da afirmação do indivíduo, embora o faça de um modo significativamente diferente. Para Marx, como veremos, essa afirmação do indivíduo e da individualidade na sociabilidade mercantil-capitalista e na sociedade burguesa é, no limite, uma afirmação às avessas, pois constitui, no mesmo processo, uma negação do indivíduo em sentido mais profundo. Aquela individualidade é construída e moldada pela sociedade burguesa, e só pode ser compreendida – inclusive em suas contradições – dentro desse contexto social.¹³

Nos *Grundrisse*, justamente, Marx expõe que a suposta independência pessoal dos indivíduos na sociedade burguesa, quando devidamente dissecada, revela-se uma interdependência impessoal e cega. Segundo ele, a necessidade constante de trocas comerciais e a mediação geral das relações sociais pela lógica do valor são a expressão exata dessa dependência mútua generalizada.¹⁴ Dessa forma, Marx faz uma releitura crítica da metáfora smithiana da "mão invisível", amplamente distorcida e exagerada pela teoria econômica como representação das virtudes do mercado e da sociedade burguesa, e ironiza a equação, na verdade de origem mandevilleana, que deduz o interesse comum a partir dos interesses privados:

Os economistas expressam este fato assim: cada um persegue o seu interesse privado (Privatinteresse) e apenas o seu interesse privado, e deste modo, sem o saber, serve ao interesse privado de todos, ao interesse universal (den allgemeinen Interessen). O essencial não está no fato de que, perseguindo cada um o seu interesse privado, alcança-se a totalidade dos interesses privados, vem a ser, [com toda a ironia] o interesse universal. Daquela frase abstrata, poder-se-ia melhor deduzir que cada um obstrui reciprocamente a realização (Geltendmachung) do interesse do outro, de modo tal, que em lugar de uma afirmação

¹³ O indivíduo se apresenta como ponto de partida e como fim de todas as relações mercantis. Parece que se põe em sua nudez, sem as amarras dos laços tradicionais que sufocavam a sua "natureza". No entanto, já o dissemos, esse indivíduo somente se representa objetivamente como tal na sociedade burguesa; é somente nela que ele se faz indivíduo, que está autorizado e, mais do que isto, estimulado a atuar como indivíduo; mas esta é a forma (complexa, engenhosa, contraditória) como esta sociedade se organiza, como esta sociabilidade se configura. Ele aparece despreendido dos laços anteriores. E eram laços que se apresentavam, na sociedade tradicional, como explicitamente coercitivos, constrangedores da liberdade e da individualidade do agente. Ao contrário, a sociedade burguesa, em sua aparência, é exuberantemente libertadora, emancipadora do agente. Vivem-se, de fato, uma liberdade e uma igualdade (de direitos – uma igualdade na condição de indivíduos livres) formais. A todos é permitido apresentar, diante dos outros, os seus interesses, as suas demandas. Todos se veem na mesma condição. Marx não nega que isso traga os seus avanços em relação à sociedade tradicional. Mas, ao mesmo tempo, afirma-se com profundas contradições.

¹⁴ Marx argumenta que a individualização do ser humano é um processo histórico e social, e não uma característica natural ou pré-existente do ser humano. Ele afirma que a sociedade capitalista, em particular, cria muito mais do que uma afirmação, uma ilusão de individualidade ao separar os indivíduos uns dos outros (aparentemente eliminando a sua condicionalidade social) e da natureza, e ao fazer com que se vejam como autônomos e independentes, quando na verdade estão profundamente ligados às estruturas sociais e econômicas que os cercam.

universal, deste bellum omnium contra omnes resulta mais uma negação universal. O ponto verdadeiro está sobretudo em que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado e pode alcançar-se somente no âmbito das condições que a sociedade estabelece e com os meios que ela oferece. (MEW 42, p. 90)

Em *O Capital*, Marx examina como a autorrepresentação fetichista da economia mercantil-capitalista, do modo como ela se manifesta em sua superfície mercantil, esconde a realidade de que o processo de reprodução do capital é, inerentemente, um processo de reprodução de relações sociais profundamente desiguais. O contrato é aqui a fachada harmoniosa, libertadora e promotora de felicidades (utilidades):

A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência toda esperta, tão somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse universal. (MEW 23, p. 189-90)¹⁵

Mas, precisamos insistir: nem isto aniquila completamente a possibilidade de uma autêntica, ainda que limitada afirmação de individualidades, em um sentido que, ora adere aos limites da lógica do capital, ora os extrapola.

Em nosso artigo *Notas sobre o processo de trabalho e sua dupla subsunção no capital* (GUEDES, 2019), pontuamos que, de fato:

No processo de produção da vida social humana, a subsunção formal e real do trabalho no capital realiza essa *conversão do sujeito em objeto e vice-versa*, que corresponde à própria alienação do trabalho. Ela é um complexo de relações de dominação invertidas: da coisa sobre o homem, do trabalho morto sobre o vivo, do produto sobre o produtor, dos meios de trabalho sobre a força de trabalho, do capital sobre o trabalhador. (p. 625)

¹⁵ No capítulo XIII de *O Capital* (MEW 23), Marx oferece uma reflexão muito contundente sobre o emprego de mulheres e crianças no processo de trabalho, especialmente com o avanço da maquinofatura. É uma situação em que a ideia de contrato feito entre indivíduos livres e iguais é jogada por terra. Dela acaba não sobrando nem a aparência.

Mas também lembramos que “Marx considera imprescindível *atravessar* essa forma antitética de nossa existência”. (p. 625) E pudemos identificar, nos textos de Marx sobre a subsunção progressiva do trabalho no capital, certas fraquezas e também contradições que constituem aberturas para a superação real do capital, ensejando esta projeção histórica de um tempo qualitativamente novo para a vida social humana, nos termos de Marx. Eis uma dessas contradições, que justamente faz aparecer a individualidade do trabalhador de uma maneira inusitada, porquanto relacionada à sua condição de *vitima*, assim autorreconhecida, do processo:

A primeira observação é que, nesta relação de subordinação e inclusão, aparentemente *resta certa superioridade* do trabalhador sobre o capitalista, irredutível à reificação plena, mesmo no contexto da maquinofatura, em que se determina a radicalização do processo de subsunção do trabalho. De que se trata? Marx pondera que o capitalista só existe no interior da relação-capital: “criou raízes nesse processo de alienação e nele encontra a sua satisfação absoluta”. Mas – ao ver de Marx – o trabalhador, *não!* Ele percebe, em última instância, que a sua condição não se limita essencialmente a essa forma. Como *vitima*, “acha-se de imediato em situação de rebeldia e o *sente* como um processo de sujeição”. O processo de trabalho antecede historicamente e precede ontologicamente o processo de valorização, de modo que a ele, evidentemente, não se limita, e o trabalhador tem alguma consciência disto. Também do lado do capitalista, outra limitação se vê exposta. Vimos como o processo de trabalho se tornou apenas um *meio* do processo de *valorização*, como finalidade objetiva do capital. Mas essas finalidades precisam encarnar-se, subjetivamente, como “o afã e a finalidade racionalizados do entesourador”, e esta condição não deixa de manifestar notável debilidade: “Conteúdo absolutamente mesquinho e abstrato, que, sob certo ponto de vista, faz o capitalista aparecer como que submetido a uma servidão para com a relação do capital que é igual, embora também de outra maneira, à do seu polo oposto, à do trabalhador”. (GUEDES, 2019, p. 626)

O comentário que fazemos em seguida ajuda a elucidar a questão. O trabalho e o seu processo têm sempre uma forma social, mas são uma realidade que não se circunscreve a nenhuma forma social. A percepção da relação do indivíduo com o seu trabalho tem algo que não está encerrado à lógica do capital e ao que ela implica:

Vê-se o caráter impessoal e reificante da relação, mesmo para o capitalista, porque o capitalista é inexoravelmente preso à lógica do capital, já que o capital depende do trabalhador para ter vida, para existir como valor que gera valor. Já o trabalhador e seu processo são realidades que não se circunscrevem ao tempo do capital, à sua história própria ou contemporânea. (GUEDES, 2019, p. 626)

Quanto ao capitalista, podemos também referir o seu papel na concorrência. Embora ao tentar vencê-la, fugir à média, à mediocridade que ela lhe impõe, sua ação acabe contribuindo para a geração de mais-valor relativo, o modo próprio de autorreprodução ampliada do capital, enquanto ele o faz, buscando o seu mais-valor extra (*Extramehrwert*), o movimento é de desgarramento e de diferenciação. E o progresso técnico não é algo que se processa simetricamente, em bloco. Na verdade, muitas vezes

os outros não conseguirão acompanhar quem se lança à frente, sendo a tendência histórica do capital, como sagazmente vislumbrou Marx, é à centralização e à concentração:

O capitalista que aplica o modo de produção aperfeiçoado se apropria, portanto, de maior parte da jornada de trabalho para o mais-trabalho do que os demais capitalistas no mesmo ramo. Ele faz individualmente o que o capital, na produção do mais-valor relativo, faz em conjunto. (MEW 23, p. 337)

Marcello Musto constata que o velho Marx desenvolveu atenção ainda maior à questão do indivíduo. Para Marx, o Estado Moderno, com o seu poder de subjugação da sociedade, impede a plena emancipação do indivíduo. Musto observa que Marx entendia esse Estado como um Estado que pressupõe as classes. Deste modo, desenvolve-se uma "individualidade ainda unilateral", "uma individualidade de classe", "assentada em determinações e pressupostos econômicos". Marx criticava as teorias evolucionistas do progresso, muito em voga na época (século XIX), que atribuíam o progresso a fatores externos à ação humana, como os fatores raciais ou étnicos, o que, se assumido como verdade, levava a uma "passividade fatalista". Essas teorias defendiam a superioridade da civilização burguesa e exerciam esse papel ideológico de enfraquecer a ação dos indivíduos. (*O velho Marx*, p. 32; 39-40)

Mas com esta reflexão ele mostra também a necessidade de não se submeter à força do Estado e à força dessas ideologias desmotivadoras, promotoras daquela passividade fatalista. E isso é uma forma de reafirmar o indivíduo, suas escolhas e a importância da ação política, ainda que em condições muito redutoras ou constrangedoras desse espaço da agência humana. Aliás, é justamente por isso que a ruptura dessas condições e dessa passividade fatalista, para usarmos os fortes termos de Marx, tornam-se mais imperativas.

Essa livre individualidade buscada não significaria, naturalmente, o isolamento do indivíduo e de seus interesses, mas sim uma individualidade plena, capaz de compreender a sua natureza social irreduzível. Para Marx, a livre individualidade não é uma individualidade isolada, mas sim uma individualidade plenamente desenvolvida em sua dimensão social. Na sociedade comunista, o indivíduo não estaria submetido às forças impessoais do mercado ou da propriedade privada, mas sim seria capaz de participar ativamente na determinação das condições sociais em que vive. Assim, a livre individualidade seria a expressão da capacidade humana de se autodeterminar em uma sociedade livre e igualitária, onde cada um poderia desenvolver suas capacidades e interesses sem prejuízo dos outros e em harmonia com o conjunto da sociedade.

Essa *livre individualidade* que projeta Marx é, pois, como observa Gruffyd-Jones (2020, p. 360-361), multifacetada e desenvolvida, e não essa individualidade restrita, encerrada nos mecanismos do mercado e do capital. Marx acredita que, na sociedade comunista, as pessoas serão capazes de desenvolver as suas potencialidades e habilidades, sem as restrições da lógica do capital. Isso significa que as pessoas serão capazes de experimentar e explorar diferentes aspectos de si mesmas e suas

identidades como uma finalidade em si mesma.

A convocação ao entendimento do caráter antitético do sistema e à subsequente ação revolucionária são afirmações do indivíduo em Marx, ou evidências de que ele nunca se reduziu totalmente a mera engrenagem passiva do sistema. A crítica marxiana dessas contradições entre a afirmação da liberdade individual e a sua negação radical, no mesmo processo, não é uma negação essencial da liberdade, mas *uma crítica da sua não afirmação efetiva*. É um engajamento no engendramento de suas condições de possibilidade históricas.

Mas ele também considerava possibilidades intermediárias, aquém da ação revolucionária, esta que atuaria na raiz dos problemas. Marx, por exemplo, diferentemente de alguns correligionários, não era contra conquistas como reformas que reduzissem a jornada de trabalho ou promovessem alguma ampliação de direitos ou proteção dos trabalhadores assalariados. (MEW 19, p. 20) Na *Crítica ao Programa de Gotha*, Marx, ademais, discute a transição do capitalismo para o socialismo e a possibilidade de se alcançar um estágio intermediário. Ele argumenta que, nesse estágio, ainda haveria a presença de algumas relações capitalistas, mas também haveria elementos socialistas, como a propriedade coletiva dos meios de produção e a distribuição equitativa dos bens produzidos. Marx defende que, nessa transição, seria necessário garantir conquistas imediatas para os trabalhadores, como a redução da jornada de trabalho e o aumento dos salários, além de investimentos em educação e saúde públicas. (MEW 19, p. 20)

Nos livros *Identidade e Violência* (2015) e *A ideia de justiça* (2011), Amartya Sen elogia a posição de Marx em relação aos seus correligionários, justamente em torno da questão da individualidade dos trabalhadores. Sen escreveu que divisão das pessoas apenas em duas classes podia ser bastante enganosa para a análise social e econômica. E lembrou que o próprio Karl Marx submeteu essa identificação única a uma crítica rigorosa no texto que acabáramos de referir, redigido em 1875. A crítica de Marx ao plano de ação proposto pelo Partido dos Trabalhadores Alemães era contra enxergar os trabalhadores *somente* como trabalhadores, ignorando suas diversidades como seres humanos. (SEN, 2015, p. 42)

Ainda considerando a pertinência das observações de Marx naquele texto, Sen lembra que para Marx, a eliminação da exploração do trabalho se substituiria por dois outros critérios: primeiramente, a distribuição do produto conforme a produtividade – o trabalhador recebe o produto proporcional ao próprio esforço – “de cada um e a cada um conforme a sua produtividade”, e posteriormente, a distribuição do produto atenderia ao *critério da carência*, ensejando outra forma de justiça distributiva – “de cada um segundo a sua produtividade, a cada um segundo a sua carência”. Esta seria a forma superior de justiça, e é preciso notar que ela enfatiza a *pluralidade valorativa*. (SEN, 2011, p. 12)

Sen destaca a importância de reconhecermos as identidades múltiplas das pessoas, e não as

reduzir apenas à sua classe social ou a uma única categoria identitária, argumentando que a ênfase numa identidade tão restritiva pode inclusive levar a conflitos violentos. Já em *A Ideia de Justiça*, ele defende a importância de se pensar em termos de justiça não apenas para as classes sociais, mas também para as pessoas como indivíduos. Dessa forma, Amartya Sen reforça a crítica que Marx fez ao marxismo vulgar, que muitas vezes tende a reduzir o indivíduo à sua classe social. A crítica de Marx ao reducionismo trabalhista pode ser lida como uma defesa da diversidade e da complexidade humana.¹⁶ Veja-se o texto de Sen, acompanhado da citação que o economista e filósofo indiano faz de Marx:

(...) uma das primeiras advertências contra a ignorância da múltipla afiliação dos indivíduos a diferentes grupos veio de Karl Marx. Marx assinalou, em sua Crítica do programa de Gotha, a necessidade de irmos além da análise de classe mesmo quando apreciamos sua relevância social (um tema sobre o qual ele tinha naturalmente feito grandes contribuições): !os indivíduos desiguais (e não haveria indivíduos diferentes se não fossem desiguais) só são mensuráveis por uma norma de igualdade, na medida em que sejam colocados sob um ponto de vista igual, sejam considerados sob um só aspecto definido; por exemplo, no caso em questão, são vistos apenas como trabalhadores, e nada mais se vê neles, todo o resto sendo ignorado”. (SEN, 2011, p. 208)

O perfeito comentário de Sen traz a contestação marxiana à luz do debate sociopolítico contemporâneo:

Acredito que essa advertência contra a visão de alguém como mero membro de um grupo ao qual pertence (Marx protestava aqui contra o Programa de Gotha, do Partido Operário Alemão, que considerava os trabalhadores “apenas como trabalhadores”) é particularmente importante no atual clima intelectual em que os indivíduos tendem a ser identificados como pertencentes a uma só categoria social com exclusão de todas as outras (“nada mais se vê neles”), como um muçulmano ou cristão ou hindu, um árabe ou judeu, um hutu ou tutsi, ou um membro da civilização ocidental (quer a vejamos inevitavelmente em choque com outras civilizações ou não). Os seres humanos individuais, com suas diversas identidades plurais, suas múltiplas filiações e suas diversas associações são criaturas essencialmente sociais, com diferentes tipos de interações sociais. As propostas para ver uma pessoa apenas como membro de um grupo social tendem a basear-se em uma compreensão inadequada da amplitude e complexidade de qualquer sociedade no mundo. (SEN, 2011, 208-209)

Considerações finais

Ocorre-nos, à guisa de concluirmos esta reflexão, mencionar um dos modelos explicativos mais bem-sucedidos da conduta social dos indivíduos humanos, no que respeita ao seu poder de

¹⁶ “Uma pessoa pertence a vários grupos diferentes (de gênero, classe, linguagem, profissão, nacionalidade, comunidade, raça, religião, e assim por diante), e vê-la apenas como membro de um grupo particular seria uma negação grave da liberdade de cada um para decidir exatamente como ver a si próprio”. (SEN, 2011, p. 208)

convencimento e propagação. Trata-se da *teoria da escolha racional*, teoria econômica, muito difundida e aceita, que identifica a “escolha racional” à busca e promoção inteligente do interesse próprio, como motivação e movimento próprio dos agentes (econômicos) humanos.

É uma visão que, por definição, deduz como *irracional* (senão estúpido) a busca por algo distinto do estrito autointeresse. Amartya Sen pondera, com precisão: “Há uma considerável resistência à ideia de que deve ser patentemente irracional – e estúpido – alguém tentar fazer alguma coisa para os outros, exceto na medida em que fazer o bem aos outros reforce seu próprio bem-estar”. (2011, p 63)

Trazemos à baila essa referência ao estado da arte da ciência econômica contemporânea, justamente porque ele remete ao núcleo do nosso tema, mas também a algo central nesta ciência da economia – que é uma ciência prática, muito mais do que poética,¹⁷ embora nem sempre saiba reconhecê-lo.

É interessante ver que a teoria econômica – que acaba sendo mais do que isso, pelo seu papel regulador e justificador de comportamentos (o que também o faz normativo), passa a ter um papel axial na vida social moderna, caracterizada por uma centralidade inaudita das questões ligadas à vida material. Ela revela uma visão do ser humano, um modo de se compreender e de se viver a sociabilidade humana, que tem, hodiernamente, considerável apelo. Como ela, a economia, é tributária desta realidade – mas também a condiciona – acaba tendo um papel diagnóstico interessante. Conduz, por vezes, a certa labilidade moral (quando se trata de julgar os próprios motivos e atos), e por outras, no moralismo (quando se trata de julgar os atos dos outros), quando eles lhe estorvam o caminho. Se esta teoria representa a nossa conduta de modos nos quais o indivíduo moderno se reconheça, por outro lado, ela é pobre, reducionista, pois não concebe outras possibilidades para suas motivações e condutas.

“O que devemos uns aos outros?”, pergunta Sen (2011, p. 63) – não seria essa uma pergunta inteligente, um ponto de partida para uma reflexão inteligente? Não pode nos levar a compreender que muitos dos nossos objetivos vão muito além dos estreitos limites da busca autocentrada? Ceder em relação a alguns de nossos objetivos, para permitir que outros, que compartilham o mundo conosco, busquem aos seus (sejam estes autointeressados ou não), não será uma decisão razoável? Há quem tenha a seguinte resposta para isso: se o fizemos, é porque aqueles objetivos não eram para nós tão prioritários assim, como inicialmente pensávamos; senão não cederíamos.

Preferimos considerar outras possibilidades, que entendemos mais generosas com a nossa condição humana. Ou mais justas. E queremos crer que as obras de Adam Smith e Karl Marx oferecem-nos um rico arsenal de recursos para que mantenhamos desperta a atenção a essas questões fundamentais acerca da vida social humana e de sua melhor realização.

¹⁷ Na linguagem de Sen, conquanto seja uma ciência engenheira, é antes de tudo uma ciência ética.

V – Referências Bibliográficas

- ALBINATI, Ana Selva. *A questão da moralidade na obra de Marx*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2020.
- AUGUSTO, André Guimarães. Marx e as “robinsonadas” da Economia Política. *Nova Economia*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p.301-327, 2016.
- BIANCHI, Ana Maria e SANTOS, Antonio Tiago Loureiro Araújo dos. *Adam Smith: filósofo e economista*. UNISINOS. Instituto Humanitas Unisinos. Cadernos IHU Ideias. Ano 3, nº 35 (2005).
- BIANCHI, Ana Maria. *A pré-história da economia*. De Maquiavel a Adam Smith. São Paulo: Hucitec, 1988.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Adam Smith e seu contexto: o iluminismo escocês. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2005. (Texto para discussão: 263)
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. O discurso econômico e suas condições de possibilidade. *Síntese-Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 28, n. 92 (2001): 391-405.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Para ler Adam Smith: novas abordagens. *Síntese - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, V. 32 N. 103 (2005): 181-202.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Sobre a filosofia moral de Adam Smith. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, n. 111, 2008.
- CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. Sobre a filosofia moral de Adam Smith. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2006 (Texto para discussão: 292)
- CHOMSKY, Noam. *Para entender o poder: o melhor de Noam Chomsky/Peter R. Mitchell & John Schoeffel*. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CHOMSKY, Noam. *Réquiem para o sonho americano: os 10 princípios da concentração de riqueza e poder*. Trad. Milton Chaves de Almeida. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
- COUTINHO, Maurício Chalfin. *Lições de economia política clássica*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- DUPUY, Jean-Pierre. Verbete SMITH, Adam. A ciência moral de Adam Smith. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad. A. M. RibeiroAlthoff et al. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, v.2, p. 592-597.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*. São Paulo: Brasiliense, 1983-88, t. I e II.
- GANEM, Ângela. Adam Smith e a explicação do mercado como ordem social: uma abordagem histórico-filosófica. *Revista de Economia Contemporânea*, Rio de Janeiro, 4(2): 9-36, jul./dez. 2000.
- GIANNOTTI, J. A. *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GIANNOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: Difel, 1966.
- GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e reflexão*. Ensaios para uma dialética da sociabilidade. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- GRESPLAN, Jorge Luis da Silva. *O negativo do capital*. O conceito de crise na crítica de Marx à economia política. São Paulo: FAPESP/Hucitec, 1999.
- GRUFFYD-JONES, Branwen. O método da economia política. In: FINE, Bem; SAAD FILHO, A. (Org.) *Dicionário de Economia Política Marxista*. São Paulo, 2020, p. 357-364.

- GUEDES, Édil; OLIVEIRA, Wesley H. A distorção neoliberal do pensamento econômico de Adam Smith segundo Noam Chomsky e Amartya Sen. *Dialectus*. Ceará, Ano 11, n. 26, julho-agosto/2022, p. 74-93.
- GUEDES, Édil. *A economia como sistema da representação em Karl Marx*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014 (Focus)
- GUEDES, Édil. Notas sobre o processo de trabalho e sua dupla subsumção no capital. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 46, n. 146, p. 611-629, Set./Dez., 2019.
- GUEDES, Édil. Economia. In: SÍVERES, Luiz; NODARI, Paulo César (organizadores). *Dicionário de cultura de paz*. Curitiba: Editora CRV, 2021 (Volume 1).
- JEVONS, William Stanley. *A teoria da economia política*. Trad. C. Laversveiler de Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- LANDGREBE, Ludwig. El problema de la dialectica. In: *Fenomenologia e historia*. Trad. Mario A. Presas. Caracas: Monte Auila Editores, 1975 (Capítulo V).
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ateísmo e mito. A propósito do ateísmo do jovem Marx. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, tomo XXVI, 1, 2, 1970, p. 20-50.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*. v. 22, n° 68, p. 53-85. jan.-mar., 1995.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Marxismo e ontologia. In: Id., *Ontologia e história*. São Paulo: Duas Cidades, 1968, p. 133-147. (Obs.: o livro foi republicado em 2001 como *Escritos de Filosofia VI*)
- MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política. 2.ed. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011-2014, Livros I a III.
- MÉSZÁROS, István. *Marx: a teoria da alienação*. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- MULLER, Marcos Lutz. Exposição e método dialético em 'O Capital'. *Boletim SEAF*, Belo Horizonte, n. 2, p.17-42, 1982.
- MUSTO, Marcello. Karl Marx: O charme indiscreto da incompletude. Outubro, [S.L], n. 19, p.53-60, 2011.
- MUSTO, Marcello. *O velho Marx. Uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018.
- NAPOLEONI, Cláudio. *Lições sobre o capítulo VI (inédito) de Marx*. Trad. de Carlos N. Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. Trad. J. Marias. São Paulo: Livro Íbero-Americano, 1967.
- PAULA, João Antônio de. Aparência e realidade capitalista: o lugar da concorrência na dinâmica do capital. *Estudos econômicos*, São Paulo, v. 33, n. 1, p., janeiro-março, 2003.
- PAULA, João Antônio de. Dialética do Inacabamento: 150 anos do Livro I de O Capital. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 46, n. 146, p. 569-609, Set./Dez., 2019.
- REDMAN, Deborah. A. *The rise of Political Economy as a Science*. Methodology and the Classical Economists. Massachusetts, MIT Press, 1997.

- ROBBINS, Lionel. *An essay on the nature and the significance of economic science*. 2nd Edition, revised and extended. London: Macmillan, 1945,
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.
- RUBIN, Isaak Illich. *A teoria marxista do valor*. Trad. de J. B. Amaral Filho. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Trad. de Denise Bottman e Ricardo D. Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SEN, Amartya. *Sobre Ética e Economia*. Coleção Prêmio Nobel. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Sem, Amartya. *Identidade e violência*. Trad. J. Arantes. São Paulo: Iluinuras – Itaú Cultural, 2015.
- SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Investigação sobre sua natureza e suas causas. Trad. Luiz Joao Baraúna. Sao Paulo: Abril Cultural, 1983, 2v. (Col. Os Economistas)
- SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Editors R. H. Campbell, A. S. Skinner & W. B. Todd. Indianápolis: Liberty Fund, 1981, v. I & II. (estas edições são a reprodução fotográfica do primeiro e do segundo tomos do segundo volume de *The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith*, publicada originalmente por Oxford Press University, em 1979).
- SMITH, Adam. *Lectures on Jurisprudence*. Editors D. D. Raphael, A. L. MacFie. Indianápolis: Liberty Fund, 1978. (esta edição é a reprodução fotográfica do sexto volume de *The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith*, publicada originalmente por Oxford Press University, em 1976).
- SMITH, Adam. *The theory of moral sentiments*. Editors D. D. Raphael, A. L. MacFie. Indianápolis: Liberty Fund, 1984. (esta edição é a reprodução fotográfica do primeiro volume de *The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith*, publicada originalmente por Oxford Press University, em 1979).
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. A construção da identidade moderna. Trad. De A. U. Sobral e D. A. Azevedo. São Paulo: Loyola, 1994.
- VAISMAN, Ester. A obra de juventude e da maturidade: ruptura ou continuidade? In: BOITO JR., Armando *et al.* (org.) *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*, São Paulo: Xamã, 2000, p. 13-22.