

ANTÔNIO JOSÉ LOPES ALVES

**A INDIVIDUALIDADE NOS GRUNDRISSE
DE KARL MARX**

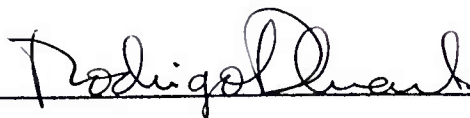
LINHA DE PESQUISA: MARXISMO
ORIENTADOR: PROF. DR. JOSÉ CHASIN (*IN MEMORIAN*)

**Dissertação apresentada ao
Curso de Mestrado em Filosofia
Da Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas da UFMG
como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre.**

06/07

**BELO HORIZONTE
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG
1999**

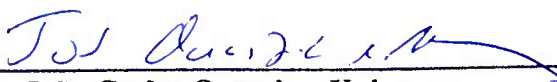
Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte (Orientador) - UFMG



Profa. Dra. Ester Vaisman – UFMG



Prof. Dr. João Carlos Quartin - Unicamp

**Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais**

Belo Horizonte, 11 de junho de 1999.

FICHA CATALOGRÁFICA

100 A 474 i 1999	Alves, Antônio José Lopes A Individualidade nos Grundrisse de Karl Marx/Antônio José Lopes Alves Belo Horizonte : UFMG/FAFICH, 1999. 151p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) 1. Filosofia 2. Marxologia 3 . Ontologia 4. Individualidade I. Título
------------------------	---

A
JOSÉ CHASIN,
COM SAUDADE,
ÀQUELE QUE COM SUA INTEGRIDADE INTELECTUAL E MORAL
INCOMUNS, E SEU ENTUSIASMO INVULGAR, ORIENTOU DESDE O INÍCIO
ESTE TRABALHO, E O TORNOU POSSÍVEL.

*"Do tempo triste somos os arrimos,
digamos tão somente o que sentimos"*
Shakespeare, Rei Lear.

*"Um burguês pode adquirir méritos e desenvolver
seu espírito a não mais poder, mas sua personalidade se perde,
apresente-se a ele como quiser... Não lhe cabe perguntar:
'Que és tu?', e sim 'Que tens tu? Que juízo, que conhecimento,
que aptidão, que fortuna'"*
Goethe, Os Anos de Aprendizado de Wilhelm Meister.

RESUMO

A INDIVIDUALIDADE NOS GRUNDRISSE DE KARL MARX

A presente dissertação se constitui numa análise do tratamento dado por Karl Marx à categoria da *Individualidade* nos *Grundrisse* (1857-1858). No referido autor existe a problematização do processo de individuação humana e, da simultânea, produção do ser social dos homens. Ser social este que é posto e matrizado por três determinações gerais: a sociabilidade, a atividade sensível e a relação subjetividade-objetividade. Este processo de individuação se efetiva para Marx, através da sucessão das formas de sociabilidade, até alcançar a sua figura mais complexa, rica e contraditória na sociabilidade do capital, caracterizada pelo estranhamento dos indivíduos em seu viver e seu fazer, bem como pela possibilidade de uma individualidade universal e livre.

ÍNDICE:

INTRODUÇÃO	2
CAPÍTULO I	
AS DETERMINAÇÕES MAIS GERAIS DA INDIVIDUALIDADE.....	10
SEÇÃO 1	
A SOCIABILIDADE.....	15
SEÇÃO 2	
ATIVIDADE SENSÍVEL.....	28
SEÇÃO 3	
A RELAÇÃO SUBJETIVIDADE-OBJETIVIDADE	38
CAPÍTULO II	
AS FORMAS PRÉ-MODERNAS DA INDIVIDUALIDADE	47
SEÇÃO 1	
A COMUNIDADE PRIMITIVA.....	53
SEÇÃO 2	
A COMUNIDADE ANTIGA CLÁSSICA.....	58
SEÇÃO 3	
A COMUNIDADE GERMÂNICA.....	71
SEÇÃO 4	
A FEUDALIDADE.....	78
CAPÍTULO III	
A FORMA MODERNA DA INDIVIDUALIDADE.....	89
SEÇÃO 1	
A SOCIABILIDADE DO EQUIVALENTE.....	93
SEÇÃO 2	
A ATIVIDADE ESTRANHADA.....	108
SEÇÃO 3	
IGUALDADE E LIBERDADE COMO FORMAS DA POLITICIDADE MODERNA.....	118
CONCLUSÃO	
A NATUREZA SOCIAL DA INDIVIDUALIDADE	
E A POSSIBILIDADE DE UM INDIVÍDUO UNIVERSAL	132
BIBLIOGRAFIA.....	150

INTRODUÇÃO

O trabalho que ora apresentamos tem por finalidade expor e clarificar o tratamento dado por Marx à categoria da Individualidade nos *Grundrisse*. Nele buscamos explicitar a malha determinativa tecida por Marx no interior deste seu trabalho de 1857-58, que inaugura a fase madura de seu pensamento, na direção da delucidação dos nexos ontológicos e da forma sob a qual entende a categoria supracitada.

Neste sentido, vale ressaltar que muito embora o tema tenha sido delimitado e circunscrito frente às demais problemáticas existentes no texto marxiano em questão de maneira precisa no andamento da pesquisa, ele exigiu de nossa parte um esforço de compreensão das conexões havidas entre a categoria da individualidade e as demais temáticas feridas pelo escrito. A exposição destas conexões aparece sempre, na medida do possível e do necessário, de modo sumário, dado o escopo e limite imanentes a esta dissertação.

Ainda a este respeito, é importante assinalar uma dificuldade, aparentemente insuperável a quem se aproxima dos *Grundrisse* na tentativa de apreender aí o entendimento marxiano da individualidade: este numeroso conjunto de manuscritos não tem, evidentemente, por tema declarado o problema da individualidade. Já nas primeiras páginas da famosa *Introdução de 1857* Marx declara que “O objeto deste estudo é, em primeiro lugar, a produção material”.¹ Ou seja, a temática que explicitamente se coloca nosso autor é a compreensão das formas, determinações e elementos da produção material da vida humana. Isto *de per se* poderia constituir para um leitor não cuidadoso em impugnação da própria tentativa levada a efeito na nossa pesquisa.

¹ Marx, Manuscripts de 1857-58, Editions Sociales, Paris, 1980, p. 17.

No entanto, examinando mais de perto a própria definição marxiana de *produção*, este risco de impugnação se revela apenas aparente: “Quando falamos de produção, é sempre da produção em um estado determinado do desenvolvimento social que se trata – da produção social dos indivíduos.”² Nesta passagem, duas determinações se destacam, as quais serão decisivas para boa compreensão da analítica marxiana. Em primeiro lugar, que a categoria mesma de *produção* em sua forma mais universal, somente pode ser entendida em referência ontológica com as épocas concretas da produção social que se seguiram no decorrer da história humana. Em segundo lugar, e isto se relaciona diretamente com nossa pesquisa, a produção enquanto tal é efetivação social dos indivíduos. Este último aspecto da problemática indica por si mesmo a necessidade de compreender a sociabilidade, sendo que os indivíduos, para Marx, produzem sua vida sempre em conjunto e em relações mútuas. Em outros termos, o problema explicitamente colocado a Marx nos *Grundrisse* é aquele relativo às determinações ontológicas da produção, mas, e intimamente ligado a este problema mesmo, quem produz são os indivíduos em sociedade.

A produção é assim posta, de início, como manutenção e efetivação social da vida dos indivíduos. Por esta razão, podemos entender a própria individualidade como uma das determinações mais centrais da produção enquanto tal. Não por acaso, Marx afirma que “O ponto de partida, evidentemente, são indivíduos produzindo em sociedade – portanto uma produção de indivíduos que é socialmente determinada.”³ Este status de *ponto de partida*, de pressuposto, que é identificado, no discurso marxiano, para os indivíduos produzindo sua vida, aponta também para

² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 19.

³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 17.

o próprio caráter da análise em geral desenvolvida nos *Grundrisse*, bem como para o modo sob o qual emerge aí a individualidade. A analítica marxiana parte, ontologicamente, não de uma concepção da individualidade, de uma idéia de homem, etc., mas da efetividade social dos indivíduos, e daí se eleva até o tracejamento da rede de determinações que configuram a individualidade. Assim, o problema da individuação humana ganha legitimidade e dimensão próprias sempre em relação à realidade material, concreta, efetiva, e, histórica, da produção dos indivíduos sociais.

Deste modo, o problema de compreender o *modus* marxiano de apreensão da categoria da individualidade, acreditamos, se encontra, na medida do possível, já justificado. Tema este que por sua importância mesma mereceu de alguns autores do marxismo abordagens, em diversos níveis de problematização e em conformidade com outras temáticas afins. Destas abordagens teóricas do problema, podemos citar entre outros, as de Galvano Della Volpe e de Adam Schaff. Dois autores decisivos na história do marxismo, seja pela colocação de temas e problemas da obra marxiana, seja pela tentativa de compreensão desta mesma obra em confronto com o pensamento anterior. Não obstante a existência e a importância do tema da individualidade nos *Grundrisse*, não encontramos nos vários autores lidos (vide Bibliografia) um tratamento desta categoria referido ao texto objeto desta dissertação. Quando se encontrou uma pesquisa acerca da individualidade em Marx não se verificou uma referência explícita aos *Grundrisse*. Quando se a encontrou, como no caso de Della Volpe, o tema da individualidade não foi, em especial, trabalhado.⁴

⁴ Cf. Galvano Della Volpe, Rousseau e Marx, Editiones Martinez Roca S.A, Barcelona, 1969, em particular p. 145 a 160.

Neste sentido, vale aqui também ressaltar que a natureza do próprio texto marxiano em tela, quanto à história de seus percalços, têm, ao nosso ver, em certa medida, responsabilidade quanto a este relativo silêncio. Este escrito que, como acima nos referimos, abre a fase madura do pensamento marxiano, não se constituiu para Marx senão num enorme esboço para o que viria a ser a *Crítica da Economia Política*.

Em duas cartas datadas de 1857, ambas endereçadas a Engels, Marx faz referência a trabalhos que vinha desenvolvendo à época e que deram origem ao conjunto de manuscritos que hoje conhecemos sob o nome geral de *Grundrisse*. Na primeira, de 13 de novembro de 1857, Marx dá a conhecer a Engels a motivação ao trabalho fornecida pelo momento histórico por ele identificado: "Ainda que eu esteja na ruína financeira, nunca desde 1849 eu me senti tão bem quanto face a esta crise."⁵ A crise a qual se refere Marx é aquela, de dimensões internacionais para a época, ocorrida em meados do mesmo ano. Dela encontramos ecos teóricos na abordagem feita por Marx da posição proudhoniana acerca do dinheiro, no caderno de mesmo nome, em especial, na sua crítica a Darimon.⁶ Na segunda carta, datada de 8 de dezembro de 1857, aparecem tanto a definição, sucinta, do trabalho teórico levado a efeito, quanto o vocábulo que hoje designa os resultados obtidos neste mesmo trabalho: "Eu trabalho como um louco a noite toda para fazer a síntese de meus estudos econômicos, afim de terminar os *Grundrisse* (princípios, em alemão, também podendo significar o que está sob a superfície, etc.) antes do dilúvio".⁷

Desta maneira, o texto marxiano do qual nos ocupamos nesta pesquisa é definido pelo autor mesmo como *síntese* de seus estudos. Síntese esta que engata

⁵ Correspondence Marx-Engels, Tomo V, Ancienne Librairie Schleicher, Paris, 1932, p. 117.

⁶ Cf. Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 50 a 69.

⁷ Correspondence Marx-Engels, Tomo V, Ancienne Librairie Schleicher, Paris, 1932, p. 137.

a fase madura de seu pensamento, onde a crítica da economia política ganhará afinal um corpo definido, n'O Capital, com aquele momento teórico anterior, no qual sua elaboração se iniciara. A este respeito a referência de Marx a 1849, um ano após a derrocada das primeiras revoluções européias do trabalho, não é mera coincidência. Assim, nos *Grundrisse* assistimos a primeva configuração da crítica da economia política em seu desenho final. Configuração esta que, por ser de natureza heurística e exploratória, um esboço no qual o autor tenta clarificar a si a organização de seu próprio pensar, acresce uma dificuldade a mais àquela tributária do tema geral do escrito: não existe no texto uma organização convencional dada àquelas elaborações já destinadas à publicação. Por esta razão, muitas vezes os elementos categoriais afins ou interdeterminativos não estão sempre aglutinados num mesmo momento da exposição. Às vezes, estes elementos comparecem mais de uma vez, repetidos, no interior de novas preocupações temáticas, etc.

Este enorme esboço teórico que colocou, pela primeira vez *au point* suas pesquisas acerca do ser da sociabilidade do capital, que se encontra mencionado (em especial, a *Introdução de 1857*) no conhecido *Prefácio de 1859*⁸, somente encontra publicação a partir de 1939, dentro do esforço de tornar público a obra marxiana, empreendido pela primeira vez no leste europeu. Sendo que apenas em 1956, este conjunto de manuscritos foi editado sob sua forma atual.⁹ Esta casualidade histórica também esclarece, em parte, a inexistência de esforços de abordagens dos textos perspectivando problemáticas mais específicas.

⁸ Cf. Marx, *Prefácio à Para a Crítica da Economia Política*, In *Coleção Os Pensadores*, Volume Marx I, Nova Cultural, São Paulo, 1987, p. 28.

⁹ A respeito das vicissitudes do texto, há várias introduções às traduções hoje existentes, em especial aquela de Martin Nicolaus, da edição argentina, sob o título de *Marx Desconocido*, In *Elementos Fundamentales de la Crítica de la Economía Política*, Siglo Vintiuno Argentina Ediciones, 1971, ou a de Maximilian Rubel, contida em *Marx Œuvres*, Gallimard, 1980.

Pelas razões acima mencionadas, mas também, e principalmente, em virtude do tipo de trabalho levado a cabo dentro da linha de pesquisa à qual este trabalho está vinculado, preferimos abordar o texto marxiano por ele mesmo. Em alguns momentos muito específicos, quando houve necessidade real e possibilidade efetiva, buscamos arrimo teórico em outros textos de Marx anteriores ao estudado. Assim, nosso trabalho evitou que a confrontação de Marx com os intérpretes, mesmo os mais sérios, se transformasse no cerne da pesquisa, priorizando a extração dos elementos categoriais a partir do escrito marxiano enquanto tal. O confronto com outros autores que se preocuparam com a temática da individualidade em Marx somente ocorreu na conclusão, e mesmo assim, a título de exemplificar a dificuldade de compreensão imanente à temática tratada. Jamais este confronto pretendeu estabelecer uma nova interpretação frente a do intérprete, mas apenas mostrar alguns resultados do trabalho. Isto obviamente nos colocou no risco da incompletude de tratamento, visto que, em função do caráter particular do próprio texto pesquisado, alguns problemas ou grupos de problemas ficaram longe de seu esgotamento. Tal decorreu, ou bem pela inexistência de elementos teóricos que o permitissem, ou bem em virtude da atual capacidade técnica e teórica do pesquisador.

A dissertação pretendeu assim fornecer um apanhado determinativo da categoria da individualidade, conforme esta categoria aparece nos *Grundrisse*, não sendo portanto, de maneira nenhuma, uma exposição de uma teoria geral da individuação em Marx ou coisa parecida, pretensão esta descabida, que ultrapassaria nossos limites, do momento, duma dissertação de mestrado, bem como aqueles do investigador. Que pretendemos tornar explícito que a analítica marxiana da produção dos indivíduos ativos, se configura num tratamento da

individação humana como forma de ser, é por si evidente. Muito embora, tal só se afigurou como resultado da pesquisa e da escrita, nunca como pressuposto *a priori* ou exterior ao texto. Esperamos que o corpo da dissertação possa comprova-lo.

Esta dissertação se realizou em três capítulos. O primeiro, de caráter bem geral, se propõe a explicitar os elementos categoriais apontados por Marx como definidores da individualidade: sociabilidade, atividade sensível e relação subjetividade-objetividade. Não se trata de um conjunto sistemático de conceitos, mas tão somente de noções gerais que conformam a analítica marxiana no que respeita ao tratamento da individualidade. Ou melhor, conforme a própria determinação marxiana, tentamos capturar a malha categorial da individualidade tecida pelas *abstrações razoáveis* acima mencionadas. Os dois capítulos subsequentes, organizados e dirigidos pela advertência marxiana de que “O homem começa a se individualizar pelo processo histórico”¹⁰, pretenderam explicitar a forma da individualidade nas formações pré-modernas e naquela moderna, sempre a partir dos elementos da analítica marxiana, e buscando determinar as conseqüências para a individação humana apontadas por Marx. Não são estes dois capítulos estudos de história, mas escavações categoriais dos momentos de constituição do ser social dos indivíduos. Neste sentido, tentamos mostrar as principais determinações ontológicas da sociabilidade e da atividade em cada um daqueles momentos, e a correspondente forma da individualidade humana neles geradas, segundo Marx. Em contraste com o primeiro, tentamos neste explorar a individualidade em sua particularidade efetiva.

Para finalizar esta introdução, é importante indicar um aspecto técnico a respeito da nossa pesquisa que, muito embora não seja central, deve ser

¹⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 433.

esclarecido. É preciso destacar que inexistente tradução integral do texto dos *Grundrisse* em língua portuguesa.¹¹ Assim, no curso da investigação e da redação da dissertação servimo-nos da tradução francesa da Editions Sociales, Paris, 1980, a qual se encontra sempre referida nas notas de nosso texto. Não obstante, seja ela a edição padrão utilizada, não abrimos mão, obviamente, de seu confronto com outras traduções (como a de W. Roces editada pelo Fondo de Cultura Economica, do México, na coleção Marx-Engels Obras Fundamentales, volumes 6 e 7, e aquela, italiana, editada na Marx *Opere*, pela Editori Riuniti de Roma, volumes XXIX e XXX) e mesmo, principalmente, com o original alemão, editado pela Dietz Verlag, Berlim, 1974. Em especial, com relação a certas passagens da referida tradução francesa ou a alguns conceitos e termos chaves para a compreensão da temática, buscamos, na medida do possível, a partir do cotejamento desta com o texto original, sua adequação a este último. A este respeito, determinadas citações aparecem com termos referidos ao original alemão, no sentido de aumentar a precisão terminológica e, particularmente, a correta apreensão do problema abordado. De modo algum, isto significa uma pretensão filológica de nossa parte, tão somente a melhoria da compreensão. Sendo assim, estamos evidentemente abertos, neste particular, a quaisquer sugestões que venham a otimizar nosso trabalho.

¹¹ Registre-se a existência de tradução em língua portuguesa de apenas uma parte, pequena, deste escrito marxiano, referente às *Formen*, editadas sob o nome de Formas Pré-Capitalistas de Produção, a qual não foi utilizada como texto de referência em razão de sua incompletude.

CAPÍTULO I

AS DETERMINAÇÕES MAIS GERAIS DA INDIVIDUALIDADE

Um dos problemas principais que devemos enfrentar na delucidação da abordagem marxiana da categoria da individualidade nos *Grundrisse*, é exatamente a sua determinação enquanto categoria. Neste sentido, partimos aqui, e isto não é uma mera escolha, da própria definição marxiana de categoria em geral, presente no texto abordado: “as categorias são portanto formas de ser, determinações da existência”¹². Ou seja, um conceito ou idéia não pode ser, marxianamente, outra coisa que a expressão da efetividade, apreensão mental dos aspectos essenciais do real. Apreensão esta que delimita e captura a malha determinativa da concretude.

Assim, ao delimitarmos o escopo do trabalho categorial como tradução dos nexos efetivos da realidade, de um lado, indicamos a natureza própria às idéias e conceitos, a sua dependência inegável das formas do ser, e, de outro lado, o pressuposto a partir do qual o trabalho conceitual se opera. O ponto de partida, para Marx, é sempre o ser em sua forma concreta. Mas afinal, o que é marxianamente o concreto?: “O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, a unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação.”¹³

Desta maneira, a síntese produzida no pensar, sob a forma da categoria, do conceito, não é um produto do pensar enquanto atividade autônoma, mas expressão que aglutina elementos e nexos, e explicita na forma do pensar a articulação

¹² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 41.

¹³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 35.

existente na forma do ser. A categoria é então determinada como síntese, na exata medida em que o real também o é. A categoria é então complexo ideal que exprime o complexo real.

Neste sentido, o concreto marxiano não é assimilado à mera percepção imediata, direta, não é a mera empiria, ainda que ela seja o material do qual se parte. Assim, a complexidade do real, apreendida numa categoria é, para Marx, expressão das determinações ontológicas do próprio real, real este que permanece sendo o que é, independente, fora do pensar: “O sujeito continua a subsistir na sua autonomia fora do cérebro, e isto na medida em que o cérebro se comporte de maneira puramente especulativa, puramente teórica. Eis porque, mesmo no método teórico, é necessário que o sujeito, a sociedade, permaneça constantemente ao espírito enquanto pressuposição”¹⁴.

Deste modo, a pressuposição da categoria se encontra para Marx na efetiva existência dos complexos reais, dos quais é ela complexo categorial. Uma categoria é então ela também, como determinação das formas de ser, um complexo de determinações, não é uma mera mancha empírica, nem se resume a repetir as formas imediatamente apreendidas. A este respeito, Marx comenta acerca do ponto de partida: “Parece que o correto é começar pelo real e concreto, pelo pressuposto efetivo, portanto, por exemplo, na economia política pela população, que é a base e o sujeito do ato social da produção como um todo. Entretanto, examinando as coisas mais de perto, percebe-se que isto é falso. A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõem. Por seu lado, estas classes são uma palavra vazia se ignorarmos os elementos sobre os quais repousa, por exemplo, o trabalho assalariado, o capital, etc. Estes supõem a troca, a divisão do

¹⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 36.

trabalho, os preços, etc. O capital, por exemplo, não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, o dinheiro, etc. Se portanto começamos pela população, teríamos uma representação caótica do todo (...)”¹⁵. A categoria deve ser, portanto, algo além que a mera apreensão caótica, desordenada, do todo. Apreender categorialmente, representar idealmente um complexo real, é exprimir a rede de relações e nexos que o articulam na efetividade. Não é atribuir articulação, mas reconhecê-la na forma do ser, em sua riqueza e diversidade, e permanecer sempre referido a ela.

A categoria é assim expressão mental de um todo complexo, existente na forma do ser, que permanece sendo o que é independentemente daquela. À categoria cabe exprimir este todo concreto sob a forma de uma síntese articulada de determinações. Síntese esta que é obtida através da extração dos elementos mais gerais e comuns do complexo efetivo abordado. A categoria é entendida marxianamente como abstração que aglutina aqueles elementos, sempre em obediência à ordem do real efetivamente existente, o que a determina enquanto abstração razoável. Disto temos um exemplo dado por Marx, acerca da categoria produção: “A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que ela sublinha e precisa efetivamente os traços comuns nos evitando assim a repetição. Entretanto este universal, ou este caráter comum, isolado por comparação, é ele mesmo um conjunto articulado, complexo de determinações diferentes e divergentes”¹⁶.

A universalidade da categoria é assim definida como expressão dos elementos comuns e mais determinativos do complexo real. Um universal é a

¹⁵ Marx, op. Cit., Tomo I, p. 34.

¹⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 19.

expressão ideal dos elementos que caracterizam , em geral, uma determinada efetividade, os quais se fazem presentes nos seus vários momentos de constituição efetiva. Não é de modo algum, em Marx, uma idealidade ou substância a-temporal, imutável, preexistente aos objetos estudados. É a apreensão conceitual dos elementos que definem aqueles objetos, na generalidade, os quais estão sempre presentes. Em razão de ser síntese de determinações do real, a categoria não pode enquanto tal ser suposta como independente, e não deve, como já o assinalamos com Marx, perder de vista a efetividade. A abstração cumpre um papel importante na delucidação ontológica da efetividade, uma vez que ao aglutinar os elementos mais gerais, nos permite por outro lado a captura de nexos e aspectos particulares, os quais elaboram a marcha de constituição do próprio real: “Mas se é verdadeiro que as línguas as mais evoluídas têm em comum com as menos evoluídas certas leis e determinações, é precisamente sua evolução que as diferencia deste caráter geral e comum. Também é necessário distinguir as determinações que valem para a produção em geral, afim de que a unidade – que decorre já do fato de que o sujeito: a humanidade, e o objeto: a natureza, são os mesmos – não faça esquecer a diferença específica”¹⁷ A categoria, como abstração razoável permite-nos fixar a generalidade e apreender a particularidade dos complexos efetivos.

É exatamente neste sentido preciso que nos propomos a seguir indicar o conjunto de determinações gerais que caracteriza e compõe a individualidade como complexo categorial, que exprime idealmente, conceitualmente, o ser da individualidade, segundo Marx. Deste modo, não se trata de uma construção arbitrária de conceitos, nem da articulação destes em um sistema qualquer. Ao contrário, buscaremos apreender, em sua especificidade ontológica própria e sua

¹⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

articulação real, os elementos determinativos da individualidade presente nos *Grundrisse*.

Neste sentido, a pressuposição da qual Marx parte, e da qual com ele partimos, é a seguinte: “O ponto de partida, evidentemente, são os indivíduos produzindo em sociedade – portanto uma produção de indivíduos que é socialmente determinada”¹⁸. Nesta fórmula extremamente sintética, Marx nos aponta já para o complexo determinativo em geral da individualidade. Em primeiro lugar, parte-se de indivíduos ativos e da sua produção como resultado de sua própria atividade. Sua produção, num duplo sentido, de um lado, a produção das coisas, de outro lado, a produção de si dos indivíduos. Em segundo lugar, de uma produção (e autoprodução) dos indivíduos que não é operada no isolamento, mas em sociedade, o que determina, a atividade e os próprios indivíduos imediatamente como seres sociais. E, em terceiro lugar, como determinação derivada da interatividade social dos indivíduos podemos apontar a própria relação individualidade - mundo, ou subjetividade - objetividade.

Enquanto abstração razoável, a categoria da individualidade não é apreendida por si mesma, em sua universalidade autonomamente posta, mas serve como aglutinação de elementos comuns às várias formas particulares da individuação humana. Desta maneira, a explicitação destes nexos mais gerais que constituem o ser da individualidade não pode abdicar da compreensão daquelas formas particulares de individuação. Por outro lado, nem é ela mesma, em sua universalidade, compreendida por Marx, como uma essência que se realiza no decorrer histórico da individuação humana, mas é apreendida a partir deste mesmo decorrer. Por esta razão, esta primeira parte do trabalho será tão somente, em sua

¹⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 17.

abstratividade mesma, apenas a primeira parte. Pressupõe ela a compreensão ulterior da interatividade constitutiva dos indivíduos humanos nas diversas modalidades históricas de sociabilidade e da forma da individualidade naquelas existentes. A compreensão da própria interatividade humana é determinada pelas formas particulares, efetivamente existentes: “Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo no quadro e por intermédio de uma forma social determinada”¹⁹

Assim, a individualidade como categoria, para Marx, é ela mesma complexo, síntese de, pelo menos três, determinações diferentes e articuladas na efetividade: a sociabilidade, a atividade sensível e a relação subjetividade-objetividade. A seguir, buscaremos delimitar com a máxima precisão possível a espessura ontológica própria das determinações gerais da individualidade, explicitando também como estas constituem elementos da malha categorial que caracteriza em Marx o complexo da individualidade.

SEÇÃO 1

A SOCIABILIDADE

Uma das determinações mais importantes do ser da individualidade, talvez a mais central delas, é sem dúvida, para Marx, aquela constituída pela sociabilidade. O conjunto de relações que os indivíduos mantêm entre si, dentro do qual, vivem e produzem sua existência, os determina essencialmente. A forma deste conjunto de interações fornece aos indivíduos o modo de ser, a sua particularidade. Ou seja, a sociedade, o viver interativo dos homens, existe como instância delimitadora do ser dos indivíduos, de suas possibilidades de existência concreta. A este respeito

¹⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 21.

declara Marx, contra Proudhon, que: “A sociedade não é constituída de indivíduos, mas exprime a soma dos nexos, das relações nas quais estes indivíduos existem uns para os outros. Como alguém dizia: do ponto de vista da sociedade, não existem nem escravos nem *citizens*, são todos homens. Muito ao contrário, fora da sociedade é que eles não o são. Escravo e citizen são determinações sociais, nexos dos homens A e B. O homem não é enquanto tal escravo. Ele é escravo na e pela sociedade.”²⁰

Como podemos notar, a existência social dos indivíduos, dentro de relações nas quais estes existem reciprocamente, não é um fato contingente para os mesmos. Diversamente, constitui a sociabilidade o elemento essencial para a vida e o existir efetivos dos indivíduos. Essência esta que não é de modo algum uma coisa abstrata, um universal que existiria fora e além dos indivíduos e de suas ações, nem tampouco algo que estaria nos indivíduos tomados isolada e independentemente uns dos outros. Os indivíduos são sociais, e são o que são exatamente em virtude disso.

A posição marxiana da sociabilidade como a essência da individualidade, permite igualmente afirmar que sociedade e indivíduo não são elementos externos uns aos outros, mas estão em íntima relação. Relação esta na qual, como acima ressaltamos, a esfera mais geral, o conjunto social, delimita e especifica as condições de existência dos indivíduos. Entretanto, isto de modo algum resulta em que a existência concreta dos indivíduos seja uma mera subordinação a uma ordem que lhes seja absolutamente externa. Muito ao contrário, a ordem que estabelece o ser das individualidades é criada e mantida pelos nexos que unem os indivíduos e os colocam em relação. Isto posto, fica também afastada, por Marx, a proposição

²⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 205.

segundo a qual a sociedade seria mera coleção de indivíduos existentes isoladamente por natureza; que esta, como o queria Proudhon, por exemplo, fosse constituída, simplesmente, de indivíduos.

A sociedade não é então, nem uma substância misteriosa, nem, muito menos, simples contigüidade de indivíduos, mas é a totalidade articulada de relações existentes entre estes mesmos indivíduos. Para Marx, este fato se constitui numa verdadeira evidência primeira, da qual parte a análise da produção empreendida por ele nos *Grundrisse*: “O ponto de partida, evidentemente, são os indivíduos produzindo em sociedade – portanto uma produção de indivíduos que é socialmente determinada.”²¹ Este peso de pressuposto é dado exatamente em virtude de ser a existência social dos indivíduos um fato inegável, primário, o qual garante e estabelece a produção e as ações daqueles. Toda produção e manifestação individuais são determinadas, em Marx, pelo ser em comum dos indivíduos. A propositura acerca da existência primária de indivíduos isolados, livres por natureza, essencialmente indiferentes, se encontra também negada, em razão desta mesma determinação. Deste modo, “A produção realizada fora da sociedade por este indivíduo singular – uma raridade que pode muito bem acontecer a um civilizado transportado por azar a um lugar deserto e que já possua em potência as forças sociais – é coisa tão absurda quanto o seria o desenvolvimento da linguagem sem a presença de indivíduos vivendo e falando em conjunto.”²²

A partir da evidenciação do caráter social da produção dos indivíduos, Marx pode rechaçar as proposições de indivíduos isolados, como aquelas existentes, por exemplo, na economia política. Neste contexto, Marx afasta o estreito conteúdo de

²¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 17.

²² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 18.

tais apreensões em razão de sua abstratividade, pelo fato de que elas tomam o indivíduo isolado, posto como produtor independente dos demais, possuidor de liberdade, o qual é produto de todo um complexo e contraditório itinerário histórico, como fundamento a-histórico da sociedade. As *robinsonadas* são determinadas como sendo, na melhor das hipóteses, “uma antecipação da ‘sociedade civil’, que se preparava desde o século XVI e que, no século XVIII deu passos gigantescos à sua maturidade. Nessa sociedade onde reina a livre concorrência, o indivíduo aparece destacado dos liames naturais, etc., que faziam dele em épocas anteriores dependente de um aglomerado humano determinado e delimitado.”²³ Tais proposituras expressariam de uma maneira idealizada e abstrata o fato de os indivíduos, nesta nova forma societária, poderem atuar frente aos seus múltiplos nexos recíprocos, de maneira livre e independente.

Deste modo, as percepções que se fundamentam no indivíduo singular e isolado como base da sociabilidade partem de um contexto efetivo de relações, nas quais estas mesmas interações seriam postas aos indivíduos como nexos contingentes. Não são tais percepções puras ilusões, mas unilateralização abstrata de um complexo real. Os indivíduos se apresentam dentro desta forma social particular, a sociedade civil, de um modo independente e indiferente. No entanto, isto em nada afasta o caráter eminentemente social da individualidade e de sua produção. Marx chama atenção para o fato de que, exatamente na época em que vigora, na aparência imediata, o indivíduo isolado, que busca seus interesses particulares, tendo os liames que os ligam aos demais a forma de puro meio para realizar aqueles interesses, é esta mesma época aquela “onde as relações sociais (e deste ponto de vista, universais) atingiram o maior desenvolvimento que se tem

²³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 17.

conhecimento. O homem é, no sentido mais literal ζῶον πολιτικόν, não somente animal sociável, mas um animal que apenas pode individualizar-se em sociedade.”²⁴

Este aparente paradoxo, em que a época a mais desenvolvida da sociabilidade, onde a malha tecida pelo ir e vir das interações dos indivíduos, gera uma individualidade isolada é resolvido por Marx, ao determinar o próprio interesse particular como interesse social geral. Neste sentido, não é a mera reunião de interesses privados que constituiria aquele de cunho universal. Resolve-se o aparente mistério de como de interesses particulares saltar-se-ia para aqueles mais gerais, sociais, comuns, exatamente quando temos em mira a substância social dos indivíduos. Em sendo a sociabilidade o elemento determinativo primevo, Marx identifica a origem dos interesses particulares, sua forma e seu conteúdo, exatamente no caráter próprio desta sociabilidade, no modo específico como se relacionam os indivíduos: “O chiste não consiste em que se alcance o interesse universal, a totalidade dos interesses privados, porque cada um persegue seu interesse privado. Pode-se, ao contrário, concluir desta fórmula abstrata que cada um impede o fazer valer dos interesses dos outros e reciprocamente, o que resulta deste *bellum omnium contra omnes*, em lugar da afirmação universal é muito ao contrário uma negação universal. O ponto está assentado, ao contrário, em que o interesse privado é já ele mesmo um interesse socialmente determinado e que somente é possível atingi-lo no interior de condições postas pela sociedade e com os meios dados por ela; logo ele está ligado à reprodução destas condições e meios.”²⁵ A sociabilidade é algo mais que um simples aglomerado de átomos humanos, de singularidades, que teriam no seu encontro um momento fortuito,

²⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 18.

²⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 91 e 92.

centrado que estaria na troca direta de mercadorias. Ao contrário, é ela a substancialidade própria dos indivíduos, aquilo que os permite serem o que são e podem ser. A interatividade é, como o veremos mais à frente, a condição de possibilidade do ser do homem, e da efetivação concreta, material deste ser.

A sociabilidade que se exprime no interesse particular dos indivíduos se revela neles, na forma de sua atividade e de suas conexões mútuas, enquanto um tipo específico de ligação social. Os indivíduos então, realizariam e renovariam através de cada um dos seus atos produtivos toda a malha societária que os define e os faz humanos. Não é a sociabilidade gerada por um gesto egotista dos indivíduos, por exemplo a decisão de trocar suas mercadorias, como no caso do pescador e do caçador da economia política referido por Marx nas primeiras páginas da Introdução dos *Grundrisse*.²⁶ Ao contrário, é ela enquanto elemento que garante e molda a vida dos indivíduos, ao fornecer condições e meios da atividade, o determinador do gesto acima referido. Os indivíduos intercambiam sua vida e sua produção sob a forma da mercadoria pelo motivo preciso de que o caráter social de sua atividade vital se encontra determinado por esta mesma forma: "O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto, como a parte que o indivíduo toma na produção, aparecem aqui, frente aos indivíduos, como coisa estranha, como uma reificação, não como comportamento recíproco de indivíduos, mas como sua submissão a relações existentes independente deles e nascidas dos entrechoques destes indivíduos indiferentes."²⁷ Esta particular forma histórica da sociabilidade (a qual analisaremos mais detalhadamente em outro momento) revela na sua especificidade, este elemento geral constituído pela determinação ontológica dos

²⁶ Cf. Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 17.

²⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 94 e 95.

indivíduos, em sua atividade e interesse. Em sua particularidade a interatividade capitalista é também comportamento recíproco, muito embora, apareça nos atos de produção e troca como característica das coisas.

O viver em comum dos indivíduos é, em Marx, não um momento ou um elemento, o qual definiria a humanidade dos indivíduos ao lado de outros, mas, diferentemente, constitui-se como a substância concreta dos indivíduos, a qual delimita, como o dissemos, toda a série de expressões e atividades dos indivíduos. Assim, ser desta ou daquela maneira, existir como escravo ou *citizen*, produzir, falar, denunciam esta essência social que qualifica e cria os indivíduos enquanto indivíduos. Mesmo os atributos mais distintivos, singulares, o saber ou a competência prática, por exemplo, são em realidade, forças sociais que os indivíduos detêm em sua particularidade concreta. Basta-nos pensar no caso, acima referido por Marx, do civilizado transferido para um local deserto. São, por certo, características dos indivíduos, mas o são antes, e principalmente, o resultado da existência dos indivíduos em relação, expressões deste viver em comum, desta rede de relações e dos movimentos interativos através dos quais estes indivíduos se realizam uns para os outros. A sociabilidade existe como esta instância através da qual podem os indivíduos se relacionar com a mundaneidade e, na produção, transformá-la em elementos úteis à sua vida. A relação entre o homem e o mundo aparece assim mediada essencialmente pelo conjunto da sociabilidade: "Toda produção é apropriação da natureza pelos indivíduos por intermédio e de dentro de uma sociedade determinada."²⁸

A relação entre os indivíduos é deste modo instauradora e constitutiva dos modos efetivos nos quais estes mesmos indivíduos existem e se realizam no mundo.

²⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 21.

Neste sentido, a forma da sociabilidade circunscreve, delimita e indica o caráter da própria individualidade, as suas possibilidades e o modo como esta existe no mundo. Por esta razão, o modo como os indivíduos entram nesta verdadeira malha relacional determinará a forma de existir destes : "Um indivíduo que participa na produção sob a forma do trabalho assalariado participa sob a forma do salário na repartição dos produtos, resultados da produção."²⁹ O que o indivíduo é e pode ser, a sua particularidade, depende essencialmente da forma da sociabilidade e do lugar a partir do qual este entra em interação com os demais. Ser indivíduo, neste contexto, significa existir imediatamente como entificação socialmente posta e determinada em função do modo sob o qual se organizam as múltiplas relações entre as individualidades, no caso acima referido por Marx pela divisão social de trabalho. As relações que os indivíduos contraem entre si delimitam e constituem o ser seu ser particular e real.

A individualidade humana é então apreendida por Marx como síntese concreta, empírica, material, do conjunto da sociabilidade, como entificação relacional. Os indivíduos existem, em sua materialidade, diretamente uns para os outros, são seres movidos e impulsionados à atividade pela sua existência concreta de seres sociais. Esta substância dos indivíduos se define pelo fato de a atividade de cada um e de todos em conjunto ser acima de tudo interatividade, onde aqueles produzem e dirigem sua produção imediatamente uns para os outros. A produção dos indivíduos já é, enquanto criação das coisas das quais carecem, atividade social. A relação homem-mundo não somente é social porque se dá por intermédio da sociedade, com os meios e nas condições socialmente postas, mas igualmente, e acima de tudo, em virtude da produção de cada qual pretender ao outro e depender

²⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 30.

da sua produção: "O indivíduo A serve à necessidade do indivíduo B por meio da mercadoria 'a' na medida, e porque, o indivíduo B serve à necessidade do indivíduo A através da mercadoria 'b' e vice versa. Cada um serve ao outro para servir a si mesmo; cada um se serve do outro como seu meio reciprocamente".³⁰

Os indivíduos não entram em relação por via de uma deliberação autônoma, nem é para eles uma acidentalidade, mas é assim a *condictio sine qua non* da realização dos fins individuais. A relação dos indivíduos entre si é a possibilidade da existência destes, enquanto individualidades propriamente ditas. E isto em razão de que cada um deles somente pode realizar-se como individualidade, efetivando seus fins, apenas na medida em que se ofereça como meio para um outro. Ser indivíduo é desta maneira diretamente ser para o outro. O servir a si só é uma possibilidade real na medida em que realize o outro pela minha produção. Temos assim "1) que cada um atinge seu fim na medida em que serve ao outro; 2) que cada um se torna meio para o outro (ser-para-outro) sendo seu próprio fim (ser-para-si); 3) que a reciprocidade a partir da qual um é por sua vez meio e fim, isto é atinge seu fim somente tomando-se meio, e torna-se meio apenas colocando-se como seu próprio fim, que cada um põe seu ser para si mesmo – que esta reciprocidade é um fato necessário, pressuposto natural do intercâmbio (...)"³¹ A reciprocidade aparece aqui como elemento determinativo da interatividade social, presente e afirmada mesmo no contexto da sociabilidade capitalista, onde "ela [a reciprocidade] é, enquanto tal, indiferente a cada um dos sujeitos da troca, e esta reciprocidade interessa a ele [ao indivíduo] apenas na medida em que satisfaça seu interesse, enquanto exclua aquele de outrem e não o tenha em conta."³²

³⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 183 e 184.

³¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 184.

³² Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

A sociabilidade é assim determinada por Marx, não apenas como malha relacional, mas também enquanto rede formada pela reciprocidade. As relações sociais não são tão somente interações, as quais podem existir como uma necessidade externa aos próprios elementos da relação (como no caso da economia política), mas pressupõe ao contrário, a vigência essencial da reciprocidade, do existir direto de uns para os outros dos indivíduos. A individualidade pode ser também, neste particular, definida como ente de reciprocidade, uma vez que o ato pelo qual os indivíduos suprem suas necessidades e atingem seus objetivos, pressupõe a reciprocidade e a afirma necessariamente.

No que tange às características distintivas da sociabilidade do capital, não é aqui o lugar adequado a considera-las mais detida e detalhadamente, por agora bastará deixar posto que mesmo na troca de mercadorias, a reciprocidade imanente às interações societárias se afirma, ainda que sob o jugo da indiferença mútua dos sujeitos da troca.

Desta reciprocidade essencial resulta que os indivíduos sejam postos objetivamente uns para os outros enquanto necessidade ineliminável. O ser dos indivíduos se revela então como carecimento substancial do outro. Na medida em que a minha existência é posta pela produção de outrem, materializada no produto criado por ele, o qual somente posso acessar na medida exata em que crio o objeto da carência daquele. Isto dá bem a medida de quanto este mútuo carecer atravessa os indivíduos como necessidade ontológica, momento universalmente predominante.

Os indivíduos existem uns para os outros no interior desta relação como verdadeira necessidade radical, posta pelo fato mesmo de que estes não produzem sua vida no isolamento, mas enquanto produção múltipla e recíproca destes indivíduos. O carecer radical, o fato dos indivíduos não serem enquanto tais

produtores auto-suficientes, coloca também a diversidade de produções, a diferença, como um fio componente da tessitura do ser social. A relação social, mesmo aquela dos equivalentes, não apaga a necessária diversidade de existências e de manifestações dos indivíduos mas, ao contrário, a pressupõe e a reafirma continuamente nos atos pelos quais aqueles a reproduzem: “Se o indivíduo A tivesse a mesma necessidade que o indivíduo B, e tivesse realizado seu trabalho no mesmo objeto concreto que o indivíduo B, então absolutamente nenhuma relação haveria entre eles; considerando o lado da produção, não seriam indivíduos diferentes. Ambos têm a necessidade de respirar; para eles o ar existe como atmosfera; isto não cria entre eles nenhum contato social; enquanto indivíduos respirando, têm apenas uma relação de corpos naturais, e não de pessoas.”³³ Deste modo, somente há relação, e reciprocidade, onde a diferença é afirmada pelos atos genéricos e conjuntos dos entes. Sem hesitar podemos dizer que, para Marx, apenas no âmbito humano é que se verifica de maneira plena e determinada, a existência de relações propriamente ditas. As conexões efetivamente relacionais, o contato social, seriam marcas distintivas do ser social, frente à indiferença das conexões da natureza.

A determinação ontológica precisa da individualidade humana une de um modo indissolúvel, de um lado, o carecimento recíproco, e, de outro lado, a necessária diversidade dos indivíduos, num complexo real que define distintivamente a interatividade propriamente humana. O contato social pressupõe exatamente aquela diversidade que coloca cada indivíduo para si mesmo como um fim particular, e imediatamente, para o outro, como um meio de satisfazer a carência particular deste último. Ser concomitantemente meio e fim é um dos aspectos mais importantes da individualidade. Assim, os indivíduos existem em sua

³³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 182.

multidiversidade uns em relação aos outros, com fins e necessidades diferentes, e interagem no interior deste *status quo*. O caráter propriamente social, a sua personalidade, do indivíduo é dada exatamente por este jogo de tensão permanente entre ser, ao mesmo tempo, meio e fim, algo que só é possível e requerido pela crescente diversidade individual: "Só a diversidade de suas necessidades e de sua produção suscita a troca e por isso mesmo a igualização social dos indivíduos; esta diversidade natural é portanto o pressuposto de sua igualização social no ato de troca, da relação no seio da qual se apresentam uns aos outros como produtivos."³⁴ Diversidade e generidade não se opõe, mas se potencializam. A diversidade põe o intercâmbio social enquanto necessidade imperiosa, onde, em determinadas circunstâncias, os indivíduos aparecem como produtores e detentores do objeto do carecimento de uns e outros.

Neste sentido, a sociabilidade, como instância ontológica determinativa dos indivíduos, acaba por estatuir uma forma de gênero, absolutamente diferente daquele observado no âmbito da naturalidade. Nesta última, a auto-suficiência é garantida, no limite, pelas determinações biológicas *a priori*, pela instintividade característica do comportamento e da atividade animais. Gênero este no qual "Não ocorre alhures que elefantes produzam para tigres, ou uns animais para os outros. Um exemplo. Um enxame de abelhas forma *au fond* apenas uma abelha, e todas produzem a mesma coisa."³⁵ A produção sempre igual, pois posta e reproduzida como determinação abstrata, igual em todos os exemplares da espécie, é pois, o principal elemento da naturalidade em geral.

No caso humano, onde a reciprocidade torna a vinculação algo mais

³⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, *idem*.

³⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 183.

aprofundada que o mero compartilhamento de um mesmo espaço físico e biológico (respirar o mesmo ar, por exemplo), a natureza genérica radica exatamente no fato de serem os indivíduos diversos e interdependentes. Os indivíduos não realizam uma essência fixa, imutável, estabelecida biologicamente de uma vez por todas, da qual suas ações, necessidades e carecimentos seriam meros epifenômenos. Neste sentido, a genericidade esgotar-se-ia na mera manifestação singular daquela substância naturalmente definida. Diferentemente, realizam cada qual em si a genericidade humana na medida em que se relacionam e se produzem mutuamente: “Que esta necessidade de um possa ser satisfeita pelo produto do outro e vice versa, que um seja capaz de produzir o objeto concreto da necessidade do outro e cada um se apresente ao outro como proprietário do objeto de sua necessidade, isto prova que cada um ultrapassa, como homem, sua própria necessidade particular, etc., que eles se comportam uns frente aos outros como homens; são totalmente conscientes de seu gênero social (*gemeinschaftliches Gattungswesen*).”³⁶

Deste modo, o gênero humano constituído e reproduzido no interior da malha societária existe para cada indivíduo não como essência natural imutável, mas como substância humana, humanamente construída pela interação social, na qual cada um daqueles indivíduos existem em seu viver e em seu fazer, diretamente *para-outro*. O ser *para-si* da individualidade, como entificação genérica por excelência, coincide imediatamente com o ser *para-outro*. Os indivíduos nas suas relações ultrapassam sua empiricidade imediata e se constituem como seres sociais e abertos. O ser social pode ser por isso também caracterizado como ser aberto, pois o que qualifica e distingue ontologicamente a individualidade humana frente à mera exemplaridade do singular natural é o fato de o elemento determinativo ser resultado

³⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, *idem*.

da série de interações verificadas entre os indivíduos. No mundo humano se observa a reprodução dos pressupostos da vida genérica e não a simples reposição ou manifestação de uma essência natural. A essência humana é o conjunto das relações dos homens mesmos. As relações não são apenas produtos da genericidade, mas também a reproduzem, e não apenas a repõem. Desta maneira, podemos especificar, com Marx, o indivíduo como ente genérico, não somente membro de uma espécie, mas produtor de seu gênero, pelas suas múltiplas interações.

Assim, podemos caracterizar a individualidade como entidade social, definida em sua essência pelo fato de ser relacional e recíproca. Definida por uma essência então diversa daquela dos seres naturais, constituída pelo comportamento recíproco dos indivíduos mesmos. Comportamento recíproco este que se realiza e se reproduz criando os nexos nos quais os indivíduos vivem, agem e produzem sua existência. Desta maneira, não há, em Marx, uma separação abstrata entre individualidade e sociabilidade, onde estas existiriam enquanto formas independentes e/ou necessariamente contrapostas. Ao contrário, se o ser da sociabilidade é ele mesmo comportamento recíproco dos indivíduos, o ser dos indivíduos, o modo como eles são e manifestam sua existência, concretamente, é, enquanto tal, ser social.

SEÇÃO 2

A ATIVIDADE SENSÍVEL

Uma outra determinação da individualidade que podemos assinalar nos *Grundrisse* é aquela constituída pela atividade dos indivíduos, o modo como eles existem e produzem sua existência. Esta determinação se mostra como essencial

para qualquer análise da individualidade no texto marxiano em questão, mesmo em função do alvo declarado da pesquisa de nosso autor, a produção: “O objeto deste estudo é, antes de tudo, a produção material.”³⁷

Este alvo declarado nos permite assinalar a atividade sensível dos indivíduos como um momento determinante em virtude da definição dada por Marx da própria produção: “Toda produção é apropriação da natureza pelos indivíduos nos quadros e por intermédio de uma forma de sociedade determinada.”³⁸ Assim, a produção é compreendida como a totalidade de atos, socialmente determinada, através da qual os indivíduos se apropriam do mundo. A produção das coisas nada mais é que atividade objetiva dos indivíduos. Atividade esta que, evidentemente, é atividade de entes sociais, de seres de relação, de reciprocidade, numa palavra, de sociabilidade. Deste modo, esclarece Marx que “Quando falamos de produção, é sempre da produção a um estado determinado de desenvolvimento social de que se trata – da produção de indivíduos sociais.”³⁹ O caráter particular, a forma e o conteúdo da atividade dos indivíduos, da sua produção, depende por consequência da forma e do caráter da própria sociabilidade. A primeira característica distintiva da atividade sensível, a qual é expressão e meio da vida dos indivíduos, é exatamente o fato de ela ser enquanto tal atividade social. Este fato, pôde ser inferido já quando, na seção anterior, definimos o ser dos indivíduos como ser social, o que resultou na afirmação de serem todas as expressões, interesses, atos, etc., dos indivíduos elementos delimitados pela essência social destes.

Desta maneira, a relação que os homens estabelecem com a mundaneidade se encontra determinada pela essência social destes. Neste sentido, a sociabilidade

³⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 17.

³⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 21.

³⁹ Marx, Op. Cit., idem.

se põe também como elemento mediador da atividade dos indivíduos, a qual ao mesmo tempo que a torna possível, desempenha também o papel de parâmetro da mesma. A atividade sensível, como acima Marx a determina, o ato de produção, é produção de indivíduos sociais. A produção pode então ser entendida como a atividade, ou conjunto de atos, onde os indivíduos produzem socialmente, em conjunto e dentro do quadro de suas relações recíprocas, mas também, como produção dos indivíduos mesmos. A atividade dos indivíduos seria, neste sentido, a produção do objeto da necessidade e produção dos próprios homens enquanto indivíduos sociais. Por esta razão, ao nosso ver, a atividade sensível é uma determinante do ser social, dentro dos quadros do pensamento marxiano.

Desta maneira, a produção das coisas nada mais é que produção social das condições efetivas e materiais do ser dos homens, por força disso, produção de individualidade, de seu caráter social, particular: "A produção de capitalistas e trabalhadores assalariados é portanto, produto principal do processo de valorização do capital."⁴⁰ O ato de produzir as coisas é simultaneamente ato no qual os produtores se produzem como entes sociais, dentro de determinadas condições sociais, dando origem às particularidades próprias à formação social em questão.

Esta atividade de entes sociais, na qual estes mesmos entes sociais se produzem, se caracteriza pelo fato de ser atividade social onde os indivíduos se apropriam, tomam para si, a natureza, produzindo os objetos de sua necessidade. Nesta apropriação da natureza, os indivíduos não somente a tomam para si, mas, antes de mais nada, operam um conjunto de atos que a modificam, que a tomam própria aos indivíduos. A atividade sensível cria, a partir da modificação objetiva da natureza, um mundo completamente diverso do natural: "A natureza não constrói

⁴⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 451.

nem máquinas, nem locomotivas, nem estradas de ferro, nem *electric telegraphs*, nem *selfacting mules*, etc. São produtos da indústria humana: do material transformado em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou de exercício na natureza.”⁴¹ A atividade humana produz a partir do material preexistente, partindo da objetividade, uma nova gama de coisas as quais, como órgãos da vontade humana, são realizações dos indivíduos sobre a natureza.

A atividade sensível é assim forma de apropriação do mundo, entendida principalmente como o modo de tornar apropriado o mundo para o homem. É a humanização do mundo pelos indivíduos e de realização da potência destes mesmos indivíduos, exteriorização de suas forças essenciais. Esta exteriorização se caracteriza pela transformação da matéria natural em objeto que supre determinadas necessidades. Neste sentido, toda atividade sendo exercício na objetividade do material, depende desta mesma objetividade. Não é a atividade humana uma realização auto-suficiente, uma criação das coisas *ex nihilo*, mas ao contrário, é um ato no qual os indivíduos plasmam a matéria determinados pela realidade da matéria mesma. Esta determinação contudo não resulta numa subsunção passiva do sujeito em relação à matéria transformada, mas é a reelaboração da própria matéria, a sua transformação em receptáculos da atividade dos indivíduos : “o ato de apropriação dos objetos pelos sujeitos, aparece igualmente de outra parte como modelagem, submissão dos objetos a um fim subjetivo; transformação dos objetos em resultados e reservatórios da atividade subjetiva.”⁴² A atividade sensível, aparece então como um confronto dos indivíduos com o material, no qual os primeiros realizam seus fins e transmudam o próprio material em reservatórios de sua atividade. A atividade

⁴¹ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 194.

⁴² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 426.

sensível não subverte a objetividade do material, mas dá um novo caráter à objetividade enquanto tal, ao fazer dela objetividade social, produzida pela atividade social dos indivíduos. Esta nova objetividade é o material no qual se expressa a vida dos indivíduos e aparece no fim do processo como realização destes mesmos indivíduos.

Como material em que está expressada a vida dos indivíduos, é sempre um objeto determinado, específico, o qual supre também necessidades e fins particulares e específicos dos indivíduos: “O objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado que deve ser consumido de uma maneira determinada, a qual a produção deve ela mesma, por seu turno, servir de intermediário.”⁴³ A atividade não somente cria um mundo de objetos para necessidades particulares, mas também, em razão da própria particularidade, acaba por criar necessidades para os objetos. Necessidades estas que se reproduzem em novos objetos, fazendo girar incessante a roda da autoprodução dos indivíduos sociais na direção de necessidades e formas de atividade cada vez mais particulares e diversificadas: “A produção não fornece portanto somente um material à necessidade, ela fornece também uma necessidade a este material. Quando o consumo se afasta de sua rusticidade natural e perde seu caráter imediato – e o fato mesmo de nela se deter seria ainda o resultado de uma produção assentada na rusticidade natural – tem ele mesmo, enquanto pulsão, o objeto concreto, por mediador.”⁴⁴

Nesta reelaboração ativa do mundo natural, na qual os indivíduos ativos se recriam ao produzirem objetos e necessidades, não há uma negação da materialidade objetiva. Certamente, o material reconfigurado pelos indivíduos é

⁴³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 26.

⁴⁴ Marx, Op. Cit., idem.

consumido, transformado no curso da atividade, mas disto não resulta uma negação absoluta da objetividade, mas a sua afirmação através de, e numa, nova forma: “[a] atividade que dá forma consome o objeto concreto e consome a si mesma, mas consome apenas a forma dada do objeto concreto para colocá-lo numa nova forma objetiva, concreta”.⁴⁵ A este respeito, vale notar que a atividade se apresenta também como uma forma de auto-abolição, na medida em que ao realizar-se, extingue-se, gerando na ponta terminal do processo, o produto. O curso da atividade corresponde a um processo no qual as potências ou elementos dos sujeitos se transformam em objetos concretos, através da modificação da forma do material, não somente este material passa a existir sob uma nova modalidade, a das coisas sociais, mas a própria atividade dos indivíduos passa a existir frente eles mesmos nestas coisas sociais: “o trabalho não é somente consumido, mas passa ao mesmo tempo da forma da atividade àquela do objeto concreto, do repouso, onde está fixado, materializado; modificação inscrita no objeto concreto, sua própria configuração e, da atividade, tornando-se ser.”⁴⁶

A atividade sensível é assinalada por Marx então, como atividade objetiva e objetivadora. Objetiva porque é reconfiguração material de coisas preexistentes à própria atividade, por lidar com a forma da matéria natural, a qual existe fora dos indivíduos, com suas propriedades, e é igualmente, um ato de criação de novas objetividades. A atividade humana é neste sentido um movimento que parte da objetividade, num primeiro momento, preexistente, e, através dos diversos atos modificadores perpetrados pelos indivíduos, volta à objetividade, colocando uma nova coisa concreta. É também objetivadora pois, a própria atividade como

⁴⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 239.

⁴⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

movimento e atuação das potências dos indivíduos, aquilo que lhes pertence e existe no processo sob a forma de um ato ou de capacidades, se transforma ao fim em ser, em um algo que existe por si mesmo frente aos indivíduos.

Este duplo caráter da atividade, a de ser objetiva e objetivadora, a determina como forma positiva, ou seja, que efetivamente cria produtos, materiais ou ideais, de maneira real. A atividade é algo que põe e se põe. Não é apenas negação de momentos, por exemplo, da forma da matéria natural ou da atividade como ato, mas é igualmente reafirmação objetiva de mundo dos indivíduos. É a criação de um novo mundo de objetividades, agora apropriadas, adequadas aos indivíduos. Neste sentido, o trabalho, por exemplo, não pode ser corretamente apreendido se tomado apenas pelo lado, efetivamente existente, da coação material ou do esforço. O sofrer a determinação objetiva do material não apaga a objetivação, mas pelo contrário é um momento desta última. É exatamente isto que Marx critica em Smith, pois neste a coação objetiva mencionada é apreendida de maneira unilateral, resvalando para a psicologia, desviando a atenção das determinações objetivas e efetivas, que existem e continuam a existir independentemente da percepção subjetiva, pensada, dos próprios indivíduos: "A. Smith concebe o trabalho psicologicamente, em função do prazer e da dor que produz no indivíduo. Todavia, além desta relação afetiva para com sua atividade, ele é alguma outra coisa mais – em primeiro lugar, um para-outro, pois o puro sacrifício de A não teria nenhuma utilidade para B; em segundo, lugar, uma determinada relação sua com a coisa mesma que refunde, e para com suas próprias disposições para o trabalho. Ele é positivo, atividade criadora."⁴⁷

Deste modo, a atividade é definida por Marx como dupla relação, de um lado, interação do indivíduo com a matéria, e, de outro lado, consigo mesmo enquanto

⁴⁷ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 104.

conjunto de disposições e/ou capacidades. Nesta interação simultânea com estes dois momentos da atividade resulta a reafirmação da própria objetividade da atividade humana em geral. A seguir tentaremos indicar para cada uma destas relações seu caráter específico.

Além da dimensão essencialmente social da atividade dos indivíduos, o fato de ela ser, diretamente um *para-outro*, cabe ressaltar também um elemento constitutivo da atividade sensível em geral. O qual ocupa, ao nosso ver, um lugar importante na compreensão marxiana da atividade, ao menos conforme aparece nos *Grundrisse*: o problema da relação do indivíduo com suas próprias disposições. Esta relação não aparece em Marx, como coisa independente, mas, ao contrário, é determinada pela forma e pelo conteúdo da atividade. Ou seja, a relação do sujeito para com suas capacidades, potências, etc., se efetiva no interior da própria atividade sensível. Não é uma relação interior, que ocorreria no recesso de sua subjetividade. Ao contrário, é na relação com o mundo, com as propriedades da matéria, com as qualidades do material que possibilita ou dificulta sua realização, é que as potências e fins do sujeito se revelam. Neste sentido, Marx explicita sua compreensão demarcando também sua oposição a Smith: “‘Tu trabalharás com o suor do teu rosto’ Esta é a maldição com a qual Jeová presenteou a Adão. É assim que A. Smith capta o trabalho como maldição. O ‘repouso’ aparece por isso como o estado adequado, sinônimo de ‘liberdade’ e de ‘felicidade’. Que o indivíduo estando ‘num estado normal de saúde, força, de atividade, de habilidade, de interesse’ possa sentir a carência mesma de efetuar uma parte normal de trabalho e de suspensão de seu repouso, parece pouco interessar a Smith. É verdade que a medida do trabalho aparece dada pelo exterior, pela finalidade proposta e pelos estorvos que o trabalho deve suplantare para a sua consecução. Mas A. Smith assim não suspeita que

suplantar os estorvos possa ser por si uma atividade de liberdade – e que por outro lado, de resto as finalidades exteriores estão distantes de uma carência cruamente exterior e são finalidades estabelecidas primeiro pelo indivíduo mesmo – como auto-efetivação, objetivação dos sujeitos, liberdade real, de qual ação é o trabalho”⁴⁸

Desta longa passagem, é importante destacar que a atividade positiva é determinada pelas propriedades do elemento modificado, em virtude de partir, como já o indicamos acima, da objetividade mesma do material. Neste sentido, os indivíduos, em sua atividade, têm de confrontar-se com o fato de que a medida de seus atos ser estabelecida pelo que é exterior a si. Uma dupla exterioridade, de um lado, o fim que domina o processo e controla os atos, e, de outro lado, pelas características reais do material. Com referência à segunda determinação, cabe apontar que, no pensamento de Marx, vencer as propriedades do material, moldá-las, vencer estes estorvos, constitui a base do ato de trabalhar e de criar, da realização dos indivíduos. Muito embora, seja um momento necessário da reconfiguração do material, que é dirigido pelo próprio material, não significa esta direção uma barreira intransponível, mas uma condição imprescindível da afirmação dos próprios indivíduos ativos. Por esta razão, a atividade, no caso, o trabalho, é compreendido como ato de liberdade. Ato no qual se suplanta as determinações mais imediatas do material e se realiza o fim pretendido pelo sujeito ativo.

No que tange à determinação pelo telos da atividade, cumpre explicitar que este desempenha um papel diretor, em consonância com aquele próprio ao material. Toda atividade é guiada por fins subjetivos, pela finalidade pretendida pelos indivíduos. Esta finalidade emerge como determinação exterior aos indivíduos e ao ato enquanto tal, controlando-os, disciplinando-os, conformando-os em relação à

⁴⁸ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 101.

objetividade. A superação do estorvo, a realização da meta e a afirmação de si dos indivíduos, depende de um certo grau de auto-coação ou disciplina que estes mesmos indivíduos possam alcançar. Esta auto-coação é consequência também da objetividade constitutiva da atividade. Pois, toda atividade lida com coisas objetivas, buscando um fim igualmente objetivo, pretende a realização na e pela objetividade.

Evidentemente que se a esta coação imanente se acresce o controle existente nas formas históricas de atividade vital, até aqui conhecidas, a escravista, a servil e a assalariada, todo o complexo do trabalho, por exemplo, aparece como repulsivo. Coação esta que transforma o ato de objetivação dos sujeitos em momento de sua negação. A coação como pura necessidade exterior ao ato, a determinação extrínseca à própria atividade, acaba por tornar a atividade mesma um estorvo aos indivíduos, e não instância de realização destes. É por esta razão que Smith apreende o trabalho como mera sujeição do sujeito, sua dominação absoluta pela exterioridade como força necessariamente hostil a si. Adam Smith confundiria assim, segundo Marx, a coação imanente à atividade, a imperiosa medida do objetivo e do objeto, com aquelas formas de coação contingentes, históricas. Haveria uma indistinção entre ser coagido pelos elementos da materialidade que coordenam a objetivação e ser coagido pelo domínio de um controle social que se apropria do produto e da própria atividade. Marx aponta para a existência da distinção destas duas formas e assinala a positividade da coação imanente, que existe por exemplo, sob a forma do autocontrole e da disciplina.

Segundo Marx, esta necessidade de autocontrole tendo em vista um fim, vale para todas as formas da atividade em geral, e em particular para aquela vital, o trabalho, é um momento ontológico constitutivo de qualquer atividade: "Isto [a determinação exterior] vale duplamente: tanto para este trabalho contraditório, e

para quem está preso a ele; para o trabalho, o qual não tem ainda as condições objetivas e subjetivas (ou que ainda as tenha perdido com relação ao estado pastoril ou aos demais, etc.), para que o trabalho seja *travail attractif*, auto-efetivação do indivíduo, mas de modo algum lúdico, simples *amusement*, como nas concepções embriagadoramente ingênuas de Fourier. Trabalhos efetivamente livres, compor por exemplo, são diretamente tremenda seriedade, esforço intensivo.”⁴⁹

A tremenda seriedade e o esforço intensivo aparecem, em Marx, como momentos necessários da atividade em geral, os quais abrangem, compreendidos na disciplina, um conjunto de atitudes e de relações de si a si do sujeito com referência a seus próprios atributos e fins. Mesmo na atividade experimentada sob uma forma atraente, na qual os indivíduos podem aproveitá-la como jogo livre de suas capacidades, este momento de negação de si está compreendido, como afirmação de uma necessidade exterior à volição ou à afetividade do indivíduo ativo. Eis porque, marxianamente, a atividade sensível, em especial sua forma vital, não poderá jamais tornar-se puro instante lúdico, distração. A atividade não poderá ser dominada pelo movimento pendular da subjetividade, ora em direção ao objeto e à finalidade, ora em direção a seus afetos. Por esta razão, Marx aponta para o fato da tremenda seriedade, da disciplina, serem elementos comuns às várias formas da atividade. Este preço, a negação de certas dimensões de si, aparece como um tributo que os indivíduos pagam na exata medida em que se afirmam no mundo.

SEÇÃO 3

A RELAÇÃO SUBJETIVIDADE – OBJETIVIDADE

A relação entre subjetividade e objetividade aparece nos *Grundrisse* sempre referida e determinada a partir da atividade. A interação entre estas duas instâncias

⁴⁹ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 102.

se dá sempre no interior deste conjunto de atos humanos que alteram ou se propõem a alterar a materialidade. Neste sentido, subjetividade e objetividade, apreendidas no bojo da atividade sensível, operam entre si um movimento de ir e vir, como instâncias que se comunicam e se interdeterminam. No processo da atividade sensível, subjetividade e objetividade emergem como elementos de um todo, dentro do qual convertem-se uma na outra: “A atividade que dá forma consome o objeto e consome a si mesma, mas consome apenas a forma dada do objeto concreto para colocá-lo numa nova forma objetiva, concreta, e se consome a si mesma apenas sob sua forma subjetiva da atividade. Ela consome o que, no objeto, é objetivo – a indiferença com relação à forma – e o que, na atividade, é subjetivo, ela dá forma ao objeto e materializa a forma.”⁵⁰ O que era subjetivo se toma coisa no mundo, e a objetividade inicial toma uma forma nova através da ação concreta do sujeito.

Subjetividade e objetividade aparecem aqui como momentos de um processo, no qual estes mesmos momentos são negados em sua existência imediata e transmudados um no outro, tendo por mediação a própria atividade. A relação assim posta é de natureza eminentemente prática e efetivadora, onde o primeiro elemento, a subjetividade, somente pode afirmar-se com referência ao outro elemento, transformando-o. O dar forma ao objeto, transferindo ao mesmo o fim estabelecido pelo sujeito não é a mera subjetivação do objeto, o que equivaleria tão somente à absorção do objeto pelo sujeito, por exemplo no consumo direto e simples. Ao contrário, é a transfiguração do objeto, ao mesmo tempo que é também transformação do subjetivo, dos fins, das idéias, das capacidades, em algo de objetivo. Assim, a subjetividade supera ou nega a forma inicial da objetividade, na

⁵⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 239.

medida em que nela se realiza. Esta relação é caracterizada por Marx então como processo de objetivação.

Este processo de objetivação em cada momento social particular pode revestir-se de aspectos problemáticos. Como o são aqueles surgidos na forma de sociabilidade do capital, por exemplo, em que a força produtiva social acaba por ganhar uma forma que confronta os próprios indivíduos enquanto uma potência estranha. Neste caso específico, não se trata de uma determinação imanente, intrínseca, da objetivação enquanto tal. O tornar-se estranho não é, em Marx, uma necessidade absoluta do processo de objetivação dos sujeitos humanos. O problema aqui está no acento ou no momento predominante desta forma particular: “O acento está colocado, não sobre o fato de ser objetivado (*Vergengenständlichkeit*), mas no de ser estranhado (*Entfremdet*), alienado (*Entäußert*), ser vendável (*Veräußert*), de não ser do trabalhador, mas ser das condições de produção personificadas, isto é sobre o pertencimento ao capital desta prodigiosa potência objetiva, a qual confronta o trabalhador como um dos seus momentos.”⁵¹

A este respeito, é interessante notar que tais problemas não são simples percepções do sujeito, problemas da consciência. Não é a consciência do sujeito, em primeiro lugar, que se encontra estranhada, mas são os produtos concretos de sua objetivação: “Na medida em que, da perspectiva do capital e do trabalho assalariado, a produção deste *corpus* objetivo da atividade tem lugar em oposição imediata à potência de trabalho – onde este processo de objetivação aparece *in fact* como processo de alienação da perspectiva do trabalho ou de apropriação do

⁵¹ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 323.

trabalho de outrem da perspectiva do capital – esta distorção e esta inversão é efetiva e não simplesmente pensada, existente apenas na representação de trabalhadores e capitalistas.”⁵²

Exatamente em virtude de ser, desde o início e essencialmente, uma relação de objetivação, a subjetividade para realizar-se depende de modo integral das condições objetivas nas quais esta relação mesma se dá, favorecendo-a ou impedindo-a: “A apropriação não se efetua de início no pensar, mas no atuar com estas condições: ela é o ato que põe efetivamente estas como as condições de sua atividade subjetiva.”⁵³ Ou seja, na atividade o sujeito atua sempre limitado e circunscrito não apenas por aquilo que ele determina subjetivamente, em seu pensamento, mas acima de tudo, pela efetividade dentro da qual realiza seu ato e estabelece o vínculo com a materialidade a ser transformada. Dentre estas condições estão, evidentemente, compreendidas tanto as propriedades materiais das coisas, quanto a série das determinações sociais que condicionam e definem a forma da atividade, tais como o grau de desenvolvimento das forças produtivas sociais, o modo como estão organizadas as relações sociais, etc.

O fato de o sujeito estar delimitado pelas condições efetivas de seu atuar, de não fazê-lo como determinação autônoma, mas de um modo definido pela efetividade, não é característica apenas da atividade direta e imediatamente material. Mesmo na atividade em que o alvo não se define pela transmutação de um objeto físico, mas, como por exemplo, de um dado conjunto de relações sociais, este elemento determinativo se faz presente: “(...) no quadro da sociedade burguesa, da sociedade baseada no valor de troca, criam-se relações de produção e de troca que

⁵² Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 323.

⁵³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 430.

são por outro lado minas para fazê-la explodir. (Uma massa de formas sociais de unidade contraditória na qual nunca se pode fazer de modo algum explodir o caráter contraditório por uma metamorfose silenciosa. Por outro lado, se não há, na sociedade tal qual é, condições materiais de produção de uma sociedade sem classes e de relações de troca a ela correspondentes, todas as tentativas de explodi-la são *Donquichoterie*.”⁵⁴ Assim, a mediação pela qual a objetivação do sujeito se cifra não é, em princípio, a qualidade *de per se* de sua idealização, do plano previamente traçado, etc., mas as condições efetivas existentes ou não para a sua realização. A *Donquichoterie* da subjetividade residiria exatamente na proposição de um fim ou de um ato que não levem em consideração aquelas condições efetivamente existentes.

O caráter objetivante da relação entre a subjetividade e a objetividade não apenas delimita o campo de ação do sujeito sob a forma das condições de sua efetivação, mas também termina por alterar a própria subjetividade. Neste sentido, dado este caráter ontoprático da interação entre sujeito e objeto, as duas instâncias se modificam reciprocamente. Sujeito e objeto jamais permanecem os mesmos. No curso desta relação ativa, a forma como a subjetividade se realiza, determinada pelos fins e pelas condições da objetividade, define o próprio modo de ser do sujeito: “A fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, com garfo e faca, é outra que aquela que engole a carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes. Não é somente o objeto de consumo, mas também o modo de consumi-lo que é portanto produzido pela produção, e não somente isso, de uma maneira objetiva, mas também subjetiva. A produção cria portanto o consumidor.”⁵⁵ A objetivação não

⁵⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 95.

⁵⁵ Marx, Op. Cit., Tomo, p. 26.

é um ato em que ocorre apenas a exteriorização de uma potência do sujeito, em que a interioridade subjetiva se externaliza, mas é concomitantemente um momento de recriação do sujeito enquanto tal. As potências, capacidades, sentidos, etc., do sujeito não passam imunes a este processo.

O processo de criação de mundo é efetivado pelos indivíduos de tal modo que, tendo em vista o caráter objetivo e particular dos seus objetos, aqueles são formados como sujeitos em dependência desta relação ativa. Assim, sentidos, percepções, idéias, etc., existem em função das características dos objetos que satisfazem suas carências. Objetos específicos criam sujeitos dotados de capacidades específicas para goza-los: "O objeto de arte – como todo produto – cria um público apto a compreender a arte e a fruir a beleza. A produção não produz somente um objeto concreto para um sujeito, mas também um sujeito para o objeto concreto."⁵⁶

Tendo em vista que o sujeito é resultado de uma reprodução ativa dentro do confronto com as formas da objetividade, o próprio pensamento não tem, neste contexto, uma realidade independente e autônoma face às determinações do real. Muito ao contrário, em Marx, temos a afirmação de um liame essencial que une o pensamento à efetividade do ser, à objetividade, a partir do qual este segundo momento determina o primeiro. Neste sentido, o pensar não é apreendido como atividade autônoma ou autoreferida, mas é expressão ideal, mental do existente fora do sujeito. As construções ideais são portanto, expressões da efetividade, das relações, nexos, objetos concretos, etc., são o resultado de um processo no qual os indivíduos produzem abstrações da realidade sensível. Abstrações estas que de modo algum abolem ou anulam a independência da realidade material, do concreto,

⁵⁶ Marx, Op. Cit., idem.

do ser, em relação ao pensar. Independência esta que permanece de modo irrevogável, sejam as idéias meras percepções confusas, sejam elas complexos teóricos sofisticados: “Como de resto em toda ciência histórica, nunca se deve esquecer, na marcha das categorias econômicas que o sujeito, aqui, a moderna sociedade civil, está dada tanto no cérebro quanto na realidade, que as categorias exprimem portanto formas de ser, determinações de existência (...)”.⁵⁷

O pensamento enquanto tal pode então ser compreendido como resultante de um ato dos indivíduos, o ato de produzir idéias, de gerar abstrações que aglutinem os traços característicos identificados na materialidade. Como acima referimos, mesmo no caso das categorias da ciência, tais elaborações são determinadas por Marx como abstrações.

Evidentemente, as abstrações não têm todas o mesmo valor cognitivo, não exprimem sempre a realidade concreta de maneira adequada. Assim, a subjetividade pode em seu confronto cognitivo com real, tanto exprimi-lo corretamente, quanto pode desentendê-lo completamente. O que decide em primeira e última instância é o próprio real. Uma idéia possui ou não valor cognitivo na medida em que expresse ou não relações e causalidades reais, elementos da concretude, etc. É isto que Marx denomina razoabilidade das abstrações. Vejamos o exemplo dado pelo próprio Marx, a da categoria da produção: “A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que ela sublinha e precisa efetivamente os traços comuns, evitando-nos a repetição”.⁵⁸ Esta subsunção ao real é a garantia da procedência das idéias.

Esta necessária correspondência e subsunção das idéias em relação à

⁵⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 40 e 41.

⁵⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 19.

efetividade, do ser em relação ao pensar, implica que determinadas construções ideais somente são possíveis se na efetividade existir sua contrapartida material. Por exemplo, a categoria smithiana do trabalho *sans phrase* apenas pode emergir como categoria, como objeto do pensamento, enquanto expressão ideal de uma efetividade social na qual o trabalho exista de modo indiferente, em que os indivíduos enfrentem sua atividade vital nesta indiferença quanto a um tipo específico de trabalho: "De outra parte, esta abstração do trabalho em geral não é somente resultado no pensamento de uma totalidade de trabalhos. A indiferença com relação a um trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade na qual os indivíduos passam com facilidade de um trabalho a outro e onde o gênero determinado de trabalho seja para eles contingente, portanto indiferente."⁵⁹

Desta maneira, a abstração, em sua figura razoável, não é apenas um produto do puro pensar, que partindo de si mesmo, de uma síntese mental, produza a categoria: "A indiferença com relação a um gênero determinado de trabalho pressupõe a existência de uma totalidade mais desenvolvida de gêneros reais de trabalhos donde nenhum é absolutamente predominante. Assim as abstrações as mais gerais têm nascimento tão somente com o desenvolvimento concreto mais rico, onde um aspecto aparece como pertencendo a muitos, como comum a todos."⁶⁰ O caráter universal ou mais geral, abrangente, de uma idéia não é definido a partir de um critério da cognição mesma, mas depende do caráter efetivo, realmente universal ou não, dos objetos configurados mentalmente. A universalidade das idéias corresponde em realidade à existência de uma totalidade igualmente universal, uma

⁵⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 39.

⁶⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 38.

totalidade mais desenvolvida na esfera do ser, em que várias propriedades pertençam a diversos entes.

Deste modo, recusando a postulação de que o pensar, a criação de abstrações, possa ser uma ação autônoma da subjetividade, Marx concomitantemente nega também qualquer independência de seus produtos frente ao mundo. Idéias são sempre elaborações mentais da materialidade e de suas relações, produzidas pelos indivíduos em sua consciência. As ilusões, da filosofia moderna por exemplo, a respeito do poder das idéias. Ilusão esta avinda exatamente da unilateralização das relações entre ser e pensar, na qual o segundo torna-se o determinante, o sujeito, ao invés de determinado, predicado: "Relações não podem exprimir-se senão nas idéias, é assim que os filósofos conceberam a dominação pelas idéias como o caráter específico dos tempos modernos e identificaram a manifestação da individualidade livre com o reverso da dominação das idéias."⁶¹

Ao abordarmos o problema das relações entre as esferas da subjetividade e da objetividade em Marx, nos *Grundrisse*, percebemos que estas são determinadas dentro do trânsito ontoprático, no qual se intercambiam, tendo por momento predominante aquele definido pela objetividade. Não que a subjetividade seja um elemento desprezável ou epifenômeno, mas é, certamente, o determinado, e não o determinante.

⁶¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 101.

CAPÍTULO II

AS FORMAS PRÉ-MODERNAS DA INDIVIDUALIDADE

Uma vez explicitados, no capítulo anterior, os lineamentos mais gerais sob os quais Marx compreende a individualidade humana, cabe-nos examinar as formas históricas concretas que esta tomou no curso do tempo. Se a individualidade pode ser definida como ser social, como conjunto singularizado de nexos sociais, em contrapartida, esta mesma individualidade não pode ser corretamente compreendida senão através da apreensão das formas históricas pelas quais ela veio a ser o que é. É interessante ressaltar que as determinações mais gerais por nós apontadas no texto marxiano se situam exatamente na sociedade moderna, aquela na qual os liames que ligam os indivíduos se tornaram mais abrangentes e universais. Ao mesmo tempo em que dentro destes liames, os indivíduos se constituem como tais. Ou seja, na sociedade moderna, assistimos há um só tempo tanto a máxima sociabilidade quanto a emergência da individualidade propriamente dita, nas formas mais plenas e complexas que se tem notícia. Estes lineamentos gerais não são então essências fixas e imutáveis, mas, ao contrário, são formas historicamente estabelecidas.

A individualidade humana enquanto tal não é compreendida por Marx como uma substância perene e eterna, mas como algo que é, e veio a ser o que é, exatamente pelo processo histórico: “O homem começa a se individualizar pelo processo histórico. Ele aparece à origem como ser do gênero (*Gattungswesen*), tribal, animal de rebanho – mas de modo algum ζῷον πολιτικόν no sentido político. O intercâmbio mesmo é um meio essencial desta individualização. Torna supérfluo o sistema de rebanho e o dissolve. Desde que a coisa tomou tal rumo, o homem enquanto indivíduo singular se relaciona somente consigo mesmo, mas ao mesmo

tempo os meios de pôr-se como indivíduo tornaram-se fazer universal e comum.”⁶²

O caráter próprio da singularidade humana, a individualidade, é indicada por Marx como resultado de um rumo histórico, de um devir, através do qual a substância social dos indivíduos se constitui. Esta substancialidade social se estabelece na exata medida em que nega aquilo que Marx denomina de “sistema de rebanho”, instaurando outros modos de ligação entre os indivíduos. A individualidade é apreendida assim não como fundamento a-temporal do ser social, mas como resultante do processo através do qual o ser social dos homens veio a ser o que é. Neste devir que se inicia com uma entidade existente sob o modo da subsunção frente ao seu próprio conjunto. Uma forma ainda próxima, em certos aspectos, daquela observada na naturalidade. A este respeito, vale assinalar que ser genérico (ou do gênero) equivale neste contexto a ser mero membro de um conjunto, pertencer inteiramente a ele, beirando à indistinção, tal o significado de ser de rebanho.

O desenvolvimento do ser social dos homens, a formação de um sistema de intercâmbio propriamente social irá dissolver a forma do rebanho e colocar progressivamente a possibilidade de existências individuais. Possibilidade esta que é tributária de um fazer e de um viver cada vez mais levados a efeito em comum, socialmente efetivados, e por isso, universais. Universalidade e particularidade humanas aqui não se excluem, mas potencializam-se. Individualidade e sociabilidade são entificações gestadas num mesmo processo, entro do qual se determinam reciprocamente. Quanto mais social mais individual e vice versa. Por esta razão, nos é necessário compreender também como Marx apreende as formas nas quais o vir-a-ser social instaurou-se, desde aquelas nas quais o indivíduo é ser

⁶² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 433 e 434.

de comunidade até as modalidades sociais que se encontram na fronteira com a modernidade.

Estas formas, sem perder sua particularidade própria (a qual veremos mais à frente), possuem um caráter comum, que nos permite diferencia-las de modo claro daquela da modernidade: “Mais se remonta no curso da história, mais o indivíduo, e por conseguinte também o indivíduo produtor, aparece como dependente, membro de um conjunto maior: este estado se manifesta de início de maneira totalmente natural na família, e na família ampliada na tribo; depois nas diferentes formas da comunidade surgida da oposição e da fusão das tribos.”⁶³ Este elemento comum se refere a um tipo de relação geralmente observada nestas formas societárias entre os indivíduos e seu conjunto social, a comunidade. A forma comunal de existência é a afirmação de uma dependência absoluta do indivíduo frente ao conjunto societário. Em algumas delas foi, como o veremos, quase a negação pura e simples da individualidade, o ser dos indivíduos como mera manifestação ou extensão da comunidade.

A forma da comunidade equivale assim a um modo de interação entre indivíduos e totalidade, bem como a uma relação destes indivíduos com suas condições de existência, de sua atividade, em que estes indivíduos e suas próprias condições de existência são elementos pertencentes imediatamente à comunidade: “Esta comunidade pressupõe a existência objetiva do indivíduo como proprietário, por exemplo, como proprietário fundiário, e sob certas condições que o encadeiam à comunidade ou antes constituem um elo de sua cadeia.”⁶⁴ O modo de existir como elo de uma cadeia, enquanto mero momento de uma totalidade que o ultrapassa

⁶³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 18.

⁶⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 434.

concretamente, constitui a determinação própria do indivíduo nestas formas históricas anteriores ao capital. Indivíduo, condições de existência, formas de propriedade e relações sociais encontram-se desta maneira enlaçadas no ser da comunidade, e a ele estão submetidos.

Neste momento, os indivíduos se encontram em uma relação de total identidade, real ou pretendida, com a comunidade a que pertencem. E isto em consequência do fato de estes indivíduos se encontrarem também numa espécie de unidade com as próprias condições objetivas de seu viver e de seu agir. Tal identidade ou unicidade corresponde exatamente ao modo social no qual os indivíduos são limitados pela comunidade, bem como têm suas potências limitadas por esta mesma relação com o conjunto social: "Todas as formas (mais ou menos naturais, mas ao mesmo tempo também todas resultados de um processo histórico) nas quais a comunidade se assenta em sujeitos constituindo uma unidade objetiva determinada com as condições de produção desta ou antes sua existência subjetiva determinada supõe as comunidades mesmas como as condições de produção, todas essas formas correspondem necessariamente a um desenvolvimento somente limitado, e limitado em seu princípio, das forças produtivas."⁶⁵ O que temos aqui é uma dupla limitação: de um lado, do indivíduo pelos seus liames com demais, que fazem dele mera unidade dentro de um todo, e, de outro lado, limitação das suas potências e formas de relação com o mundo, as quais são imediatamente da comunidade.

No que concerne àquela última limitação, das potências e modos de atividade dos indivíduos por seu pertencimento à comunidade, observa-se aqui uma clara diferença entre estas formas societárias e a moderna. Os indivíduos produzem, se

⁶⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

apropriam do mundo, diretamente como, e apenas na medida em que são, membros de uma dada comunidade, enquanto a ela pertencam. A terra, por exemplo, como a primeira condição de qualquer produção, existe nestas formas sociais, imediatamente como propriedade da tribo ou da comunidade. E os indivíduos somente podem apropriar-se dela partindo desta pressuposição, participando desta apropriação, como membros da comunidade.

A propriedade não é resultado da apropriação, da atividade, mas é, ao contrário, seu pressuposto. A relação dos indivíduos com a terra não é ainda aquela do proprietário privado, mas é a definida pelo seu pertencer à comunidade: "(...) mas esta relação com o terreno, à terra considerada como propriedade do indivíduo que trabalha, passa por uma mediação – portanto, o indivíduo não aparece como simples indivíduo trabalhando, nesta abstração, mas tem ele, por sua propriedade da terra, um modo de existência pressuposto a sua atividade e que não aparece, da mesma qualidade que sua pele, seus órgãos sensoriais, que ele reproduz por certo também no processo biológico de sua própria existência, que ele desenvolve, etc., mas que por seu turno, estão pressupostos neste processo de reprodução – sua relação com a terra passa portanto ao mesmo tempo pela mediação da existência natural, mais ou menos desenvolvida historicamente, do indivíduo enquanto membro de uma comunidade – de sua existência natural como membro de uma tribo, etc."⁶⁶

A existência natural, direta, imediata, como membro de um conjunto, de um todo, aparecia nestas formas como primeiro pressuposto do viver e da produção dos indivíduos, por esta razão, "Um indivíduo isolado não poderia ser proprietário de uma terra, assim como não poderia falar".⁶⁷ A comunidade aparece como a mediação que

⁶⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 422.

⁶⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

a tudo abraça e determina. Toda produção era por isso mesmo, geralmente, dirigida à reprodução da comunidade, destinada a sua subsistência e a de seus membros. Uma produção de riqueza pura e simples, de valor por si mesmo, era ou bem inexistente ou bem mero apêndice da produção propriamente dita. É a produção puramente comunal e determinada direta e imediatamente pelas necessidades da comunidade, mesmo na sua modalidade clássica, romana, por exemplo: "Não é ainda uma cooperação no seio do trabalho produtor de riqueza pelo qual o membro da comunidade se reproduz, mas uma cooperação no trabalho para os interesses coletivos (imaginários ou reais) em vista da manutenção da associação em seu interior e frente ao exterior. A propriedade é *quintorium*, romana, o proprietário fundiário privado não o é somente tal em sua qualidade de Romano, mas na qualidade de Romano, é ele proprietário fundiário privado."⁶⁸

Em sendo atividade em vista das necessidades comunais, a relação na qual os indivíduos se apropriam do mundo, se caracteriza então como trabalho no qual ganha a sua vida, mantém sua existência, obrando imediatamente pela manutenção da comunidade. Assim, o indivíduo "está colocado em tais condições para ganhar sua vida e não é seu objetivo adquirir riqueza, mas sua subsistência, sua reprodução enquanto membro da comunidade; a reprodução de si mesmo como proprietário da parcela da terra e, na qualidade de membro da comuna."⁶⁹ Deter a parcela de terra é uma atribuição pelo fato de ser ele também parcela da comunidade, uma mera parte desta última.

A seguir, buscaremos assinalar como Marx assinala estes traços comuns nas várias formas pré-modernas de sociabilidade, assim como os elementos que as

⁶⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 416.

⁶⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

diferenciam e as especificam. Tentaremos apontar as características principais que aparecem em cada uma daquelas formas, examinando o modo como os indivíduos se relacionam com a comunidade e com sua própria atividade vital.

SEÇÃO 1

A COMUNA PRIMITIVA

Nesta primeira forma de comunidade, os indivíduos existem determinados por sua unidade imediata com aquela, submetidos à totalidade societária, na qual compartilham sua determinação de co-proprietários do terreno comunal: “O indivíduo se comporta frente a si mesmo enquanto proprietário, senhor que reina sobre as condições de sua efetividade. Ele se relaciona com os outros da mesma maneira e – segundo esta pressuposição seja posta como derivando da comunidade ou das famílias individuais que constituem a comunidade – ele se relaciona aos outros como co-proprietários, bem como encarnações da propriedade comum, ou ainda como proprietários independentes colocados ao lado dele, proprietários privados – ao lado dos quais a propriedade comum, que enquanto tudo absorvia e a tudo se estendia, é posta como *ager publicus* particular ao lado dos numerosos proprietários fundiários privados.”⁷⁰

No interior desta forma social, que compreendeu tanto a comuna oriental quanto aquela assentada na pequena propriedade fundiária, corresponde à existência de um liame vigoroso que unia, quase sem contraste, indivíduo e comunidade. Modo social este no qual a terra existe e é tomada como verdadeiro laboratório natural, e enquanto tal posse imediata da tribo. A existência do indivíduo como proprietário deste laboratório natural se encontra absolutamente mediada pela

⁷⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 411.

sua pertença à comunidade. Os indivíduos e suas condições aparecem neste contexto como verdadeiras manifestações, encarnações, da comunidade. A unidade tem aqui um duplo caráter, é unidade imediata do indivíduo com suas condições de existência, é a indissolúvel propriedade direta destas condições como condições naturais, por um lado, mas por outro lado, é uma unidade tributária da identidade entre este indivíduo e sua comunidade. E isto em razão de ser a propriedade originária da terra diretamente propriedade comunal. Em verdade não se trata ainda aqui de propriedade privada em sua plenitude, como propriedade particular e independente do indivíduo, mas de apropriação privada mediada pelo ser comunal, sendo esta mediação eqüivalente de um verdadeiro pressuposto natural. De fato, não estando o pressuposto da apropriação de mundo no trabalho, mas na pertença imediata a uma comunidade, as condições mesmas da atividade vital e as relações dos indivíduos para com elas tinham um caráter de naturalidade: "Cada indivíduo singular se comporta unicamente enquanto membro desta coletividade, enquanto proprietário ou possuidor. A apropriação real pelo processo de trabalho se efetua sobre a base desses pressupostos, que se não são eles mesmos produtos do trabalho, aparecem como seus pressupostos naturais ou divinos."⁷¹

Como condições naturais, a terra e seus elementos, são tomadas como propriedade da comunidade, as quais são reproduzidas através do trabalho, não é ainda trabalho que se reproduz e reproduz suas próprias condições sob a forma de riqueza, mas é a reposição dos pressupostos comunais. Deste modo, o trabalho mesmo não tem ainda uma existência autônoma e independente, não funda seus próprios pressupostos. Muito ao contrário, é atividade que realiza e reproduz o pressuposto, concreto e material, da própria comunidade: "Neste modo a

⁷¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 412.

propriedade comunitária pode, na medida em que se realiza efetivamente no trabalho, aparecer de maneira diferente: seja as pequenas comunas que vegetam umas independentes das outras, justapostas umas às outras, seja o indivíduo singular trabalhando independentemente com sua família sobre o lote a ele atribuído; (trabalho determinado pelas reservas coletivas, garantia, por assim dizer, de uma parte, e para cobrir as despesas da comunidade enquanto tal, portanto para a guerra, para o culto, etc. (...))⁷².

A atividade sensível aparece aqui, em sua forma vital, como atividade reprodutora da comunidade e da propriedade da comunidade. Deste maneira, a sociabilidade não é ainda completa ou diretamente obra dos nexos produzidos pelos próprios indivíduos em sua interatividade, mas um ponto de partida natural, quase incriado. Por esta razão, “a coletividade tribal, a comunidade natural, não aparecem como resultado, mas como pressuposto da apropriação (temporária) e da utilização do solo.”⁷³

A apropriação se dá também, neste contexto, como atividade natural, naturalmente determinada pelo sistema de rebanho inicial onde os indivíduos podem ser, no máximo, possuidores de terra em nome da comunidade. A comunidade existe enquanto unidade natural e indissolúvel dos indivíduos entre si e destes com suas condições, também naturais, de ser e produzir. Os indivíduos têm seu existir pleno apenas na medida em que existem no interior desta unidade. É a unidade que possui as condições, e não os indivíduos como proprietários privados isolados por natureza. Um exemplo disso temos no caso em que pessoa do déspota sintetiza em sua singularidade a força da comunidade, o poder e a propriedade do conjunto. Não

⁷² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 412 e 413

⁷³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 412.

sendo o déspota neste caso, um proprietário privado singular frente aos outros, mas, muito ao contrário, existe ele como realização daquela unidade essencial dos indivíduos e da comunidade: “Pois a unidade é o proprietário real e o pressuposto real da propriedade coletiva, esta unidade pode aparecer ela mesma como um elemento particular acima das numerosas comunidades particulares reais, ou o indivíduo está *in fact* sem propriedade, ou ainda, onde a propriedade aparece-lhe como algo mediatizado pela renúncia em proveito da unidade do conjunto – que é realizada na pessoa do déspota, pai das numerosas comunidades – em favor do indivíduo singular pela mediação da comuna particular.”⁷⁴

Esta mesma unidade se realiza na atividade onde “a relação do indivíduo singular com as condições naturais de trabalho e da reprodução consideradas como condições objetivas que lhe pertencem, dizendo de outro modo, o corpo de sua subjetividade que ele encontra sob forma de natureza inorgânica.”⁷⁵ A propriedade é a reafirmação desta dupla unidade pela relação que os indivíduos mantêm entre si, e com as condições de sua própria atividade. Não encontramos aqui, ainda, o distanciamento dos indivíduos para com as condições objetivas de sua atividade, nem em referência ao conjunto social.

Seja nas formas onde, como no oriente, os indivíduos não possuíam efetivamente propriedade alguma, seja naquelas onde ao lado das pequenas propriedades fundiárias vigorava o *ager publicus*, como propriedade material, visível, da comunidade, Marx aponta para a existência da unidade acima referida. Unidade esta que era afirmada e reafirmada pela atividade dos indivíduos: “Uma parte de seu sobretrabalho pertence à coletividade num nível superior que existe finalmente

⁷⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 412.

⁷⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 412 e 413.

como pessoa, e este sobre-trabalho se manifesta tanto na tribo, etc., quanto nos trabalhos em comum cumpridos tendo em vista a glória da unidade, por uma parte do déspota real, por uma parte da essência imaginária da tribo, do deus.”⁷⁶

Desta maneira, o que caracterizaria esta primeira forma da comunidade, é o fato de os indivíduos e sua atividade existirem sob a égide de uma unidade indissolúvel com o conjunto social, tomado como primeiro e ineliminável pressuposto natural, incriado, da própria produção destes indivíduos. Produção esta que dirigida e coagida pela unidade natural é pura e simplesmente reprodução continuada da forma da comunidade.

Não é realmente produção de riqueza, nem muito menos, em conseqüência, a propriedade efetivamente particular, mas são apenas realizações singulares de um todo que ultrapassa e limita os indivíduos: “A propriedade significa portanto pertencimento a uma tribo (comunidade) (ter nesta uma existência subjetiva-objetiva) e, por mediação da relação desta comunidade com o terreno, a terra, seu corpo inorgânico, relação do indivíduo para com o terreno, como a condição primitiva exterior da produção – pois, a terra é indissolúvelmente material bruto, instrumento e fruto – como constituindo os pressupostos mesmos de sua individualidade, os modos de existência daquele. Esta propriedade reduz-se às relações com as condições de produção”⁷⁷. Não há espaço, evidentemente, para qualquer contradição entre o gênero e o indivíduo, uma vez que o primeiro subsume absolutamente o segundo, fazendo dele seu epifenômeno. A existência dos indivíduos e de sua interatividade, sua *existência subjetiva-objetiva*, se encontra

⁷⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 413.

⁷⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 429.

completamente determinada por seu ser comunal; propriedade comunal, mediação absoluta do indivíduo pelo todo, etc.

SEÇÃO 2

A COMUNIDADE ANTIGA CLÁSSICA

A segunda forma de comunidade apresenta, assinala Marx, de certo modo, o mesmo caráter geral da primeira, ou seja, ainda a individualidade aparece como fazendo parte de um todo maior que o ultrapassa, é a vida comunal ainda o principal pressuposto da produção e das ações dos indivíduos. No entanto, isto não se realiza da mesma maneira que nas formas mais primitivas e simples de vida comunitária, nas quais o elemento predominante é a ligação direta dos indivíduos com a terra, por meio da sua comunidade. Ao contrário, o elemento comunal aqui se transmuda de vida eminentemente agrária para uma predominantemente urbana. O surgimento da cidade, da polis, como centro dinâmico da vida social, e da política, como o liame essencial entre os membros da comunidade, assinala o que há de mais distintivo, para Marx, na relação entre individualidade e comunidade no mundo antigo clássico: “A segunda forma – que, como a primeira, provocou modificações essenciais, locais, históricas, etc – é o produto de uma vida mais dinâmica, histórica, o produto dos destinos e da modificação das tribos primitivas – e implica também a comunidade como primeiro pressuposto, mas não como no primeiro caso, na qualidade de substância na qual os indivíduos seriam tão somente acidentes ou na qual seriam apenas partes constitutivas de uma maneira propriamente natural – ela não supõe o campo como base, mas a cidade como habitat (centro) já criado nas gens do campo (proprietários fundiários).”⁷⁸

⁷⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 414.

Neste sentido, a pura existência enquanto tal da cidade garante a emergência, por via de seu dinamismo, de um intercâmbio eminentemente social. A comunidade passa a ser mais que a mera contiguidade de famílias e gens, torna-se existência exterior à individualidade e àqueles agrupamentos naturais. A cidade se apresenta como uma série de relações que os indivíduos mantêm entre si, mas também destes com relação à comunidade: "A reunião na cidade dá à comunidade como tal uma existência econômica; a simples existência da cidade enquanto tal é diferente da multiplicidade de casas independentes. Aqui o todo não é constituído por suas partes. É um tipo de organismo."⁷⁹

Esta nova forma comunitária, apesar de guardar a pressuposição da comunidade em relação aos indivíduos, não opera a pura e simples absorção da individualidade dentro de uma totalidade indiferenciada. Os indivíduos não são meros epifenômenos, mas são, por meio das interações deles mesmos, os instauradores da comunidade. Com a vida urbana, a própria comunidade deixa de ser puramente natural, não se funda tão somente em laços de sangue ou tradição, mas já, numa forma, certamente limitada, de intercâmbio societário. Esses laços se transformam em ligações políticas, estabelecidas no espaço da polis, que existe ao lado das propriedades particulares. Os membros da comunidade são efetivamente proprietários e não apenas possuidores: "O sistema comunal repousa totalmente aqui sobre o fato de que seus membros se componham de proprietários fundiários que trabalham, de camponeses particulares, que, inversamente, a autonomia daquele subsiste graças à suas relações mútuas na qualidade de membros da comuna, ao fato de que eles asseguram a garantia do *ager publicus* para as

⁷⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 419.

necessidades comuns e a glória da comunidade e, ao buscar conservar-se como tal, conserva a comunidade e vice versa.”⁸⁰

Enquanto comunidade de proprietários, a cidade se põe exatamente como espaço comum, compartilhado, que assegura o, mantém, e ao mesmo tempo é mantido pelo, intercâmbio daqueles como cidadãos. É por certo, um passo decisivo na direção daquilo que Marx denomina de dissolução do sistema do rebanho. Evidentemente, ainda não se trata aqui de indivíduos existindo pura e simplesmente como proprietários livres e autônomos frente à comunidade e uns frente aos outros. Diversamente, as relações mútuas contraídas na cidade são vividas, reconhecidas e tomadas como o essencial da vida dos indivíduos. E em nome e como reprodução desta condição fundamental de membro de uma cidade, é que o indivíduo pode continuar a ser, por exemplo, proprietário fundiário: “Como membro natural da comunidade, ele tem sua parte da propriedade coletiva e a posse de uma parte particular daquela; assim como na qualidade de cidadão romano por seu nascimento, ele tem um direito (*at least*) ideal sobre o *ager publicus* e um real sobre tal quantidade de *juggera* de terra, etc. Sua propriedade, isto é a relação com os pressupostos naturais de sua produção enquanto lhes pertencendo, como os seus, está mediatizada pelo fato de que ele é membro natural de uma comunidade”⁸¹.

O que é um indivíduo? Um ente que pertence à cidade, à comunidade da polis. Mas é importante assinalar que dissolvidos os liames imediatamente naturais, com a transfiguração das interações familiares e tradicionais em relações políticas, a própria vida comunal apresenta um outro caráter. Pois, se de um lado, o indivíduo proprietário existe como tal frente à comunidade, embora não de modo

⁸⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 415.

⁸¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 427.

independente dela, de outro lado, a comunidade como tal, passa a existir como espaço distinto daquele circunscrito pelas várias propriedades. A comunidade é agora Estado. Aparece pela primeira vez na história humana a figura estatal, aquela da comunidade que existe separada da propriedade. A cidade como tal é o momento máximo de humanidade, o homem como cidadão, exatamente existindo em separado de sua vida de proprietário, ela mesma é uma propriedade comum distinta das demais possessões privadas: “A propriedade comunal – enquanto propriedade de Estado, *ager publicus* – separou-se aqui da propriedade privada. A propriedade do indivíduo não é, como o era no primeiro caso, imediatamente propriedade comunal, regime segundo o qual a propriedade não é propriedade do indivíduo separado da comunidade: ele era apenas seu possuidor.”⁸² Indivíduo proprietário e comunidade começam a ter uma existência em separado, na medida em que a segunda é, ela mesma, um proprietário diferente dos indivíduos que a compõem.

O ser comunal é uma comunhão de proprietários, que têm sua posse ao lado da comunidade, mas que, ao mesmo tempo, tem a garantia de sua propriedade assentada neste mesmo viver em comum. Viver em comum que estabelece entre seus membros um regime de igualdade ou de homologia, o qual se transforma também no pressuposto da manutenção da própria comunidade, e por consequência da propriedade dos indivíduos. Estes são acima de tudo membros de uma determinada cidade. Igualdade dentro da cidade, propriedade e a garantia do ser comunal se interdeterminam: “A perenidade desta comunidade supõe a manutenção da igualdade entre seus camponeses livres vivendo *self-sustaining* (de subsistência) e do próprio trabalho, condição da perenidade de sua propriedade.”⁸³

⁸² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 414.

⁸³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 415.

Nesta comunhão de proprietários não estamos de frente, bem entendido, a um conjunto de indivíduos que tem uma relação de posse com a terra que se institui de modo automediado pela apropriação como tal. Ao contrário, a comunidade permanece sendo a mediação efetiva, externa, concreta, da própria apropriação. O que muda é a natureza, agora cada vez mais social, da mediação, e distinta da quase naturalidade da mediação comunal primitiva. Mediação extremamente diferente da anterior, que corresponde ela também a novas formas de atividade vital. A comunidade é aqui resultado (e ponto de partida a ser continuamente reproduzido) de um certo movimento histórico de apropriação da natureza que rompe os modos tradicionais de ligação entre os homens e destes com suas condições de produção vitais: “Mas é ao mesmo tempo evidente que essas condições mudam. É somente a atividade de caça das tribos que faz de uma região um território de caça; é somente a cultura dos campos que faz do terreno o prolongamento do corpo do indivíduo. Depois que a cidade de Roma foi edificada e o caminho circundante cultivado por seus cidadãos, as condições da comunidade se encontram transformadas”⁸⁴.

A comunidade permanece sendo por esta mesma razão o horizonte da vida individual. Se os indivíduos, como membros da comunidade, são proprietários frente a ela, dependem dela e da relação que mantém com seu intercâmbio comunal, a vida de cidadão, para sustentarem sua existência de homens livres e proprietários. A conservação da condição original, a existência da comunidade, permanece como o objetivo precípua da produção. Mas a reprodução social desta condição, a forma sob a qual se dá a mencionada conservação sofre uma alteração substancial se comparada àquela da comuna primitiva: “A meta perseguida por todas as comunidades é conservação; isto é a reprodução, enquanto proprietários, dos

⁸⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 431.

indivíduos que a compõem, segundo o mesmo modo objetivo de existência que constitui ao mesmo tempo a relação que os membros entretêm uns frente aos outros e, por consequência, constitui a comuna como tal. Mas esta reprodução é ao mesmo tempo produção nova e destruição da forma antiga”⁸⁵.

É interessante observar, de passagem, que a categoria da reprodução social, em Marx, de modo algum se identifica à mera reposição dos pressupostos. Diversamente, contempla também, e principalmente, a emergência do novo e o abandono de (algumas) determinações anteriores, ou ao menos a modificação destas. Disso temos exemplo, no modo como Marx explicita o movimento de reprodução social da antigüidade clássica enquanto movimento de sua própria dissolução: “Por exemplo, se é exigido que cada indivíduo possua um número dado de medidas de terra, o simples crescimento da população constitui já um obstáculo. Para vencê-lo, é preciso recorrer à colonização e esta torna necessária a guerra de conquista. Onde os escravos, etc., e também o crescimento do *ager publicus*, e também os patrícios, que representam a comunidade, etc. Assim, a manutenção da comunidade antiga implica a destruição das condições sobre as quais repousa, e se transforma em seu contrário. Se, por exemplo, se devia pensar que a produtividade sobre um espaço idêntico pode ser incrementada pelo desenvolvimento das forças produtivas, etc.(...), isto implicaria novos métodos, novas combinações de trabalho, uma grande parte da jornada consagrada à agricultura, etc., e assim seriam abolidas, uma vez mais, as antigas condições da comunidade”⁸⁶. Se esta manutenção dinâmica da sociabilidade que põe o novo existe como caráter geral da reprodução social, não é o lugar de examinar aqui (o que tentaremos fazer mais ao

⁸⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

⁸⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

final da presente dissertação). Mas cabe assinalar esta dinamicidade que ganha corpo precisamente na forma antiga clássica da comunidade, a qual a diferenciara da forma anterior de comunidade.

Neste sentido, a comunidade não é mero *factum naturalis*; é resultante de uma instauração. Assim é também vivida como lei, enquanto condição que vale para todos os proprietários, e estabelecida pelos próprios indivíduos enquanto proprietários. Daí a emergência da comunidade como politicidade, Estado, e não enquanto mera ampliação da família ou da tribo primitiva: “Pois a comunidade, ainda que ela seja já aqui um produto histórico, não o é somente de fato, mas é conscientemente reconhecida como tal, pois que, por conseqüência, ela teve uma origem, vemos aqui a pressuposição da propriedade da terra, isto da relação do sujeito que trabalha para com os pressupostos naturais do trabalho enquanto a ele pertencentes – mas esta pertença passa pela mediação de seu ser enquanto membro de um Estado, pelo ser do Estado – e, em conseqüência, por um pressuposto considerado como divino, etc.”⁸⁷ Por esta razão, um indivíduo colocado fora desta mediação é um homem sem pátria, sem família, sem leis, vale necessariamente menos, tem menos participação no gênero.

A comunidade como Estado, espaço material e formal distinto do mundo privado, aponta para a emergência de uma nova determinação da individualidade, inexistente no modo anterior. Naquele, a propriedade individual era imediatamente propriedade da comunidade, sua extensão ou braço. Na antigüidade clássica, greco-romana, em graus variados, a propriedade privada existe já como posse particularizada do solo onde se assenta a cidade. Assim, surge o indivíduo sob uma dupla figura, proprietário, sujeito privado, e cidadão, sujeito público: “A apropriação

⁸⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 415.

do solo implica portanto aqui ainda que o indivíduo singular seja membro de uma comunidade, mas em sua qualidade de membro da comunidade, é ele proprietário particular.”⁸⁸ Esta dupla existência, contraditória, dos indivíduos se caracteriza, para Marx, como esfera distintiva da vida clássica frente aos demais modos de organização comunitária: “Nos Antigos (os Romanos sendo o exemplo o mais clássico, a coisa aí se apresenta sob a forma a mais pura, mais claramente delineada), existe uma forma onde a propriedade fundiária do Estado está em contradição com a propriedade fundiária privada, ainda que esta última passe pela mediação da primeira ou que a primeira exista sob esta dupla forma. Isto porque o proprietário fundiário privado é ao mesmo tempo um cidadão urbano. No lado econômico, a cidadania se reduz a esta forma simples: o camponês é habitante de uma cidade.”⁸⁹ Algo de todo diverso do observado tanto na comuna primitiva, quanto entre os germânicos (como o veremos mais à frente).

Não significa entretanto, que esta dupla determinação se realize sob o modo de uma contradição insuperável ou absolutamente explosiva, uma contradição insolúvel entre público e privado. Pois, o momento predominante aqui é e continua sendo o viver comunal. O potencial destrutivo desta duplicidade é, até certo ponto, resolvido pela afirmação da precedência máxima da comunidade frente ao indivíduo. E tanto assim é que, em certos momentos, qualquer modificação causada pelos indivíduos é considerada como perigo para os laços comunais, pense-se na geração e na acumulação de riquezas, por exemplo: “Se o indivíduo singular modifica sua relação com a comunidade, ele modifica de um golpe a comunidade mesma e exerce sobre ela uma ação destrutiva; assim como sobre o pressuposto econômico

⁸⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, *idem*.

⁸⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 420 e 421.

– produzido por sua própria dialética, pauperização, etc., notadamente a influência da guerra e da conquista que, em Roma por exemplo, resultantes essencialmente das condições econômicas da comunidade mesma – abole o liame real sobre o qual ela repousa.”⁹⁰ Pode-se inferir disso que a lei de ouro da comunidade antiga clássica reside ainda na fixação de limites às manifestações individuais. A comunidade aparece aqui também como uma barreira à posição de um indivíduo autônomo frente ao conjunto societário.

A determinação da pertença comunitária, mesmo em sua forma estatal, não refuta ainda a limitação imanente à individualidade antiga. Trata-se de um sujeito coagido, delimitado, circunscrito por sua existência de membro da cidade. Ao mesmo tempo, é de uma forma geral da atividade igualmente limitada de que se trata. Como mais acima já o assinalamos, a cidade se assenta, como no caso das comunidades mais primitivas, numa produção voltada para a subsistência dos seus membros e para a auto-suficiência da comunidade. É a produção dirigida pelas necessidades (reais ou imaginárias) em sua face a mais básica, em sua determinação a mais diretamente mantenedora. Produzir riquezas está em contradição com o fundamento da própria cidade. Tanto isto é assim, que o próprio desenvolvimento das formas de atividade que ampliam o círculo de necessidades e potências, a manufatura por exemplo, tornará cada vez mais insustentável o equilíbrio desta comunidade. Esta comunidade assentada em indivíduos dependentes, responderá ao desenvolvimento da atividade atribuindo-as aos não-cidadãos, libertos ou estrangeiros: “Nos Antigos, a manufatura aparece já como decadência (o negócio dos libertos, dos clientes, dos estrangeiros), etc. Este desenvolvimento do trabalho produtivo (uma vez liberado da subordinação pura e

⁹⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 423.

simples à agricultura, onde é trabalho doméstico efetuado pelos homens livres, à manufatura destinada somente ao serviço da agricultura e da guerra ou então voltada aos serviços dos deuses e da comunidade – construção de templos –), desenvolvimento este que é a consequência das relações com os estrangeiros, com os escravos e da necessidade de trocar o excedente, etc., dissolve o modo de produção sobre o qual repousa a comunidade e portanto o indivíduo objetivo, isto é o indivíduo determinado como Romano, como Grego, etc.”⁹¹ O caráter de decadência da manufatura, o que vale também para o comércio, reside exatamente no fato de que esta se distancie da subsistência da comunidade e, assim, tenda a romper os liames comunitários, produzindo riqueza, etc.

A determinação do indivíduo imediatamente como Romano ou Grego, inicialmente membro duma comunidade dada, material ou espiritualmente constituída (pense-se tanto no fato da cidade como espaço físico, quanto na distinção entre Grego e bárbaro), é tributária daquele modo limitado de apropriação da natureza e, da consequente limitação do indivíduo que dela se apropria. A atividade como tal ainda está ligada demasiadamente à terra. Tanto que a propriedade *par excellence* digna do cidadão é aquela voltada à produção agrícola. Na determinação antiga, greco-romana da atividade, aponta Marx, não se trata de uma apropriação particular, independente do ser e do fundamento comunais. Por conseguinte não é o mero ajuntamento de propriedades privadas, ao contrário, “(...) lá o solo é ocupado pela comunidade, é solo romano: uma parte permanece da comunidade enquanto tal, por oposição aos membros da comunidade, *ager publicus* sob suas diversas formas; a outra parte é partilhada e cada parcela do solo é romano pelo fato de que é propriedade privada, o domínio de um Romano, sua

⁹¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 432.

quota parte do laboratório; mas é Romano apenas na medida em que ele possua este direito soberano sobre uma parte da terra romana. (Na antigüidade, a atividade citadina e o comércio urbano eram poucos estimados, mas a agricultura o era muito, (...))”.⁹²

A atividade vital, o trabalho, permanece aqui limitada a uma forma particular, não assume o caráter *sans phrase*, é ao contrário, como atividade ligada intimamente às determinações naturais da comunidade, atividade igualmente rebaixada à naturalidade. Assim, o trabalhador imediato é ele mesmo um objeto natural, um elemento do processo e não seu agente; é ele escravo e como tal não interage com os demais componentes da atividade, mas entra como um outro componente: “O escravo não entretém nenhuma espécie de relação com as condições objetivas de seu trabalho; mas o trabalho mesmo, tanto em sua forma do escravo quanto do servo, está colocado no nível dos outros seres naturais enquanto condição inorgânica da produção, ao lado do gado ou como apêndice da terra.”⁹³ A atividade enquanto tal não aparece ainda, nem pode aparecer, como fundamento da apropriação, mas tão somente como uma das suas condições originais, inorgânicas, naturais.

Não há na apropriação da natureza a relação do sujeito que trabalha com os meios enquanto puros meios de sua atividade. Pois não se observa ainda o elemento central para a instauração daquela relação: a separação entre indivíduo ativo e condições da atividade. Nem é o escravo um proprietário de força de trabalho, nem são as condições objetivações independentes dele. Formam os dois uma verdadeira unidade viva, mas evidentemente submetida a determinações

⁹² Marx, Op. Cit., Tomo I, 417.

⁹³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 426.

completamente exteriores à própria atividade. Constituem uma totalidade, entretanto, ao preço da indistinção entre indivíduo e condições, sendo que o primeiro é tão somente um momento daquelas. Condições e indivíduos vivos e ativos ainda não estão sob a égide da separação, que fará do primeiro capital e do segundo trabalhador livre: “Esta separação não se produz nas relações de escravidão e servidão; mas uma parte da sociedade é tratada pela outra como simples condição inorgânica e natural de sua própria reprodução.”⁹⁴ Eis a relação entre o proprietário de terras (cidadão da urbe) com seu escravo.

A referida separação será, muito embora as contradições penosas para a atividade, um elemento determinativo importante na emergência da individualidade pura e simples, como entificação social enquanto tal. Ela corresponde, de um lado, à perda das condições e dos laços naturais/comunais dos sujeitos humanos, mas, de outro lado, à independência dos indivíduos frente tanto a estas mesmas condições quanto à comunidade, o primeiro pressuposto natural da apropriação da natureza. Isto fornece uma evidência de como, para Marx, o processo de surgimento da individualidade humana é eivado de dolorosas contradições. É ao mesmo tempo um processo no qual os indivíduos passam a se relacionar apenas consigo mesmos, mas isto a partir de um viver e de um fazer cada vez mais em comum, sociais.

A produção limitada dos indivíduos, voltada para a subsistência da comunidade, pode ser identificada como o momento predominante da atividade sensível na antiguidade. Desta maneira, a riqueza não é o elemento determinativo da produção social, como o será na modernidade. Muito ao contrário, a produção de riquezas do, e para o, comércio é acidental ou acessória, constitui a exceção e não a regra. Por isso, assinala Marx: “A riqueza não aparece como fim senão nos raros

⁹⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 426.

povos mercadores – os quais têm o monopólio do comércio de trânsito – e que vivem nos poros do mundo antigo, tais quais os Judeus na Idade Média.”⁹⁵

A riqueza é a própria negação da vida comunitária exatamente pelo fato de se realizar em coisas que existem ao lado dos próprios membros da comunidade, pense-se na moeda, por exemplo, e não diretamente no conjunto dos cidadãos, como manutenção de sua existência imediata. A riqueza se efetiva de um lado, como finalidade externa, ato que se consome em algo de exterior ao sujeito ativo, e, de outro lado, valor que domina o trabalho de outrem, de modo algum como gozo ou satisfação das necessidades individuais. De certo modo, na antigüidade já se percebe a reificação, a produção humana tornada coisa independente e autônoma frente aos indivíduos, como problema da riqueza: “Em todas suas formas, ela [a riqueza] aparece como figura reificada, quer seja como coisa ou como relação mediatizada pela coisa que se acha fora do indivíduo e por acaso ao lado dele. É disto que provém a opinião antiga segundo a qual o homem aparecia sempre como a finalidade da produção, qualquer que seja o caráter limitado de suas determinações nacionais, religiosas, políticas, parece de uma grande elevação ao olhar do mundo moderno, onde é a produção que aparece como finalidade do homem, e a riqueza como a finalidade da produção.”⁹⁶

Assim, a forma societária antiga clássica e a individualidade elaborada a partir dela podem ser caracterizadas como o primeiro momento de efetiva constituição do homem em distinção daqueles modos comunitários mais primitivos. Diferentemente destes últimos, nos quais os indivíduos são manifestações da comunidade, os homens iniciam o itinerário de dissolução do sistema de rebanho. Momento inicial no

⁹⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 424.

⁹⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

qual os homens ainda podem encontrar seu lugar natural, pois neste momento, no mundo antigo greco-romano, “é efetivamente em todos os domínios onde se encontra uma figura, uma forma fechada, e uma delimitação acabada.”⁹⁷

Esta delimitação acabada, o fato de os indivíduos se encontrarem dentro de referências que enquadram o mundo, a finalidade das atividades e as possibilidades individuais, provém exatamente dos limites quase insuperáveis dados pelas formas e potências sociais de apropriação da natureza e das necessidades criadas e reconhecidas como humanas, todas igualmente muito reduzidas. Neste sentido, Marx compara esta bela pobreza clássica, o acabamento, a completude da frugalidade social dos antigos, com a opulência aparentemente sem sentido da modernidade: “O mundo antigo é a satisfação de um ponto de vista limitado; enquanto que tudo que é moderno permanece insatisfeito, ou melhor, aparece satisfeito consigo mesmo, é vulgar.”⁹⁸

SEÇÃO 3

A COMUNIDADE GERMÂNICA

Diferente da forma da comunidade clássica, a qual era baseada na cidade, com todas as suas possibilidades e contradições, o *modus* comunitário germânico se caracteriza pelo isolamento de seus membros em suas propriedades. A vida societária germânica não se define pela organização do intercâmbio a partir de um centro urbano, de um espaço diverso daquele constituído pelas várias propriedades, o qual vige para além destas últimas. Ao contrário, a comunidade germânica existe sob o signo da limitação pelas propriedades de seus membros: “Entre os Germanos,

⁹⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 425.

⁹⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

onde os chefes de família se estabelecem isoladamente nas florestas e são separados por longas distâncias, a comunidade existe tão somente considerada exteriormente, pela reunião cada vez mais repetida de membros da comunidade ainda que sua unidade em si resida na descendência, na língua, no passado comum e histórico, etc.”⁹⁹

Assim, a comunidade como tal tem uma existência garantida não pelo intercâmbio societário e a multidependência política de seus membros, mas pela via de determinações abstratas, como a tradição histórica da tribo, por exemplo. O isolamento, e não a interação, dos proprietários é que dá o tom da ordem da vida societária. Se a interação existe, ela apenas se põe no horizonte como acidentalidade, ou melhor, como contingência, como momento fugidio, frente àquele predominante delimitado pela independência das unidades comunais.

A comunidade não possui, como no caso greco-romano, o caráter de entificação autônoma frente às propriedades individuais, sendo portanto o que há de comum entre seus membros, mas é o mero ajuntamento daquelas propriedades. A comuna germana não exerce então um papel material de mediação da apropriação. A propriedade isolada aparece como, de certa forma, automediada em sua existência imediata, isolada, auto-suficiente. Segundo Marx, na comunidade germânica, diversamente da antiga clássica, “A propriedade do indivíduo particular não aparecia enquanto passando pela mediação, isto é como nexos de sujeitos autônomos entre si. A totalidade econômica está *au fond* em cada casa individual que forma para ela um centro autônomo de produção (a manufatura sendo apenas o trabalho doméstico de contribuição das mulheres)”.¹⁰⁰

⁹⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 416.

¹⁰⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 420.

Deste modo, no mundo germânico a comunidade não é uma entidade auto-suficiente, ainda que baseada na produção para a subsistência, mas é acima de tudo a soma de unidades auto-suficientes: "No mundo antigo, é a cidade com seu mercado rural, que é o todo econômico; no mundo germano, é o lugar da habitação tomado separadamente, que aparece tão somente como o ponto de apoio na terra a que pertence, não uma concentração de numerosos proprietários, mas a família enquanto unidade autônoma."¹⁰¹

A forma germânica da comunidade pode ser entendida como ainda mais limitada que a clássica, no que se refere ao intercâmbio social dos indivíduos. Não se observa aqui a formação dos vínculos de multidependência a partir dos quais os indivíduos tenham de haver-se como algo mais que entes naturalmente postos uns frente aos outros, como membros de famílias e clãs por exemplo: "Na forma germânica, o camponês não é cidadão de um Estado, ou seja não é habitante de uma cidade, mas a base é constituída pelo habitat familiar isolado e autônomo, garantido pela associação com outros habitats familiares do mesmo gênero, pertencendo à mesma tribo, e seu agrupamento ocasional pela guerra, pelo culto, pela arbitragem de conflitos jurídicos, etc., com fim de cuidado recíproco"¹⁰².

O que caracteriza a sociabilidade germânica é exatamente o seu caráter ocasional, accidental. A sociabilidade aqui não assume, nem pode assumir um caráter sequer próximo ao de uma universalidade que transcenda os proprietários individuais, como no caso da polis clássica. E isto, dada a sua configuração estar vinculada ao isolamento de seus membros: "A comuna não é nem a substância a partir da qual o indivíduo particular aparece tão somente enquanto acidente,

¹⁰¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, *idem*.

¹⁰² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 421.

nem o universal que, enquanto tal, é uma unidade existente, tanto na representação quanto na existência da cidade e das necessidades urbanas daquela, por oposição às necessidades particulares do indivíduo ou ainda, no seu território urbano que constitui sua existência particular, por oposição à existência econômica particular do membro da comuna (...)"¹⁰³

A comunidade, mesmo em sua forma germânica, permanece como pressuposto da propriedade. Entretanto, este pressuposto é de uma natureza diversa que aquele observado na comunidade clássica. A mediação não se dá por via de uma unidade material e jurídica efetivamente existente, de maneira objetiva e independente dos proprietários individuais: "(...) de uma parte, a comuna é em si, como coletividade de língua, de parentesco, etc., pressuposto da propriedade individual, de outra parte, como existência real, ela existe apenas no seu agrupamento efetivo pelas metas comuns e, na medida onde tenha uma existência econômica particular, o uso comum dos terrenos de caça, de pastagem, etc., ela é utilizada assim por cada proprietário individual enquanto tal e não enquanto representante do Estado (como em Roma); propriedade realmente comum dos proprietários individuais, e não da organização unitária destes proprietários, enquanto teriam na cidade mesma uma existência distinta de si mesmos enquanto indivíduos singulares"¹⁰⁴.

Não se trata de uma comunidade de proprietários, que se constituem enquanto tais na pertença a esta mesma comunidade. O que vige é o ajuntamento de partes isoladas, de proprietários individuais que afirmam o seu isolamento mútuo no exercício da própria vida comunal. O mundo germânico aparece a Marx, deste

¹⁰³ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

¹⁰⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

modo, como verdadeira antítese do mundo antigo clássico.

Dizendo claramente, a comunidade germânica não gera o que poder-se-ia denominar de sociabilidade, um comportamento recíproco de indivíduos, pois estes aparecem como entidades determinadas e circunscritas por seu isolamento mútuo. As relações mais permanentes e diversificadas se dão apenas no espaço, ainda natural, da propriedade familiar e não como interações amplas, propriamente sociais. As próprias interações revestem-se de um caráter de quase total acidentalidade. Como já o acima referimos, o caráter dos liames é abstrato. Abstração esta fundada na própria abstratividade da comunidade, que não existe como todo orgânico frente a seus elementos constitutivos, mas tão somente como sua reunião, periódica ou não, levada a efeito de um modo contingente; a propriedade dos indivíduos singulares existe e continua a existir independentemente de sua reunião: "A comunidade reaparece como reunião, e não como organização unitária; como união repousando sobre um acordo, no qual os sujeitos autônomos são os proprietários rurais e não a comunidade. Isto porque a comunidade não existe enquanto Estado, estrutura estável, como entre os Antigos, porque ela não existe sob a forma da cidade."¹⁰⁵ A não existência como estrutura estável permanente, espaço real de reconhecimento mútuo instituído pelos membros da comunidade, dá idéia do quanto o isolamento aparece como o liame essencial da sociabilidade germânica.

Na comunidade dos Germanos, não é a assembléia uma expressão da vida comunal, mas é ela mesma a totalidade dos vínculos. Ao contrário da polis, onde a assembléia vige como o acerto político da vida social, nas florestas germânicas, nesta se resume toda a vivência social. A comunidade não é um conjunto de nexos perpetrados, ainda que de modo frágil, pelos indivíduos, mas é apenas a pertença

¹⁰⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 419 e 420.

abstrata a um conjunto definido pelos compartilhamentos de uma tradição ou da proximidade das linhagens: "Para que a comunidade aceda à existência real, os proprietários rurais livres devem conseguir dominar uma assembléia, enquanto em Roma, por exemplo, a comunidade existe, fora dessas assembléias, através da existência mesma da cidade e de seus funcionários colocados à sua testa, etc."¹⁰⁶ Não se afigura, como ocorre na comunidade antiga clássica, o surgimento de uma contradição entre indivíduo e comunidade, elemento constitutivo para Marx, da individuação humana tal qual ela se deu. Diversamente, a comunidade germânica é puro prolongamento da vida isolada dos proprietários, aquela não chega portanto a constituir-se nem numa concomitância com a propriedade singular, como no caso da comuna primitiva, nem em um para-além da propriedade privada, como no mundo clássico: "Aqui [no mundo germânico], não é a propriedade fundiária individual que aparece como a forma contraditória da propriedade fundiária da comuna, ou como mediatizada por ela, mas o inverso. A comuna existe tão somente na reunião mutual dessas propriedades fundiárias individuais enquanto tais"¹⁰⁷

A comunidade não domina ou media a apropriação como instância independente e diferente das propriedades, tendo ela mesma uma propriedade, mas é apenas a somatória das posses dos membros da comuna. Aqui não se trata de um *ager publicus* propriamente dito, como vivência social diversa daquela privada, mas é ele uma extensão da posse privada. Este caráter da propriedade comunal aparece a Marx como elemento distintivo das formas societárias da antigüidade, pois é o signo da existência ou não da comunidade enquanto espaço próprio de interação entre os indivíduos, diverso da propriedade individual. No modo de vida germânico

¹⁰⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

¹⁰⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 421.

não se encontra tal espaço, e conseqüentemente, a dinâmica, e contraditória, vida social dos Gregos e Romanos: "Por certo, se encontra também entre os Germanos o *ager publicus*, terra comum ou terra do povo, por oposição à propriedade do indivíduo singular. Este é o terreno da caça, de pasto, de ração, etc., a parte do país que não pode ser partilhada, devendo servir de meio de produção sob esta forma determinada. Entretanto, este *ager publicus* não aparece como nos Romanos, por exemplo, enquanto existência econômica particular do Estado ao lado da dos proprietários privados (...) Ao contrário, entre os Germanos, o *ager publicus* aparece tão somente como complemento da propriedade privada individual e não desempenha um papel enquanto propriedade senão como posse da tribo, quando defendida contra as tribos inimigas."¹⁰⁸

A comunidade aparece como mediação apenas por ser a terra ocupada pelos germanos, e não são estes enquanto tais proprietários em virtude ocupar uma terra germana. A determinação societária não tem seu acento na interatividade e na formação de um círculo ampliado de interdependência social, e sim na independência dos membros da comunidade. Neste sentido, a vida germana apresenta como seu caráter imediato e natural uma pobreza de determinações para a individualidade ainda mais acentuada que as duas formas societárias anteriormente consideradas. Em comparação com a comunidade primitiva ou oriental, os germanos não têm ante a si a pertença empírica e concreta a um conjunto determinado pelos laços naturais em um espaço vital, o compartilhamento direto de uma terra. Frente aos antigos, não conseguem aceder a uma experiência comunitária dinâmica, e problemática, que ponha já em relevo, ainda que em virtualidade, os elementos próprios à individualidade humana em devenir.

¹⁰⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 420.

SEÇÃO 4

A FEUDALIDADE

Ao contrário das referências analíticas feitas às três formas societárias mais acima tratadas, não há nos *Grundrisse* um espaço próprio no qual Marx problematize com mais vagar a feudalidade. Nas *Formen*, momento em que modos de ser da produção social dos indivíduos anteriores à moderna sociedade civil são abordados e criticados, o mundo feudal comparece no mais das vezes como contraste imediato à sociabilidade do capital. Isto se repete em todos os passos do texto. Por esta razão, não nos é possível expor com uma certa organicidade os elementos principais da feudalidade enumerados por Marx no correr de sua analítica. Em vista disso, resumiremos nosso tratamento ao tracejamento bem inicial das determinações que delimitam a forma de ser de indivíduo e corpo social, sem pretender um esgotamento delas (até porque o objeto não o permite).

O mundo da feudalidade é compreendido por Marx, de certo modo, como aprofundamento das determinações sociais contidas no mundo germano. Não é este apreendido enquanto resultado somente da dissolução do *modus* societário antigo clássico, mas é, por via de contingências históricas, também, e acima de tudo, a afirmação da comunidade germânica. Neste sentido, Marx traçará em breves linhas um contraste entre a feudalidade e as formas antiga e moderna, e, ao mesmo tempo, a sua proximidade com a comunidade germana: "(...) a Idade Média (era germânica) parte do campo como sede da história, e o desenvolvimento ulterior desta se efetua através da oposição entre cidade e campo; a história moderna é a urbanização do campo e não, como nos antigos, a ruralização da cidade."¹⁰⁹ É de suma importância para a compreensão do núcleo ôntico da feudalidade sua

¹⁰⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 419.

caracterização como *era germânica*, onde na oposição entre os núcleos urbanos, espaço de uma vida social dinâmica, e o campo, o segundo delimita e fornece a atmosfera geral que abrange os primeiros.

No entanto, tal não significa para Marx que a Idade Média seja uma mera repetição da vida germânica, mas ao contrário, é a existência de uma forma societária intermediária *par excellence*, de transição. Nela, o feudo, como unidade autônoma, não se achará absolutamente de maneira incontrastável, muito ao contrário, terá de conviver no seio da oposição à cidade e às novas formas da atividade e da organização produzidas nesta gestada ao longo dos séculos que se seguirão.

Neste imenso período transitório conservar-se-ão certas determinações da forma antiga de atividade e de apropriação, sob o peso de sua ruína. Ou seja, este caráter de transição é conferido exatamente pelo fato, indicado por Marx, de que o *modus* societário feudal se comporta como um pêndulo a oscilar ora na direção das formas de organização e apropriação social de mundo próprios à antigüidade (em especial, o mundo germano), ora fazendo frente e incorporando os novos patamares de atividade e divisão social gerados no interior da vida urbana: "(...) o que vemos aqui é o fato de as relações de dominação e servidão entrarem igualmente na fórmula de apropriação dos instrumentos de produção; e estes constituem um fermento necessário do desenvolvimento e do declínio de todas as relações de propriedade e de produção primitivas, bem como exprimem seu caráter limitado."¹¹⁰

O mundo feudal pode ser compreendido como um intenso e vasto espaço de dilaceração das formas antigas do ser social. Dilaceração instaurada e renovadamente vivida no seio da oposição cidade/campo já mencionada, onde se

¹¹⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 438 e 439.

assiste, como forma mais geral, a ruralização, a hierarquização natural, da urbe, ao mesmo tempo em que a produção de uma nova dinâmica social vem de encontro a esta determinação mais geral, a gestação da forma capital da produção social dos indivíduos: “Na história real, o trabalho assalariado provém da dissolução da escravidão e da servidão – ou do declínio da produção comunitária, como nos povos eslavos e orientais – e, sob sua forma adequada, constitutiva de uma época histórica e apreendendo o todo da existência social do trabalho, ele advém do declínio da economia corporativa, do sistema feudal das ordens, do trabalho e do rendimento naturais; da indústria praticada como ramo anexo das atividades rurais, da pequena economia rural ainda feudal, etc.”¹¹¹

Não se está frente a uma acomodação de determinações sociais divergentes, mas, diversamente, se trata de um conflito dilacerante que articula contraditoriamente a vida feudal e o intercâmbio dos burgos. A primeira mantendo todo o peso da hierarquia e das relações de dependência, que fazem do sujeito ativo, por exemplo, um momento da propriedade, ainda uma condição inorgânica da produção, muito embora não mais ao lado da propriedade, e sim como sua parcela. A segunda determinação fundada na dinâmica do comércio e do sempre emergente mercado, como via de interatividade cada vez mais afirmada, se colocando enquanto instância virtualmente destruidora daquela substância geral da vida social dada pelo feudo: “O capital se constitui rapidamente num mercado interno destruindo todas as atividades rurais de apoio, por consequência fiando e tecendo para todo mundo, vestindo todo mundo, etc., dando a forma de valor de troca às mercadorias criadas como valores de uso imediatos, processo que resulta espontaneamente da

¹¹¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 11.

separação dos trabalhadores em relação ao terreno e à propriedade das condições de produção (existente mesmo sob a forma feudal)".¹¹²

Nesta relação entre vida rural e urbana, marcada pelo dilaceramento acima mencionado, a primeira se constituirá numa verdadeira essência da forma da sociabilidade. A vida do campo fornece o modo mais geral de organização das relações dos indivíduos e da produção social destes, coisa esta que o período feudal, a seu modo, compartilha com a antiguidade. Todas as determinações da reprodução social provém neste caso da atividade agrícola, sendo a manufatura por exemplo, forma acessória, etc. Ao contrário do que será na modernidade, onde a indústria e a produção de riqueza darão o tom geral da sociabilidade, e dentro desta armação, os indivíduos se constituirão em entidades autônomas em relação aos seus nexos sociais. Na feudalidade verifica-se a predominância da agricultura como a forma da atividade e da organização por excelência: "Nos povos onde a agricultura solidamente se implantou – esta implantação constitui já uma etapa importante – onde predomina esta forma, como nas sociedades antiga e feudal, a indústria mesma assim como sua organização e as formas de propriedade que lhes correspondem tem mais ou menos o caráter da propriedade fundiária; ou bem a indústria dela depende completamente, como nos Romanos, ou bem, como na Idade Média, ela imita na cidade e nas suas relações a organização rural."¹¹³

A vida societária do campo aparece assim a Marx como a esfera determinante da antiguidade em geral, mas no caso da medievalidade, esta possui um caráter diverso. No mundo feudal, não se trata de uma dependência, onde sobressai já o fato de a polis ser, no final das contas, a comunidade dos proprietários

¹¹² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 451.

¹¹³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 41.

rurais. Naquele esquema, as demais atividades aparecem como extensões da ruralidade. A sociabilidade feudal, aprofunda esta dependência na medida em que torna a vida rural o modelo da própria cidade, das interações entre os indivíduos, transferindo o sistema de hierarquias a todo conjunto social. A cidade e a vida na cidade surgem a Marx como verdadeiras “imitações” do modo de ser do feudo, as quais delimitam a própria forma e os limites nos quais se dão a atividade vital dos indivíduos no espaço urbano. Em tal espaço se elabora uma verdadeira rede de relações de natureza corporativa, na qual se fixam dependências e hierarquias: “(...) relações corporativas que pressupõem sua propriedade [a dos indivíduos que trabalham] sobre o instrumento de trabalho e o trabalho mesmo, enquanto determinada habilidade artesanal, como propriedade (...), relações de clientela sob suas diferentes formas, no interior das quais os não-proprietários aparecem como co-consumidores do sobreproduto depois de seus senhores e, a título de equivalência, usando a farda de seu senhor, participando de suas querelas, lhe rendendo serviços pessoais, imaginários ou reais, etc.”¹¹⁴

Um exemplo disso, temos nas relações que ordenam e determinam a interatividade no interior da urbe, por exemplo, no sistema de corporações. Neste, os sujeitos que trabalham ainda têm com suas condições uma interação marcada pela unidade, onde se é, dependendo da hierarquia, imediatamente possuidor dos instrumentos. Nela, “o trabalhador se comporta como proprietário vis-a-vis ao instrumento, onde trabalha enquanto proprietário do instrumento (o que pressupõe ao mesmo tempo a subsunção do instrumento a seu trabalho individual, isto é num nível particular, limitado, no desenvolvimento da força produtiva do trabalho), onde esta forma do trabalhador como proprietário ou do proprietário trabalhador é já posto

¹¹⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 440.

como forma autônoma, ao lado e fora da propriedade fundiária – isto é o desenvolvimento artesanal e urbano do trabalho - e não, como no primeiro caso [da antigüidade clássica], enquanto acidente da propriedade fundiária e a ela submetida; (...).¹¹⁵

Assim, ao mesmo tempo que podemos indicar, com Marx, o fato da permanência do caráter ainda unitário da relação entre indivíduos e condições de trabalho no sistema de corporações medieval, cabe igualmente assinalar que existe já uma diferença com a referência à comunidade antiga e a simples vida do feudo. Esta diferença reside no fato de, em primeiro lugar, o trabalho artesanal constituir-se de modo independente da propriedade rural, não sendo mais um momento desta, e, em segundo lugar, a relação do trabalhador com os meios de sua atividade como sua propriedade, e não mais como parcela de uma propriedade da qual também faz parte. Assim, “o caráter fundamental do sistema de corporações e grêmios, do trabalho artesanal enquanto constitui seu sujeito em proprietário, pode resumir-se na relação com o instrumento de produção – instrumento de trabalho considerado como propriedade – por oposição em relação à terra, ao terreno (à matéria-prima enquanto tal), considerados como pertencendo ao sujeito.”¹¹⁶ Evidentemente, esta forma de articulação entre o indivíduo produtor e os meios de sua atividade será negada necessariamente pelas primeiras formas de desenvolvimento da sociabilidade do capital, que basear-se-ão na dissolução desta articulação mesma.

A este respeito, é importante indicar que este caráter geral do *modus* corporativo constituía também o núcleo fundamental da própria atividade sensível no período: a ligação íntima do indivíduo com uma determinada forma da atividade. Na

¹¹⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 436 e 437.

¹¹⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, *idem*.

medievalidade, a despeito de sua fisionomia de fase de transição, onde a forma capital da produção social dará seus primeiros suspiros, não se observa a existência de um trabalho puro e simples. O trabalho *sans phrase*, a determinação abstrata da atividade humana ainda não existe como essência geral da interatividade. É o momento no qual o indivíduo que trabalha, no interior de um sistema hierárquico fechado, se comporta como proprietário frente aos instrumentos e condições pressupõe a existência da atividade sensível ainda aferrada à particularidade imediata de cada *metier*. A principal característica da atividade dos indivíduos é, aqui, o fato de esta ser um exercício de uma faculdade específica, de uma habilidade determinada, algo muito diverso da mera disposição de força de trabalho em geral: "Aqui o trabalho mesmo é ainda semi-artístico, meio fim em si mesmo, etc. A maestria. O capitalista mesmo é ainda um semi-artesão. A habilidade particular no trabalho assegura também a posse do instrumento do trabalho, etc., etc."¹¹⁷ O trabalho é aqui a atividade específica de um dado indivíduo que o domina em sua particularidade, como seu ofício próprio, enquanto um verdadeiro momento de si, uma expressão concreta e empírica de uma determinada capacidade sua.

Desta relação delimitada e limitada do sujeito com sua atividade e os meios de efetivação desta, resulta em todo um sistema de direitos e formas de conexão dos indivíduos uns frente aos outros e destes em referência aos instrumentos, o qual se caracteriza por sua dinâmica tradicional, por exemplo, o direito de ofício ou de posse dos meios de trabalho por via da herança: "Por consequência [da relação supracitada], em certa medida, transmissão por herança do modo de trabalho com a organização do trabalho e do instrumento do trabalho. O sistema urbano medieval. O

¹¹⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 435.

trabalho ainda tomado pelo homem como seu bem pessoal; desenvolvimento determinado, bastando-se a si mesmo, de aptidões unilaterais, etc.”¹¹⁸

É decisivo deixar ressaltado neste momento que, muito embora a elaboração de interações produtivas nas quais os indivíduos estejam em direta e imediata conexão com seus meios vitais de atividade possa ter sido, e até aparecido, como uma unidade efetivamente humana, uma organização da atividade onde estes indivíduos puderam experimentar suas capacidades reais, tal modo de relação, como o Marx o assinala, corresponde à uma forma limitada de indivíduo. Não por acaso, Marx indica ao fim da passagem citada as capacidades desenvolvidas neste *modus* ativo da feudalidade como *aptidões unilaterais*. A unilateralidade é o preço pago por esta individualidade que, se por um lado, pode ainda reconhecer-se em sua atividade, como sua atividade, por outro lado, tem o conjunto de seu ser delimitado apenas por uma única possibilidade de existência, não tendo, sequer virtualmente, a possibilidade de desenvolver-se de modo multilateral, etc.: “(...) a forma onde existe a propriedade do instrumento, onde, em outros termos, o trabalhador individual se comporta vis-a-vis ao instrumento, onde ele trabalha enquanto proprietário do instrumento (isto pressupõe ao mesmo tempo a subsunção do instrumento sob seu trabalho individual; isto é um nível particular, limitado, no desenvolvimento da força produtiva do trabalho)”¹¹⁹.

Cabe assinalar aqui, novamente, o quanto para Marx, a constituição da individualidade humana tem de infinito, aberto, e de infinitamente contraditório. Os indivíduos só se tornam individualidade propriamente humana, genérica, universal, ao preço de sua separação das condições de sua efetivação, que existiam

¹¹⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, *idem*.

¹¹⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 436.

inicialmente como “suas” condições: “Mas uma coisa é clara: este mesmo processo que separou uma quantidade de indivíduos de suas relações anteriores – de uma maneira ou de outra – afirmativas com relações às condições objetivas de trabalho que negou essas relações e que assim transformou estes indivíduos em trabalhadores livres, este mesmo processo liberou, δυνάμει, estas condições objetivas do trabalho – terreno, materiais brutos, meios de subsistência, instrumento de trabalho, dinheiro ou tudo de uma vez – do liame que os ligava anteriormente aos indivíduos desde então destacados deles.”¹²⁰ Assim sendo, esta dupla liberação (da qual veremos os aspectos mais decisivos e gravosos no último capítulo desta dissertação) que significou “O divórcio entre as condições objetivas e as classes transformadas em trabalhadores livres deve necessariamente aparecer ao polo oposto como uma conquista de autonomia frente a estas mesmas condições”¹²¹. A referida separação possibilitará à atividade enquanto tal assumir um novo caráter, diverso daquele limitado e particularizado da feudalidade. E aos indivíduos abrirá a possibilidade de desenvolvimento multilateral de suas forças de objetivação.

Além deste caráter, por si limitador para os indivíduos, da unilateralidade da atividade sensível, esta tem na Idade Média, devido à sua forma geral de organização, uma coação que a adstringe: a hierarquização. Pois, não obstante esta articulação íntima entre indivíduos e meios, tal não se dá imediatamente, nesta simplicidade direta, para todos os membros da corporação ou do grêmio. A posse do instrumento se dava sob duas formas, a do mestre e a do companheiro, hierarquicamente estabelecidas. A individualidade permanece ainda aqui como entificação dependente de instâncias outras que a era atividade de

¹²⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 441.

¹²¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

objetivação. Os indivíduos em sua atividade não aparecem como simples entidades *en soi et par soi*, mas imediatamente *na qualidade de...*: “Na qualidade de mestre-artesão, ele recebeu como herança, ganha, economizada os fundos e, enquanto companheiro é ele inicialmente aprendiz e, aí, não se apresenta como trabalhador propriamente dito, autônomo, mas partilha, ao modo patriarcal, do alimento do mestre. Quando ele é verdadeiramente companheiro, há uma certa comunidade dos fundos de consumo possuídos pelo mestre. Ainda que isto não seja a propriedade do companheiro, é entretanto, ao menos, sua co-posseção, advinda das leis da corporação, de suas tradições, etc.”¹²²

Vemos assim que a individualidade no mundo feudal é também forma limitada de apropriação humana de mundo, por coações que a empuxam na direção de formas de atividade ainda determinadas ou bem pela naturalidade, como no feudo, ou bem pela hierarquização das tradições, no caso das corporações urbanas. Não existe ela como auto-atividade, entidade que *de per se* age, dotada de autonomia, liberdade e propriedade de si. É ao contrário, uma forma de ser da sociabilidade na qual os indivíduos se limitam por nexos estabelecidos ou reconhecidos ainda como um quadro que os antecede. Por certo, este quadro de relações preexistentes aos indivíduos confere também ainda uma dada completude de mundo, uma totalidade fechada, similar em alguns pontos àquela vivenciada como *lugar natural dos homens no cosmos* da antigüidade. Mas sempre, como Marx o indica, uma totalidade limitada e limitante para o desenvolvimento do ser da individualidade ou, talvez, um desenvolvimento ainda limitado e limitante da individualidade.

¹²² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 435.

Todo este itinerário de formas societárias anteriores ao capital, onde a produção, a objetivação dos indivíduos, sua forma de ser no mundo, que se encontram condicionadas por estreitos limites, configurados sempre num modo qualquer de vida comunal, corresponde a um percurso de dissolução destas mesmas formas. Dissolução que entranha em seu movimento o embrião de uma nova forma societária que negará a comunidade, a existência de elos vitais absolutos entre os indivíduos, em proveito da construção de nexos elaborados pelo intercâmbio contingente entre os indivíduos. Esta dissolução se colocará determinada duplamente, pela modificação da forma da sociabilidade e pela transmutação do *modus* da atividade: "Estas formas [antigas de comunidade] são fundamentalmente modificadas pelo deslocamento e pela inclusão do trabalho mesmo entre as condições objetivas de produção (servidão e escravismo), pelas quais o caráter simplesmente positivo de todas as formas de propriedade relativas ao nº 1 [da comunidade primitiva] se perde e se modifica."¹²³

¹²³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 438.

CAPÍTULO III

A FORMA MODERNA DA INDIVIDUALIDADE

A moderna sociabilidade do capital é compreendida por Marx como forma societária instaurada a partir da dissolução dos liames sociais que uniam em tempos anteriores os indivíduos à comunidade. Dissolução esta que não é fruto de uma decisão dos indivíduos ou de qualquer outro princípio abstrato, mas é o resultado do desenvolvimento das forças humanas de apropriação do mundo, das forças produtivas. Ao contrário das formas anteriormente abordadas, o mundo moderno se apresenta como a realização máxima, até o momento, das potencialidades produtivas humanas. Esta nova forma societária é consequência do processo histórico que se caracteriza pela dissolução da dupla unidade que vimos anteriormente, dos indivíduos com sua comunidade e destes com suas condições de atividade vital: “O que nos interessa inicialmente, é o processo que transforma uma massa de indivíduos de uma nação, etc., em trabalhadores assalariados *δυνάμει* livres – isto é indivíduos que somente sua falta de propriedade coage ao trabalho e à venda de trabalho – não implica de outra parte que as fontes anteriores de rendimento ou, em parte, as condições de propriedade hajam desaparecido mas, inversamente, que só sua utilização tenha mudado, que seu modo de existência tenha sido transformado, seja passando-o a outras mãos, mas enquanto tal como fundos livres, ou mesmo que permaneça em parte nas mesmas mãos. Mas uma coisa é clara este mesmo processo que separou uma quantidade de indivíduos de suas relações anteriores – de uma maneira ou de outra – afirmativas por relação às condições objetivas do trabalho, o qual negou estas relações e transformou assim tais indivíduos em trabalhadores livres, este mesmo processo liberou, *δυνάμει*, tais condições objetivas do trabalho – terreno, materiais brutos, meios de subsistência,

instrumentos de trabalho, dinheiro ou tudo isto por sua vez – do liame que os unia anteriormente aos indivíduos doravante destacados deles.”¹²⁴

Desta longa passagem há que destacar o fato apontado por Marx de que, este processo de dupla dissolução de nexos, se constitui numa verdadeira reconversão ontológica, tanto dos indivíduos quanto das condições da atividade vital. Ocorre uma radical transformação na forma de ser de ambos. Os indivíduos não se definirão mais pela sua subsunção imediata ao conjunto societário, serão dados tomados como entes por princípio livres de quaisquer liames ou coações outras que aqueles determinados pela sua existência de indivíduos livres. No caso, do trabalhador, agora a coação não é mais a do trabalho forçado, mas sua existência de não-proprietário. Já as condições objetivas da atividade se tornam coisas independentes dos próprios indivíduos tomam uma forma autônoma frente a eles. Esta dúplici reconfiguração ontológica terá, como o veremos mais à frente, amplas e decisivas conseqüências tanto para a forma de ser dos indivíduos e de sua atividade, quanto para as relações que estes mantêm para com esta.

Esta verdadeira mutação dos indivíduos na ordem do ser, corresponde exatamente ao fato de que na era moderna se ultrapassa, de certo modo, os limites impostos nas formações anteriores ao modo de apropriação de mundo. Naquelas, tais modos eram caracterizados por uma dupla naturalidade, de um lado, a própria atividade predominante era dependente de um elemento natural, a posse da terra e era dirigida à imediata sobrevivência da comunidade, de outro lado, os liames entre os indivíduos existiam como formas antediluvianas, enquanto comunidade. A comunidade era um limite natural ao indivíduo, provindo ou bem da ampliação das relações familiares ou de clã, ou bem da ocupação de um terreno comum. A época

¹²⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 440 e 441.

moderna colocar-se-á no horizonte como aquela em tais liames perdem densidade e força, e são transformados cabalmente, ou mesmo destruídos, por novas modalidades de nexos sociais. Tal transformação, que resulta no aparecimento de uma individualidade completamente diversa daquela existente nas formações pré-modernas, é tributária do próprio movimento da atividade produtiva, que ao se ampliar rompe os limites impostos pela forma comunal de existência. Para Marx, o que impulsiona esta reconfiguração ontológica da individualidade é o desenvolvimento de novas formas de apropriação de mundo, isto revela a subversão total de um pressuposto efetivo, e sua substituição por outro. O pressuposto anterior, formas limitadas de apropriação da natureza e sua subsunção ao ser da comunidade, cede seu espaço a um novo, um ampliado desenvolvimento das forças produtivas humanas: "O desenvolvimento das forças produtivas dissolveu essas formas [as formas societárias anteriores], e sua dissolução é o desenvolvimento das forças produtivas humanas. Apenas se começa a trabalhar a partir de uma certa base – de início natural – mas torna-se em seguida um dado histórico. Mas, na seqüência, esta base ou pressuposto, é ela mesma abolida ou posta como pressuposto em vias de desaparecimento, tomada demasiadamente estreita pelo desenvolvimento progressivo desta massa humana."¹²⁵

O incremento da potência ativa dos indivíduos aparece aqui como motor e momento determinante do desenvolvimento da nova formação da sociabilidade e da individualidade a esta correspondente. Tal incremento é a força que opera a subversão necessária do pressuposto anterior da interatividade social dos indivíduos. Em Marx, este itinerário de subversão ontológica do pressuposto da interatividade significa o desenvolvimento mesmo da esfera do propriamente

¹²⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 434.

humano-societário em contraposição àquelas formas de sociabilidade caracterizada por sua fisionomia mais ou menos natural. Podemos ver deste modo, que a sociabilidade moderna, do capital, surge como primeiro momento em que o ponto de partida da interatividade dos indivíduos é, senão absolutamente, ao menos, predominantemente histórico-social. Modo este da sociabilidade que se põe, e coloca todas as relações, como *pressuposto em vias de desaparecimento*, algo em muito diverso da relativa estabilidade das formações comunais.

Entretanto, cabe também chamar a atenção para o fato de que, se por um lado, esta reconfiguração ontológica, aquela que determina como entes autônomos indivíduos e condições de trabalho, é resultante do movimento de ampliação progressiva da capacidade humana de apropriação da natureza, por outro lado, esta alteração não se dá sem contradições. A reelaboração completa do mundo societário, que corresponde à modernidade, se efetua sob a égide da dissolução dos antigos liames sócio-interativos, e esta se deu sob a forma de um verdadeiro divórcio entre os indivíduos ativos e as condições de sua atividade. A libertação mútua de indivíduos e meios de atividade redundou, como o indica Marx, na autonomização dos últimos em relação aos primeiros. A existência das antigas condições de trabalho, agora enquanto capital. Foi esta liberação uma reestruturação da forma da atividade que rompeu a antiga unidade positiva, na qual as condições da atividade eram tomadas pelos indivíduos como "suas" condições, e instaurou deste modo, uma *unidade negativa*, na qual as condições não somente se tornam independentes, mas, de certa maneira, se opõem aos indivíduos: "O mesmo processo que opôs a massa, isto é, os trabalhadores livres, às condições objetivas de trabalho, igualmente opuseram aos trabalhadores livres estas mesmas condições sob a forma de capital. O processo histórico foi o divórcio de elementos até então ligados –

porque seu resultado não é a desapareção de um dos elementos, mas a aparição de cada um numa nova relação negativa frente ao outro – o trabalhador (virtualmente) livre de um lado, o capital (virtual) do outro.”¹²⁶

A seguir, buscaremos explicitar os traços mais determinantes desta nova formação societária, a moderna sociedade do capital, indicados por Marx. Pretendemos alinhar as determinações mais essenciais desta sociabilidade no que respeita à forma mesma das relações sociais, da atividade sensível, e da expressão ideal destas, como ocorre na política por exemplo, na configuração das categorias da igualdade e da liberdade.

SEÇÃO 1

A SOCIABILIDADE DO EQUIVALENTE

Diversamente das formações antigas, nas quais vigorava a comunidade como o primeiro e ineliminável pressuposto da individualidade e da totalidade da atividade dos indivíduos, na sociabilidade do capital, os indivíduos aparecem como entes destacados e independentes do conjunto. O viver em comum, em sua imediatez, como comunidade determinada e localizada, não desempenha mais o papel de elemento de determinação absoluta e necessária dos indivíduos, mas se configura como esfera contingencial, meio, e não fim da atividade. O que caracteriza a nova forma da sociabilidade é o fato de esta ser tomada e reproduzida como nexos exteriores aos indivíduos, como instrumentos de realização de uma outra finalidade que aquela dada pela manutenção da coesão societária. A Marx, este caráter mesmo aparece como a determinação distintiva frente às demais formas sociais anteriores: “É apenas no século XVIII, na sociedade civil-burguesa, que as

¹²⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 441.

diferentes formas de interdependência social se apresentam ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins particulares, como uma necessidade exterior.”¹²⁷

Esta forma social, resultante de todo um itinerário que dissolveu as antigas modalidades de interação social, surge então como a afirmação da exterioridade como caráter necessário das relações sociais. Os indivíduos não são mais seres imediatamente comunitários, mas seres para os quais a comunidade existe como elemento exterior, contingente, ainda que inevitável para sua reprodução, dada a sua natureza de meio.

Os indivíduos não se apresentam uns aos outros como membros de uma totalidade dada, circunscrita e limitada. Os indivíduos estão, desde o princípio livres, e estão livres uns dos outros. A sociabilidade não é mais propriamente comunidade, mas sociedade, intercâmbio múltiplo e produção para este intercâmbio. Agora a base da objetivação dos indivíduos não reside mais na produção para a subsistência da comunidade, tendo-a como pressuposto e limite, mas na troca, no intercâmbio social dos valores. Este novo tipo de intercâmbio social, regido pela necessidade imperiosa de trocar, aponta para o fato de que as relações entre os indivíduos assumiram um novo caráter, não mais determinado pela pertença direta e imediata à comunidade, mas pela necessidade do valor, da troca: “Para que todos os produtos e atividades se reduzam a valores de troca, isto pressupõe por sua vez que todas as relações fixas (históricas), as relações de dependência pessoal se resolvam na produção, da mesma maneira que a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros. Os preços são antigos; a troca também, mas tanto a determinação crescente de uns pelos custos de produção quanto a predominância da outra sobre todas as

¹²⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 18

relações de produção, são primeiramente desenvolvidas completamente, e permanecem desenvolvendo-se na sociedade burguesa, a sociedade da livre concorrência. Isso que Adam Smith, fazendo à moda dos pensadores do século XVIII, situa num período pré-histórico, que segundo ele, precede à história, é ao contrário, produto desta.¹²⁸

A sociabilidade do capital não é, bem entendido, a ausência de liames, uma soma de indivíduos por natureza absolutamente separados (isto é somente a sua aparência), é, ao contrário, a constituição de novos nexos de dependência entre os indivíduos. Nexos estes, certamente, não delimitados pelo existir destes indivíduos como parcelas de um todo social, mas como entes da troca livre de valores, ou melhor, a totalidade nada mais é que o conjunto do intercâmbio recíproco dos valores. Esta forma social aparece a Marx como desenvolvimento imanente das determinações do valor, pois fixa a própria comunidade como realização destas mesmas determinações. Ao contrário do que ocorria na comunidade clássica, por exemplo, onde a atividade mercantil era tomada e experimentada enquanto elemento dissolutor das relações entre os cidadãos, aqui é ela a alma das relações sociais, seu caráter próprio, o mercado, o lugar natural destas. Não se trata mais da existência marginal do valor, mas da sua vigência como a essência da sociabilidade.

Os indivíduos se encontram desta maneira determinados, acima de tudo, como sujeitos da troca. Nesta determinidade fornecida e reproduzida pelo intercâmbio de valores, os indivíduos se afiguram uns aos outros, por princípio, como meros portadores, possuidores, detentores, de valor, e desta forma existem reciprocamente. A necessidade do intercâmbio encontra sua razão de ser delimitada pela direção dada na existência da mercadoria como tal, a troca. O intercâmbio

¹²⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 91.

social é aqui, antes de tudo, troca, fluxo múltiplo de mercadorias entre os indivíduos, e é o que caracteriza o comportamento recíproco dos indivíduos entre si. Isto significa em primeira e última instância que a totalidade da vida social se encontra determinada pela figura do valor e pela imposição da troca como a modalidade geral da interação dos indivíduos, nada mais resta daquelas formas de intercâmbio que pressupunham a existência de uma esfera anterior que aglutinava e mediava a existência de uns para os outros dos indivíduos: “De fato, somente quando a mercadoria ou o trabalho são determinados como valor de troca, e o nexos pelo qual as diferentes mercadorias se relacionam umas às outras como troca recíproca de valores de troca, colocando-se em equiparação, os indivíduos, os sujeitos através dos quais acontece este processo são determinados como simples cambistas.”¹²⁹

A reelaboração ontológica anteriormente referida aparece concretamente agora, como subsunção da sociabilidade, do comportamento recíproco dos indivíduos à forma do valor. Esta sociabilidade, este conjunto imenso e intenso de relações de troca múltiplas e recíprocas, se caracteriza por sua automediação, ou mais precisamente, pelo fato de que as relações entre os indivíduos se põem como as mediações primeiras e únicas da vida social. Tais mediações, que em verdade são trocas de mercadorias, encontram no dinheiro sua manifestação mais plena e completa: “O que torna particularmente difícil a compreensão em sua determinidade enquanto dinheiro – dificuldades as quais a economia política respondeu buscando escapar delas esquecendo-se de uma e outra de suas determinações, e indicando uma quando se tratava de outra – é o fato de que aqui uma relação social, uma determinada relação dos indivíduos entre si, aparece como um metal, uma pedra, uma coisa corpórea que se encontra tal qual na natureza e na qual não subsiste

¹²⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 181.

mais nenhuma determinação formal que se possa distinguir de sua existência natural.”¹³⁰

O dinheiro, ao contrário do que ocorria nas formações pré-capitalistas, desempenha um papel deveras diverso de mero apêndice ou meio secundário de intercâmbio. Pois, se o dinheiro é a manifestação material do intercâmbio social, ele, de certo modo, se põe como objetivação máxima da própria sociabilidade. Sociabilidade da riqueza, não mais da manutenção imediata da vida comunal. O dinheiro somente pode surgir nesta determinação porque o próprio intercâmbio social tornou-se intercâmbio de mercadorias. Porque os indivíduos nada mais são que cambistas e a atividade enquanto tal deveio em produção de riqueza, produção para a troca.

A interdependência dos indivíduos significa aqui, efetivamente, dependência dos indivíduos como produtores de valores de troca, não mais enquanto criadores de produtos. Os produtos, as objetivações mútuas dos indivíduos uns aos outros são imediatamente mercadoria, dinheiro, e existem, primariamente, nesta determinação: “(...) a pressuposição do valor de troca, fundamento objetivo de conjunto do sistema de produção, implica para o indivíduo esta coação, que seu produto não seja produto para ele, mas torna-se tal somente no processo social, e que ele necessita tomá-lo sob esta forma universal e ao mesmo tempo exterior; que o indivíduo exista somente como produtor de valor de troca, que implica a negação total de sua existência natural; que seja por conseguinte totalmente determinado pela sociedade; enfim, que este pressupõe a divisão do trabalho, etc., na qual o indivíduo esteja já submetido a outras relações além daquelas de simples cambistas, etc.”¹³¹

¹³⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 179.

¹³¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 187 e 188.

Esta interdependência social, que encontra no dinheiro sua expressão mais vigorosa, se revela em verdade, diretamente, não como conexão dos indivíduos entre si, mas das mercadorias produzidas e trocadas por estes indivíduos. Dada a forma da sociabilidade, o intercâmbio entre os indivíduos aparece então como intercâmbio das coisas. Neste intercâmbio social sob o modo das trocas de mercadorias, onde o valor se erige em fundamento da sociabilidade, a equiparação aparece como o médium que torna possível as próprias relações. Equiparação que não se refere apenas às coisas trocadas, mas também aos agentes da troca, aos indivíduos. No interior da sociabilidade do valor, os indivíduos se encontram, eles também, assim como suas mercadorias, no interior de uma equação, na qual pressupõem e pretendem uma equiparação. Dentro deste quadro de determinações sociais, "Não existe absolutamente nenhuma diferença entre eles, contanto que se tome a determinação formal, e esta ausência de diferença é sua determinação econômica, a determinação na qual se acham uns aos outros em uma relação de comércio; é o indicador de sua função social ou da ligação social que há entre eles. Cada um dos sujeitos é um cambista; isto é cada um tem a mesma ligação com os demais. Enquanto sujeitos da troca sua ligação é por conseguinte aquela da igualdade. É impossível discernir entre eles qualquer diferença, ou oposição, que seja, nem mesmo a mínima diversidade."¹³²

A sociabilidade moderna se encontra então definida pela relação de equivalência pressuposta e reproduzida nas múltiplas relações contraídas pelos indivíduos. No interior destas relações estes mesmos se determinam como iguais, ou tendentes à igualdade. Os indivíduos passam a possuir como alma social o fato de entrarem em intercâmbio dentro desta igualdade pressuposta e requerida. A

¹³² Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 181.

equivalência como atmosfera geral da vida social constitui um dos traços mais essenciais da individualidade moderna. Algo assaz diverso da antigüidade, por exemplo, clássica, na qual, os indivíduos se encontravam definidos por seu lugar próprio, concreta e materialmente, localizado no interior da hierarquia social, grosso modo, cidadão ou escravo. No mundo moderno do capital, os homens têm como determinação da sua forma de existir uma equivalência inicial.

Os indivíduos passam a ter plena existência apenas na medida em que se coloquem como momento deste processo de produção e troca de valores. São singularizações do valor. A sua essência social, segundo Marx, não se encontra definida por nenhuma característica ou marca distintiva individual. Evidentemente, não significa a anulação sem mais da diversidade material dos indivíduos, nem das mercadorias, uma vez que o valor se encontra sempre encarnado em produtos concretos. Mas, no entanto, tais determinações materiais, o conteúdo do intercâmbio, é posto como matéria submetida à formatação própria ao valor: "(...) em verdade, o conteúdo exterior a esta forma fica completamente fora da economia, ou melhor, é posto como conteúdo natural distinto do conteúdo econômico, no qual pode dizer-se que está inteiramente separado da relação econômica, porque ela coincide com ele – então somente três momentos se apresentam, os quais são formalmente distintos: os sujeitos da relação, os cambistas, postos na mesma determinação; os objetos concretos de sua troca, valores de troca, equivalentes, que não somente são iguais, mas devem ser iguais e postos como tais; enfim o ato mesmo de troca, a mediação pela qual são postos precisamente como cambistas, iguais e seus objetos como equivalentes, iguais."¹³³

¹³³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 181 e 182.

O ser da individualidade moderna uma vez definido pela equivalência formal da troca, se encontra determinado como mero momento do intercâmbio social. Os indivíduos são por isso, meros portadores das mercadorias, e existem uns para os outros enquanto tais. A individualidade moderna, muito embora já destacada dos nexos que a delimitavam como puro momento da comunidade, nem por isso, efetivamente, pode ser compreendida como autoposta. Muito ao contrário, não obstante, o existir social de uns para os outros dos indivíduos, não ser mais a primeira condição da atividade, mas ser fundada pela atividade mesma, isto não significa que os indivíduos existam como entes autodeterminados. Em verdade, se encontram ainda subordinados, é claro que não mais à comunidade, mas, agora, às determinações do valor. A vontade como esfera determinativa absoluta da individualidade revela-se para Marx como pura aparência. A pressuposição do valor é ainda tão objetivamente coercitiva quanto o era a comunidade: "Não somente esta pressuposição não provém de modo algum da vontade nem da natureza individual imediata, mas que é ela histórica e posta já ao indivíduo como socialmente determinada."¹³⁴

No interior do quadro posto por esta nova pressuposição histórico-social, a do capital, o que vigora, enquanto norma geral da sociabilidade, é o confronto de indivíduos indiferentes. Determinados como sujeitos da troca e postos em intercâmbio por via disso, a nova forma societária pode ser caracterizada exatamente pela indiferença colocada, por princípio, entre os indivíduos. Não encontramos mais os nexos essenciais, de sangue, de família, tradicionais, que ligariam os indivíduos entre si, mas puros liames derivados da lógica abstrata do valor. Lógica esta que se realiza e ordena todos os elementos da interatividade humana a partir da

¹³⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 188.

desconsideração dos aspectos materiais, os quais, muito embora continuem a existir, não têm vigência social efetiva. As novas relações nas quais os indivíduos existem reciprocamente ganham uma nova fisionomia, são relações mediadas pelo equivalente, e são, elas mesmas, relações de total equivalência: "Os equivalentes são objetivações de um sujeito para os outros; isto é, eles mesmos têm valor igual e se enfrentam no ato da troca como igualmente valiosos e, ao mesmo tempo indiferentes uns aos outros. Os sujeitos existem uns para os outros na troca tão somente em virtude de seus equivalentes, como sujeitos de valor igual, e têm de haver-se como tais pela permuta das objetividades na qual um existe para os outros. E como só existem um para o outro quando sejam de mesmo valor, como possuidores de equivalentes, e provando esta equivalência na troca, são ao mesmo tempo, substituíveis e indiferentes uns aos outros; suas diferenças individuais aqui nada são; são totalmente indiferentes às demais características individuais."¹³⁵

Nesta sociabilidade regida pelo valor, Marx aponta aqui para uma tensão subjacente entre a necessária interatividade que me dirige ao outro e a forma da relação, instaurada a partir da indiferença dos equivalentes. Este modo da sociabilidade põe como resultante então, a redução dos indivíduos como portadores de dinheiro, de valor, passando estes a existirem predominantemente nesta figura: "Cada um se apresenta ao outro como possuidor de dinheiro, como o dinheiro mesmo, contanto que se considere o processo da troca. Isto porque a indiferença e a equivalência estão na forma da coisa. A diversidade natural particular que comportava a mercadoria se apagou, e é continuamente apagada pela circulação."¹³⁶

¹³⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 182.

¹³⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 186.

Neste sentido, Marx indica que, a partir do fato de as mercadorias “perderem” suas características materiais efetivas (não se trata, é evidente, da desapareição material destas, mas de sua subsunção ao valor, da sua existência social, como valor de troca), os sujeitos da troca, os indivíduos reais e concretos, também têm de abandonar sua figura efetiva, tornando-se entidades tão abstratas quanto os valores que carregam. A igualdade social, marca distintiva do mundo do capital, é aqui captada por Marx, como anulação (ideal e prática) da própria individualidade: “Um trabalhador que compra 3 sh. de mercadoria aparece ao vendedor sob a mesma função, sob a mesma igualdade – sob a forma de 3 sh. – que o Rei. Toda a diferença entre eles se apaga. O vendedor como tal aparece apenas como possuidor de uma mercadoria de 3 sh., de sorte que todos os dois são perfeitamente iguais; simplesmente os 3 sh. existem uma vez como metal, de outra vez como açúcar, etc. (...) na medida em que o dinheiro aparece como a mercadoria universal dos contratos, toda a diferença entre os contratantes se apaga.”¹³⁷ Os indivíduos aparecem como momentos do capital, tanto da sua produção, quanto, no caso aqui ilustrado, da troca simples entre mercadoria e dinheiro. Por esta razão, Marx dirá que “desde então os indivíduos estão dominados por abstrações, embora dependam uns dos outros.”¹³⁸

Por isso, o dinheiro é o problema da modernidade por excelência. Ele não existe mais como um elemento à margem da vida social, mas é o próprio meio desta vida social. É o elemento que une, ordena e vivifica todas as manifestações da vida e da produção dos indivíduos. Frente a ele, nenhuma outra determinação pode reivindicar dignidade ou nobreza *de per se*. O valor, as necessidades de reprodução

¹³⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, *idem*.

¹³⁸ Marx, Op., Cit., Tomo I, p. 101.

deste e sua lógica é agora a própria medida humana, a vida em comum dos indivíduos, seu liame mais essencial e real. O dinheiro surge como a verdadeira instância que estabelece o vínculo entre os indivíduos. Vínculo este, evidentemente, marcado pela indiferença acima referida.

O problema do ser da sociabilidade moderna radica exatamente no fato de estarem postas ao mesmo tempo, tanto a possibilidade de ligações mais amplas entre os indivíduos, ao menos não limitadas por determinações próximas àquelas naturais, quanto a característica indiferença colocada pela forma do capital e do valor. Esta coexistência de determinações, que é uma verdadeira tensão, aparece a Marx como um dos momentos fulcrais e mais ricos da individuação humana, instante historicamente posto, onde os homens, não obstante, por via de conexão entre as coisas, neutras por princípio, valores, equivalentes, podem elaborar modos de interdependência mais desenvolvidos: "É certo que esta conexão de coisas neutras é preferível à ausência de liames entre os indivíduos ou um liame exclusivamente local, fundado na estreiteza de nexos originados do sangue e sobre relações de dominação e servidão. É também igualmente certo que os indivíduos não podem submeter a si nexos sociais sem antes tê-los criado."¹³⁹

Neste momento histórico de criação de nexos sociais efetivos, onde as relações atingem uma universalidade até então desconhecida, o dinheiro é a manifestação central da própria genericidade. Os liames societários são aqui trespassados, abraçados, marcados, postos mesmo com e pelo dinheiro. Num momento dos *Grundrisse*, que vale aqui citar por inteiro (muito embora sua extensão), Marx indica com muita argúcia e riqueza poética toda esta força que o valor sob forma de coisa, o dinheiro, tem e o quanto aparece como a determinação

¹³⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 98.

da forma de ser da sociabilidade moderna: “O dinheiro sendo o equivalente universal, o *general power of purchaising*, tudo é comprável, tudo é conversível em dinheiro. Mas apenas é convertido em dinheiro o que se alienou (*alienert wird*), aquilo que seu possuidor dele se alienou (*entäußert*). *Everything is therefore alienable*, ou indiferente para o indivíduo, exterior a ele. As pretensas posses eternas, inalienáveis, e as relações de propriedade fixas, imutáveis, que lhes correspondem, se esfumam diante do dinheiro. Além do mais, o dinheiro mesmo sendo apenas na circulação, e trocando-se novamente por objetos do gozo, etc. – por valores que, todos, no fim das contas, podem reduzir-se a gozos puramente individuais, coisa alguma tem valor senão na medida que seja para o indivíduo. O valor autônomo das coisas, exceto o caso onde consista em puro ser-para-outro, em sua relatividade e trocabilidade, o valor absoluto, portanto de todas as coisas e relações se encontra dissolvido. Tudo é sacrificável ao gozo egoísta. Porque, da mesma maneira que tudo é alienável (*alienierbar*) por dinheiro, tudo pode ser adquirido por dinheiro. Pode ter-se tudo com ‘dinheiro contado’ o qual, tendo ele mesmo uma existência exterior, pode *is to catch* pelo indivíduo *by fraud, violence*, etc. Tudo é apropriável por todos, e não é o caso quem decide qual indivíduo pode ou não se apropriar, pois tudo depende do dinheiro que se possui. Assim, o indivíduo em si está posto como senhor de tudo. Nada há de inegociável, pois tudo é negociável por dinheiro. Nada há de ‘mais elevado’, sagrado, etc., pois tudo é apropriável pelo dinheiro. As ‘*res sacræ*’ e ‘*religiosæ*’, que não podem ser ‘*in nullius bonis*’, ‘*nec æstimationem recipere, nec obligari alienarique posse*’ são excluídas do ‘*commercio hominum*’ não existem diante do dinheiro – assim como diante de Deus todos são iguais.”¹⁴⁰

¹⁴⁰ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 331 e 332.

Nesta verdadeira apoteose do dinheiro, que constitui o ser da sociabilidade do capital, Marx aponta as principais determinações ontológicas que distinguem esta forma societária de todas as outras. Em primeiro lugar, é, de maneira inaudita, o mundo dos indivíduos, e não de um conjunto materialmente separado e distinto deles. Tudo é reduzido à medida do indivíduo e não da comunidade. Obviamente, que a substância desta individualidade que aqui se afirma como metro do mundo, é permeada de contradição, de, ao mesmo tempo, ligações necessárias e universais, e indiferença total, dos indivíduos entre si. Em segundo lugar, o dinheiro, ao contrário do que ocorre na antigüidade clássica, não é o rebento negro da vida social, mas sua *res sacrae*. Constitui a expressão do gênero, daquilo que une concretamente os indivíduos e os faz ser o que são. É o que os iguala e assinala sua pertença recíproca. Por esta razão, Marx dirá que o dinheiro é, a partir da modernidade, o próprio ser da comunidade. Uma comunidade constituída por nexos abstratos, não mais pelo peso familiar, da tradição, da assembléia, da língua, etc.: “O dinheiro é também imediatamente por sua vez o ser real da comunidade, na medida em que é a substância universal da existência para todos e ao mesmo tempo o produto coletivo de todos. Mas no dinheiro, como já o vimos, a comunidade é por sua vez abstração, pura exterioridade e contingência para o indivíduo singular e ao mesmo tempo meio de satisfação enquanto indivíduo isolado.”¹⁴¹

Além disso, esta forma social pressupõe, como mais atrás já nos referimos um *modus* novo de atividade sensível. Emerge na época moderna, uma nova forma de relação entre o indivíduo, sua atividade vital e suas condições de trabalho. Se estas últimas não são mais “suas condições”, se já não há mais aquela unidade imediata e irrefletida entre indivíduos e atividade, também a atividade como tal perde

¹⁴¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 164.

seu caráter de particularidade. O trabalho que produz para a subsistência da comunidade é um tipo, aquele que produz diretamente riqueza, valor, dinheiro, é um outro completamente diferente. Em verdade, esta forma da atividade social dos indivíduos determina os liames que os uniram e que serviram de balizamentos à própria reprodução da atividade e dos sujeitos ativos: "O pressuposto elementar da sociedade burguesa é que o trabalho produza imediatamente valor de troca, portanto, dinheiro; e que em seguida, o dinheiro compre também imediatamente trabalho e compre portanto o trabalhador somente na medida em que este venda ele mesmo sua atividade em troca."¹⁴²

Esta realidade, na qual os indivíduos em sua objetivação mantêm para com sua atividade, os frutos dela e seus meios uma relação de total indiferença, abstração, é deveras diversa do que ocorria com o trabalho em outros momentos históricos. Nestes, "Toda forma da riqueza supõe antes de ser relegada e substituída pelo valor de troca, supõe uma relação essencial do indivíduo para com o objeto: o indivíduo se objetiva por um lado na coisa e, ao mesmo tempo, sua possessão, por outro lado, aparece como um desenvolvimento determinado de sua individualidade; a riqueza em carneiros como desenvolvimento do indivíduo enquanto pastor, a riqueza em grãos como seu desenvolvimento enquanto agricultor, etc. Ao contrário, o dinheiro, enquanto indivíduo da riqueza universal, enquanto provindo ele mesmo da circulação e representando apenas o universal, enquanto resultado tão somente social, não pressupõe absolutamente nenhuma relação individual com seu possuidor; sua possessão não é o desenvolvimento de aspectos essenciais de sua individualidade, mas, ao contrário, possessão daquilo que é sem individualidade,

¹⁴² Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

sendo que esta [relação] social existe ao mesmo tempo como coisa sensível e concreta, exterior, do qual pode apoderar-se e mecanicamente também perdê-lo.”¹⁴³

De um golpe, podemos observar o quanto a atividade se torna indiferente e contingente para o indivíduo, no que respeita sua forma concreta, e na mesma medida, o quanto a própria sociabilidade surge também como casualidade, acidentalidade, fluidez, coisa fugidia. Na produção e na posse do dinheiro temos tudo, na sua falta nada temos. A comunidade dos homens não se situa num espaço delimitado e sagrado, à parte da vida material e econômica, mas é desvelada, de uma vez por todas, como o conjunto de determinações da reprodução social da vida dos indivíduos, da manutenção destes, numa palavra, depende clara e explicitamente da sua atividade.

Em que pese a pretensa bondade dos tempos idos, onde ter ou cuidar de carneiros podia significar, por um lado, o desenvolvimento de um aspecto concreto do indivíduo, cabe ressaltar o quanto de limitado isto comporta. Pois, ser imediatamente pecuarista e ser apenas isto, resulta que não se é, nem se pode sê-lo, nada mais que isto. O indivíduo antes aparece pleno, porque pobre, sem outras determinações e ligações sociais: “Em estados anteriores de desenvolvimento, aparecia o indivíduo pleno (*voller*), porque justamente não havia ainda elaborado a plenitude de suas ligações e não estava ainda em face daquelas enquanto poderes e ligações independentes dele. É deste modo ridículo suspirar por aquela plenitude vazia, assim como é a crença de que era necessário permanecer naquela plenitude vazia.”¹⁴⁴

¹⁴³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 160.

¹⁴⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 99.

A seguir, buscaremos rastrear as principais determinações de ser da atividade sensível na época moderna, que resultam tanto na nova configuração da sociabilidade, quanto na individualidade que lhe é correspondente.

SEÇÃO 2

A ATIVIDADE ESTRANHADA

Conforme vimos na seção anterior, a sociabilidade do capital pressupõe, como momento do processo de individuação, uma nova configuração da atividade sensível, dentro da qual os indivíduos se relacionam com os meios, com o material e para com o ato de objetivação como tal, sob a égide da exterioridade. No interior deste quadro de determinações da atividade, a produção social dos indivíduos é dado diretamente não pela criação de valores de uso, mas pela transformação dos produtos em puros valores: "(...) o caráter social da produção é posto apenas *post festum*, pela promoção dos produtos ao nível de valores de troca e pela troca desses valores de troca. (...) Sobre a base dos valores de troca, o trabalho pressupõe justamente que nem o trabalho do indivíduo singular, nem seu produto são universais; que aquele adquire esta forma tão somente através de uma mediação objetivada, por intermédio de um dinheiro distinto dele."¹⁴⁵ A primeira característica distintiva da interatividade moderna é exatamente este específico estranhamento, provindo do fato de a atividade mesma ser produção de algo estranho e independente e ser ela mesma efetivada por meio de um ato de alienação, de perda.

O modo como os indivíduos produzem e reproduzem sua existência, modo este determinado e comandado pelo valor, faz de sua própria atividade, de sua objetivação, um ato no qual resulta a produção do estranhamento das próprias

¹⁴⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 109.

relações: "O caráter social da atividade, a forma social da produção, bem como a parte que o indivíduo toma na produção aparecem aqui [no dinheiro], face aos indivíduos, como algo estranho (*Fremdes*), como coisa objetiva (*Sachliches*); não como seu comportamento recíproco, mas como submissão a relações existentes independentes deles e nascidas dos embates dos indivíduos indiferentes entre si. A troca universal das atividades e produtos torna-se condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca lhes aparece como estranha, independente, como uma coisa. No valor de troca, a relação social é transformada em relação de coisas."¹⁴⁶

Desta maneira, o mundo constituído pela atividade dos indivíduos é caracterizado pelo fato de ser mundo de coisas independentes, reificado, onde relações, nexos e atos, tomam a forma de coisas externas e completamente autônomas. A atividade que cria toda esta materialidade estranhada se revela, a um tempo, como processo de realização e desrealização do próprio indivíduo ativo, uma vez que seu ato não resulta num produto puro e simplesmente, mas num valor independente e completamente autônomo em face dele. A riqueza aqui é imediatamente não pertença da atividade e dos produtos criados por parte dos homens: "Este processo de realização do trabalho é ao mesmo tempo processo de sua desrealização. Ele se põe objetivamente, mas põe sua objetividade como seu próprio não-ser ou como o ser de seu não-ser: capital."¹⁴⁷

O que temos no caso da atividade estranhada é exatamente a objetivação, o ato pelo qual um ser, os indivíduos, se põe no mundo, criando uma nova materialidade, mas que é igualmente, e concomitantemente, a negação deste

¹⁴⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 93 e 94.

¹⁴⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 393.

mesmo ser. Negação esta que se efetiva pelo fato de toda a objetivação ser regulada, medida e dirigida, por algo que se coloca ante ao indivíduo ativo e sua própria atividade enquanto uma potência alheia. O capital é assim definido por Marx, como não-ser do indivíduo e da atividade humana. A reprodução, assim como a produção, redundando na retroalimentação ampliada deste processo de estranhamento: "Ele [o trabalhador] retoma a si como mera possibilidade de pôr o valor, possibilidade de valorização: porque toda riqueza efetiva, o mundo do valor efetivo, e, ao mesmo tempo, as condições efetivas de sua própria efetuação são postos em face dele como existências autônomas. São as possibilidades repousando no seio mesmo do trabalho vivo o qual na seqüência do processo de produção, existem efetivamente fora dele – mas como realidades efetivas que lhe são estranhas, que constituem a riqueza por oposição a si mesmo."¹⁴⁸

Assim, a atividade que produz riqueza é indicada por Marx como aquela que, ao mesmo tempo, opõe a si e o seu resultado ao agente da produção. Os indivíduos se objetivam sob a forma da riqueza e, ao fazerem isso, criam na outra ponta entes estranhos que se lhes opõem como forças e coisas autônomas. Este estranhamento se coloca para Marx como processo no qual se opera uma usurpação da atividade dos indivíduos. Usurpação na qual o trabalho vivo, a atividade efetivadora e em efetivação dos indivíduos, torna-se um elemento que se dirige à reprodução do valor e não, apenas, à expressão ativa da vida dos indivíduos: "Se examinarmos inicialmente a relação pela qual tornou-se dinheiro, o valor tomado capital, e tomamos o trabalho vivo como simples valor de uso em confronto com o capital, de sorte que o trabalho apareça como um simples meio de valorizar o trabalho morto, objetivado, para impregná-lo de uma lama vivificante e para perder sua alma em

¹⁴⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 400.

proveito daquele (tendo por resultado ter produzido a riqueza criada como algo estranho, e de produzir para si apenas a indigência da força de trabalho viva) (...)."¹⁴⁹

A atividade emerge então como ato destinado à produção e reprodução de coisas estranhas a ela, bem como conjunto de mediações objetivantes inteiramente dependentes daquelas mesmas coisas e modo de ser rebaixado ao puro meio direto de sobrevivência física do indivíduo. De certo modo, a atividade neste sentido adquire uma outra naturalidade, totalmente diversa daquela observada nas formas pré-capitalistas de produção social dos indivíduos. Naquelas, a naturalidade residia nos limites circunscritos pela comunidade diretamente familiar, tradicional, etc., e pela relação direta e de extrema dependência para com a terra. Agora, a naturalização reside no rebaixamento da atividade, mesmo das formas mais sofisticadas de objetivação, em mero meio de obtenção de meios de sobrevivência da capacidade produtiva dos indivíduos.

No seio desta atividade rebaixada, para o indivíduo produtor, a quase resposta às meras necessidades imediatas de vida, as condições de objetivação já não são mais "suas". Estas confrontam os indivíduos como propriedade estranha a ser reproduzida, sob a forma de riqueza, pela atividade destes mesmos indivíduos: "(...) no e pelo processo mesmo, são postas as condições reais do trabalho vivo, suas condições materiais (a saber, material no qual deve valorizar-se, instrumento por meio do qual deve valorizar-se e meios de subsistência com os quais é preciso atizar a chama da força de trabalho para que trabalhe e não estagne, e que aportam substâncias necessárias a seu processo vital), e as condições reais postas aí como existência estranha (*fremde*) e autônoma (...) As condições materiais do trabalho vivo aparecem como valores separados dele, tornados autônomos em confronto com

¹⁴⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 225.

a força de trabalho viva em seu ser subjetivo, o qual, em face delas, aparece portanto somente como valor de outra espécie. Esta separação de antemão dada, o processo de produção pode apenas produzir de novo tais condições, reproduzi-las e reproduzi-las em larga escala.”¹⁵⁰

O mundo da atividade aparece deste modo na sociabilidade do capital enquanto um conjunto de circunstâncias que negam e submetem a própria atividade, vedando a existência de uma forma de interatividade efetivamente livre. A liberdade dos indivíduos realmente significa, aqui, tão somente a sua separação das suas condições de ser, transformadas que estão estas últimas em capital. A miserabilidade dos indivíduos, sob todas as suas modalidades, em verdade, se encontra pré-configurada no modo mesmo em que estes são ativos e se apropriam do mundo material. À objetivação observa-se aqui corresponder uma *desobjetivação*, um processo de destituição de capacidades e do exercício das potências dos indivíduos.

O trabalho livre por isso significa, para Marx, atividade ontologicamente pobre. E isto, independentemente de as circunstâncias empíricas possibilitarem ou não a posse de meios de subsistir mais ou menos elaborados. A pobreza da atividade estranhada é ontologicamente dada, não sendo portanto uma acidentalidade: “No conceito de trabalhador livre está implicado o de *pauper*, virtualmente *pauper*. Suas condições econômicas o desnudam como força de trabalho viva e portanto submetida às necessidades da vida. (...) Enquanto trabalhador pode viver somente na medida em que troque sua força de trabalho pela parte do capital que constitua o fundo de trabalho. Esta troca é ela mesma por seu turno ligada às condições que,

¹⁵⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 400 e 401.

para ele, são contingentes e indiferentes a seu ser orgânico. Ele é por conseguinte virtualmente *pauper*.¹⁵¹

A atividade assim desenhada como ato de pôr e repor o estranhamento, a qual funda a sociabilidade da equivalência, se estrutura ela mesma como uma rede de relações onde os indivíduos aparecem uns para os outros. Nesta rede relacional, as *personæ* do trabalho e do capital se confrontam tendo por baliza as determinações do capital, da atividade estranhada. Aí, as interações também são relações de troca, entre as pessoas do trabalhador e do capitalista. Dentro desta troca, o indivíduo produtor intercambia sua capacidade de objetivação, suas forças, por um quantum que garanta a manutenção desta.

Nesta troca, ele não permanece como estava no início, mas cede a outrem a condição subjetiva de sua própria atividade, perde o controle sobre ela. As manifestações de seu ser, as objetivações de sua existência e o ato mesmo de objetivar-se não mais lhe pertencem. Não somente produto e atividade são coisas estranhas ao indivíduo, mas ele mesmo o é: "O trabalhador dá portanto nesta troca, como equivalente do trabalho nele objetivado, seu tempo de trabalho vivo, criador e incrementador de valor. Ele se vende com efeito, mas como causa, como atividade, absorvida pelo capital e nele encarnada. Assim, a troca se transforma em seu contrário, e as leis da propriedade privada – liberdade, igualdade, propriedade: propriedade de seu próprio trabalho e de dispor dele – transformam-se em ausência de propriedade para o trabalhador e em alienação (*Entäußerung*) de seu trabalho, em uma relação com seu trabalho como propriedade estranha (*fremden Eigentum*) e vice versa."¹⁵²

¹⁵¹ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 94.

¹⁵² Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 166.

Marx indica o coração da atividade estranhada como contradição, processo de negação recíproca de determinações. A liberdade de dispor de si, como propriedade absoluta e natural dos indivíduos, se torna concretamente, no processo ativo, em falta absoluta e irrecusável de autodeterminação. Os indivíduos abrem mão deliberadamente de sua força de objetivação para estarem em condições de se objetivarem. Toda atividade objetivadora, uma vez posta efetivamente em marcha se revela em ato de submissão dos indivíduos. Obviamente, aqui se trata de uma coação outra que aquela da escravidão, por exemplo: "No capital, a associação dos *ouvriers* não é realizada a partir da coação da violência física, do trabalho forçado, das dívidas, da escravidão; mas para esta outra coação quem detém aquelas condições de produção são a propriedade de outrem e estão presentes elas mesmas como associação objetiva, que é a mesma coisa que a acumulação e a concentração das condições de produção."¹⁵³

Esta troca determinativa do trabalho livre transforma a posse da força de trabalho sob o *modus* da propriedade privada em cessão deliberada e crescente de direitos dos indivíduos sobre suas próprias potências. Os indivíduos enquanto *personæ* do valor se acham tão somente no interior de uma relação de troca simples, formalmente determinadas pelo valor e pela equivalência abstrata. Assim, a disposição completa de si surge como absoluta perda de controle sobre sua própria existência. Vendida e intercambiada como qualquer outra mercadoria a potência objetivadora dos indivíduos, a força de trabalho, é posta sob a total indiferença para os indivíduos que a trocam por dinheiro: "A troca do trabalhador com o capitalista é uma troca simples; cada um obtém um equivalente; um, dinheiro, o outro, uma mercadoria da qual o preço é rigorosamente igual ao dinheiro pago por ela; o que o

¹⁵³ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 81.

capitalista obtém nesta troca simples é um valor de uso: a disposição sobre trabalho de outrem. Do lado do trabalhador – e o serviço é a troca na qual aparece como vendedor – é evidente que o uso que faz o comprador da mercadoria para quem foi vendida, concerne tão pouco a ele quanto ao vendedor de qualquer outra mercadoria, de um valor de uso, a determinação formal da relação. É a venda da disposição de seu trabalho, que é um trabalho determinado, uma competência técnica determinada, etc. (...) É lhe totalmente indiferente saber o que o capitalista faz de seu trabalho, ainda que o primeiro possa apenas utiliza-lo, bem entendido, em função daquilo que ele é, e que a disposição seja ela mesma limitada a um trabalho determinado e a uma duração determinada (tanto ou quanto tempo de trabalho).”¹⁵⁴

No mundo do capital, definido pela indiferença dos indivíduos com relação às suas próprias potências, o problema *par excellence* da atividade sensível no reside no fato de, no curso do próprio desenvolvimento das forças produtivas, a potência objetiva de produção, os meios e condições de trabalho, crescerem cada vez mais frente aos sujeitos ativos. Potência produtiva esta que é posta, reproduzida e aperfeiçoada pela atividade dos indivíduos, mas que sob a forma do capital, torna-se absolutamente independente deles, mais poderosa e autodeterminada. O desenvolvimento da massa produtiva humana, fato contido dentro do conceito da própria atividade, do incremento de meios de apropriação humana da natureza, adquire um caráter dramaticamente contraditório, na medida em que são meios de produzir valor, dinheiro, e por isso são autônomos frente, e contra, os indivíduos ativos. Para Marx, o fato do progressivo aumento da capacidade humana de produção, traduzido na grande indústria, não é por si sinônimo de estranhamento. Objetivação e estranhamento não são necessariamente correlatos. Este último

¹⁵⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 223.

apenas aparece em virtude da forma de ser da interatividade social dos homens, a qual tende, sob a égide do capital, a acentuar e reproduzir a *pauperização* ontologicamente posta à atividade e aos indivíduos: “O fato de, no desenvolvimento das forças produtivas, as condições concretas de trabalho, o trabalho objetivado, devem crescer frente ao trabalho vivo – proposição em verdade tautológica, porque significa crescente força produtiva do trabalho, de outro modo precisar-se de menos trabalho imediato para criar um produto maior, e que, por consequência, a riqueza social se exprime mais e mais nas condições de trabalho criadas pelo trabalho mesmo – tornando-se o corpo mais e mais poderoso do outro momento – do trabalho subjetivo, vivo, mas ao contrário – e isto é importante para o trabalho assalariado – que as condições concretas de trabalho adquirem frente ao trabalho vivo, uma autonomia crescentemente gigantesca, que se expressa por sua *very extent*, e que a riqueza social confronta o trabalho como potência estranha e dominadora em proporções cada vez maiores.”¹⁵⁵

No mundo em que a interatividade dos indivíduos se encontra determinada pelo valor, em que a forma das relações sociais assume o caráter da equivalência, o desenvolvimento das potências ativas dos indivíduos aparece na outra ponta do processo como empobrecimento, perda e dominação estranha radicais dos indivíduos mesmos. A objetivação assume aqui o *modus* historicamente determinado pelo estranhamento e a produção da riqueza se transforma, concomitantemente em seu contrário, pois “O acento está colocado, não sobre o fato de ser objetivado, mas no de ser estranhado (*Entfremdet*), alienado (*Entäußert*), vendável (*Veräußertsein*), de não ser do trabalhador, mas das condições de produção personificadas, isto é

¹⁵⁵ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 322 e 323.

sobre o pertencimento desta prodigiosa potência objetiva ao capital, a qual confronta o trabalho social como um de seus momentos.”¹⁵⁶

O caráter do estranhamento próprio à forma moderna da atividade não reside, como na antigüidade, no fato de que o sujeito ativo se encontra reduzido em seu ser e seu fazer ao nível de uma condição da atividade entre outras. Nas modalidades societárias anteriores ao capital, a atividade se efetua sem que haja qualquer relação propriamente dita entre indivíduos ativos e meios de objetivação. Naquelas os indivíduos não existiam frente às condições, mantinham uma unidade com as próprias condições, se confundiam com elas, e não tinham qualquer status de pessoalidade. Na época moderna, observa-se uma relação de distanciamento, forçado no início, entre indivíduos ativos e meios de trabalho. E por força disso, os meios de trabalho utilizados, produzidos e reproduzidos, nesta independência e sob a determinação do valor, assumem o caráter próprio ao valor: autonomia crescente frente aos seus criadores. O que Marx denomina de acento, o aspecto predominante ou mais geral, do mundo do capital consiste precisamente na redução das individualidades a meros momentos do processo reprodutivo do capital.

Deste modo, a interatividade humana moderna que, num primeiro momento, aparece como um conjunto de trocas simples se revela submissão às relações tornadas coisa e ao valor. Neste contexto é totalmente falso supor que tais relações se operam como interações pessoais. Não é a pessoa do capitalista que se apropria do trabalho de outrem, mas o próprio capital por meio dele. Assim como a *persona* do trabalho é convertida em instrumento de reprodução material do capital, a *persona* do capital existe como meio de controle por intermédio do qual o valor se reproduz: “Se examinarmos a troca entre capital e trabalho, descobrimos que ela se

¹⁵⁶ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 323.

divide em dois processos distintos, não apenas formalmente, mas também qualitativamente e mesmo se opõem: 1) O trabalhador troca sua mercadoria, o trabalho, que tem um valor de uso, e que, enquanto mercadoria, tem também um preço como todas as mercadorias, por uma soma determinada de valores de troca, determinada soma em dinheiro cedido pelo capital. 2) O capitalista obtém em troca o trabalho mesmo, o trabalho enquanto atividade que põe o valor, enquanto trabalho produtivo; isto é recebe em troca a força produtiva que conserva e multiplica o capital tornando-se por isso mesmo a força produtiva e reprodutiva do capital, força pertencente ao capital mesmo."¹⁵⁷ O desenvolvimento da interatividade dos indivíduos reconfigura-os enquanto puros meios de reprodução ampliada e continuada das forças de objetivação humana estranhadas.

SEÇÃO 3

IGUALDADE E LIBERDADE COMO FORMAS DA POLITICIDADE MODERNA

O modo como Marx compreende as duas categorias, igualdade e liberdade, que caracterizam a específica politicidade moderna em geral, está intimamente relacionado à apreensão tanto da forma da sociabilidade quanto da atividade sensível nos quadros do capital. Para Marx, tais formas ideais em nada são parecidas a ideais eternos, valores supremos ou propostas malversadas pela modernidade. Ao contrário, constituem antes expressões do ser das relações sociais particulares à modernidade, o que permite a Marx contrapor-se, por exemplo, aos socialistas franceses: "De outro lado, vê-se bem a puerilidade dos socialistas (notadamente os socialistas franceses, que desejam provar que o socialismo é a realização das idéias da sociedade burguesa expressas pela Revolução burguesa),

¹⁵⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 215.

que demonstram que a troca e o valor de troca são originalmente (no tempo) ou segundo seu conceito (na sua forma adequada) um sistema de liberdade e igualdade de todos, mas que estas foram falsificadas pelo dinheiro, pelo capital, etc. (...) Eis o que respondo-lhes: o valor de troca ou, mais exatamente, o sistema do dinheiro é de fato o sistema da igualdade e da liberdade, se alguma coisa vem perturbá-las no desenvolvimento mais detalhado do seu sistema, estas perturbações lhe são imanentes, é justamente a própria efetivação da igualdade e da liberdade que se faz conhecer manifestando-se como desigualdade e não liberdade.”¹⁵⁸

De um golpe, Marx indica dois problemas centrais para a correta compreensão dos problemas relativos a estas formas ideais. Em primeiro lugar, que estas não são apenas idealidades, nem são como tais autônomas, mas são, ao contrário, formas dependentes, expressões da efetividade social do capital. Igualdade e Liberdade não são enquanto tais ideais eternos aos quais a realidade deveria tender ou promessas de felicidade pervertidas exteriormente pelo sistema do valor. São expressões do próprio mundo do valor, que as realiza como sua forma e conteúdo. Neste sentido, é de extrema utilidade citar aqui uma passagem marxiana, cerca de dois anos distante no tempo, a qual se refere exatamente aos problemas feridos nos *Grundrisse*: “(...) na produção da própria vida os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes da sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma

¹⁵⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 188 e 189.

superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas determinadas de consciência.”¹⁵⁹

Não trataremos aqui (por não ser este o escopo deste trabalho) do problema importantíssimo das relações entre as formas ideais e a efetividade social. Por ora, para nosso objetivo atual, o de determinar como Marx apreende a igualdade e a liberdade, basta deixar fixado serem elas *formas determinadas de consciência* correspondentes à sociabilidade do capital. O que interdita, de início, qualquer postulação de uma realidade autônoma para estas categorias e aponta estarem estas ancoradas em formas particulares de objetividade social.

Em segundo lugar, Marx no trecho compilado mais acima assinala igualmente que estas categorias da politicidade moderna encerram em si mesmas um quantum de contraditoriedade imanente. Ou seja, igualdade e liberdade se revelam como formas intrinsecamente contraditórias, que se realizam tomando-se seu contrário. E isto exatamente por serem forma da efetividade social do capital. A politicidade moderna se revela como expressão contraditória das contradições imanentes à sociabilidade capitalistas, e não como sua negação. O reino da igualdade e da liberdade não é uma meta, nem um ideal tomado de assalto pela mesquinhez do mundo do capital, mas é o complemento ideal deste mesmo mundo: “Se portanto a forma econômica, a troca, coloca de todos os lados a igualdade dos sujeitos, o conteúdo, a substância tanto dos indivíduos quanto das coisas, coloca a liberdade. Enquanto idéias puras são tão somente expressões idealizadas; enquanto se desenvolvem em relações jurídicas, políticas e sociais, são apenas esta base elevada a outra potência.”¹⁶⁰

¹⁵⁹ Marx, Prefácio a Para uma Crítica da Economia Política, In Coleção Os Pensadores, Volume Marx I, Nova Cultural, São Paulo, 1987, pp. 29 e 30.

¹⁶⁰ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 184 e 185.

A igualdade social é dada na exata medida em que os indivíduos se convertem em produtores, portadores e mediadores do valor, estando dispostos como *personæ* do equivalente em geral. O que resulta não na afirmação mútua, recíproca, dos indivíduos entre si, mas na total indiferença de uns em relação aos outros. O equivalente, como já o vimos, em sendo a forma mais geral da sociabilidade do capital tende a pôr os indivíduos numa relação de igualdade, a qual em verdade se revela como insensibilidade e indiferenciação: "Os equivalentes são objetivações de um sujeito para os outros; isto é eles têm valor igual e se enfrentam no ato da troca como igualmente valiosos e, ao mesmo tempo indiferentes uns aos outros."¹⁶¹

Neste sentido, a igualdade entre os indivíduos aparece não como efetivo reconhecimento imediato da generidade humana, mas como afirmação e mediação do equivalente. Os indivíduos são iguais e se reconhecem como tais apenas em virtude da sua atividade ser atividade criadora de valor, de dinheiro, reprodução da equivalência formal. É interessante observar que a propositura marxiana madura, longe de negar os seus primeiros momentos de constituição, os reafirma, enriquecendo-os de concretude, principalmente no que se refere ao tema da politicidade.¹⁶²

Na relação em que se reproduz a equivalência formal e que constitui o cerne da atividade estranhada, aquela na qual as *personæ* do capital e do trabalho trocam, podemos observar o quanto de formal e limitada é a igualdade do mundo do capital. Igualdade esta que não é um valor eterno, nem é destituída de problemas sérios. Mas, é o resultado contraditório de todo um itinerário das formas de individuação

¹⁶¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 182.

¹⁶² Cf. Marx, In Sobre a Questão Judaica e Glosas Críticas ao artigo "O rei da Prússia e a Reforma Social" por um Prussiano, ambos de 1844, ou a Miséria da Filosofia, de 1848, em sua parte final.

humana, o qual dissolveu os modos sociais anteriores. Neste contexto, para Marx, a liberdade e a igualdade naturais dos indivíduos é um produto especificamente moderno e depende de forma vital dos modos nos quais os indivíduos produzem sua vida e organizam a própria atividade, no interior dos quadros da sociabilidade do capital: "O primeiro pressuposto, para começar, é a abolição da relação de escravidão e de servidão. A força de trabalho viva se pertence a si mesma e se dispõe, pela via da troca, da manifestação de sua própria capacidade. Os dois lados [capitalistas e assalariados] o fazem enquanto pessoas. Formalmente, sua relação é a relação totalmente igual e livre dos cambistas. Que esta forma seja uma aparência, e uma aparência enganadora, isto aparece, enquanto se considera a relação jurídica estando fora do âmbito daquele."¹⁶³

Esta igualdade aparente, o que não significa tão somente uma ilusão de ótica dos indivíduos ou mesmo uma impostura, é o lado mais imediato e formal da relação. O seu lado diretamente determinado pelo equivalente, como troca de simples valores: força de trabalho e dinheiro. Que esta aparência seja subvertida logo a seguir, na efetivação da própria troca, onde um dos sujeitos livres e iguais se realiza no processo na exata medida em que cede ao outro o poder sobre si e se torna dependente e heterônomo frente ao outro, é claro: "Para o trabalhador livre, a força de trabalho aparece na sua totalidade mesma como sua propriedade de si, como um dos seus momentos sobre os quais tem tomado enquanto sujeito e que o conserva ao aliená-lo (*es veräußert*)."¹⁶⁴

A ponta final deste processo definido pela igualdade formal resulta no fato de que um dos contratantes saia com menos do que nele entrou. A troca que, em sua

¹⁶³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 403.

¹⁶⁴ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 404.

aparência imediata, é intercâmbio simples e livre, se revela em verdade, como cessão absoluta das potências individuais de objetivação contra elementos destinados à pura manutenção destas mesmas potências. O final da troca coloca os sujeitos em efetiva desigualdade, de um lado, o capitalista, como mediador do capital, se apropria da força que põe e reproduz o valor, e, de outro lado, o trabalhador, que, reduzido a momento do capital, possui tão somente um quantum de valor que garanta sua existência como força de trabalho viva. O segundo necessariamente perde, e muito, no decorrer da troca: “O trabalhador troca portanto o trabalho como simples valor de troca determinado anteriormente, determinado por um processo passado – ele troca o trabalho mesmo como trabalho objetivado; somente na medida em que o trabalho objetivado seja já um quantum de trabalho determinado, ou portanto onde seu equivalente esteja já medido, dado –; o capital o adquire na troca como trabalho vivo, como força produtiva universal da riqueza; atividade que aumenta a riqueza. Que o trabalhador não possa se enriquecer nesta troca onde ele abandona, por sua capacidade de trabalho como grandeza dada, a força criadora desta capacidade de trabalho, assim como Esaú abandona seu direito de primogênito por um prato de lentilhas, está claro.”¹⁶⁵

Neste contexto, a aparência da troca simples é dissolvida pela determinação do próprio valor. Trabalhador e capitalista não trocam na mesma função, pois, o primeiro obtém sempre mais, *a força produtiva universal da riqueza*, enquanto ao segundo, restam apenas *as lentilhas*, a mera manutenção de sua capacidade de trabalhar. É uma igualdade de natureza eminentemente formal e não concerne em nada à efetividade, nem a modifica essencialmente, posto que tão somente a expressa abstratamente. Neste sentido, exige como contrapartida a permanência da

¹⁶⁵ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 246.

efetiva desigualdade, do capital e do trabalho, por exemplo, para sua própria existência, enquanto modo pelo qual se organiza esta relação. Neste sentido, a troca entre trabalhador e capitalista não é um intercâmbio de natureza simples e direta, entre dois indivíduos absolutamente livres, muito embora, evidentemente, não estejamos mais presentes às coações da servidão e da escravidão: "Simplesmente, no que concerne à pessoa singular, efetiva, a ele [ao trabalhador] é assim deixado um largo campo de escolhas, arbitrário, e portanto, de liberdade formal."¹⁶⁶

Se comparada às situações sociais anteriores é esta igualdade formal, obviamente, um certo avanço, pois permite a existência de *largo campo de escolhas*, esta forma social, a da igualdade formal, continua sendo tão somente isto e tem aí o seu limite extremo. Limite este que se revela no fato de que, na troca entre capitalistas e trabalhadores, estes aparecem sempre em dimensões e forças necessariamente desiguais, nas quais os segundos se subordinam aos primeiros. Os trabalhadores como força dispersa e os capitalistas como representantes da concentração do capital: "Eles [os trabalhadores] trocam com este capitalista único em lugar de fazê-lo com um grande número. Trata-se da concentração das *exchanges* pelo capital. O capital não troca enquanto individualidade, mas representando o consumo e a carência em grande número. Troca não mais enquanto participante individual de uma troca, mas no ato mesmo da troca, representa a sociedade. Troca coletiva e concentradora, do lado do capital, com os tecelões, etc., trabalhando de uma maneira dispersa; esta troca coleta e reúne os produtos do trabalho, e de um golpe o seu trabalho mesmo, ainda que eles o efetuem independentemente uns dos outros. É a reunião de seus trabalho como ato particular, ao lado da qual perdura o espargimento autônomo de seus trabalhos.

¹⁶⁶ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 404.

Esta é a primeira condição para que o dinheiro enquanto capital se troque frente ao trabalho livre.”¹⁶⁷ O estranhamento, no qual o caráter social imanente à atividade humana aparece como criação do capital, é a substância da própria igualdade formal.

No que se refere à liberdade, esta igualmente emerge como forma ideal das relações essenciais capitalistas. Neste caso em particular, o elemento que a encarna é a concorrência. Esta era entendida pelos vários apologetas do mundo do capital, contemporâneos de Marx, como sinônimo da liberdade individual como tal. Veremos a seguir, como Marx demonstra também esta liberdade transformar-se dramaticamente em seu contrário, no reino da coação e da pressão mútua entre os indivíduos.

Assim como a igualdade, a liberdade é também apreendida marxianamente partindo da compreensão de seu fundamento efetivo na produção social dos indivíduos: “Por isto é posta a liberdade completa do indivíduo: livre consentimento da transação; sem coação de lado algum; posição de si como meio ou como servo, como puro meio, ao colocar seu próprio fim, como aquilo que domina e estende sua dominação ao resto; enfim, realizando seu interesse egoísta, e não um interesse superior; mas o outro é também por sua vez conhecido e reconhecido como realizando da mesma forma seu interesse egoísta, de sorte que todos dois sabem ser o interesse comum tão somente a troca dos interesses egoístas de modo bilateral, multilateral, na autonomização das partes contratantes.”¹⁶⁸ O mundo da liberdade moderna é definido, em sua imediatez pela junção dos indivíduos livres, contrapostos e independentes. É a liberdade que nega a própria condição da

¹⁶⁷ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 77.

¹⁶⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 184.

liberdade, na medida em que pressupõe e coloca os indivíduos, de início como entes indiferentes. A liberdade se resume aqui ao livre consentimento do intercâmbio social do valor.

Este movimento livre dos indivíduos como *personæ* do valor aparece historicamente como movimento da livre concorrência, da disputa dos produtores e dos proprietários de valor entre si. E isto é decisivo, de modo algum, a liberdade moderna é, para Marx, sinônimo da efetiva liberdade individual, uma vez que os indivíduos são, no processo da concorrência, tão somente agentes do valor e do capital. Historicamente, o desenvolvimento da livre concorrência significou a dissolução das barreiras e liames que impediam o movimento dos indivíduos livres, surgindo então, num primeiro momento, como instância negadora de todas as barreiras e constrangimentos em geral. No entanto, esta aparência histórica não resume toda a forma de existir da concorrência, nem a torna, sem mais, idêntica à liberdade como tal. Pois, "Se a livre concorrência derrubou as barreiras das relações e dos modos de produção anteriores, é necessário considerar *d'abord* que o que é barreira para ela, eram limites imanentes aos referidos modos de produção, no interior dos quais se desenvolviam e se moviam naturalmente. Esses limites tornaram-se barreiras apenas quando as forças produtivas e as relações de troca se desenvolveram de maneira suficiente para que o capital enquanto tal pudesse manifestar-se como princípio regulador da produção."¹⁶⁹

A instituição da concorrência como modo predominante da interação entre os indivíduos corresponde apenas a um momento historicamente dado e delimitado, o momento no qual o capital se torna o *princípio regulador da produção*. Neste sentido, a concorrência nada mais é que a realização de uma necessidade do

¹⁶⁹ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 142.

capital, do valor, e não, necessariamente, a posição da liberdade individual como tal. A abolição de certos limites e constrangimentos à produção, pressuposta pelo capital, não significa a total subversão de todas as barreiras à produção social dos indivíduos, mas tão somente daqueles que entravavam o capital, que impediam seu movimento à frente, o movimento no qual e pelo qual tudo abraça e determina. Não se trata aqui de uma liberdade pura e simples dos indivíduos enquanto indivíduos, mas destes como mediadores do movimento do capital: "A livre concorrência é a relação do capital consigo mesmo enquanto outro capital, isto é o comportamento genuíno do capital enquanto capital. (...) a produção fundada no capital somente se põe em suas formas adequadas na medida em que a livre concorrência se desenvolve, porque ela é o desenvolvimento do modo de produção fundado no capital; (...) Na livre concorrência não são os indivíduos postos em liberdade, mas sim o capital que é posto em liberdade."¹⁷⁰

Deste modo, a liberdade da livre concorrência não é a posição da autonomia efetiva dos indivíduos, a negação de todos os constrangimentos, mas é a posição histórica de novos limites, agora adequados à produção e reprodução do capital: "No interior de seus próprios limites [os do capital] – mesmo se de um ponto de vista superior, apareçam como barreiras para a produção e como posto pelo próprio evoluir de seu desenvolvimento histórico – ele se sente livre, ilimitado, limitado apenas por si mesmo, limitado somente por suas próprias condições vitais."¹⁷¹ Há que apontar aqui para uma interessante dialética entre limites e barreiras, na qual estes termos não se identificam. Limites seriam aqui, a delimitação ontológica da própria sociabilidade, o quadro de relações nos quais se desenvolvem a atividade,

¹⁷⁰ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 142 e 143.

¹⁷¹ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 142.

as forças produtivas e a produção dos indivíduos. Tais limites configurar-se-iam em barreiras no exato momento em que impeçam a readequação da forma das relações sociais em consonância com o desenvolvimento das potências ativas dos indivíduos. É neste sentido que Marx assinala que os limites próprios ao capital, a interatividade regulada pela livre concorrência constituir-se-ia em entrave a uma nova forma de atividade humano-social, aquilo que ele denomina de *ponto de vista superior*. A concorrência portanto, de modo algum, poderia ser identificada como a forma *par excellence* da liberdade humana, mas apenas um modo historicamente, limitado, determinado, da interatividade dos indivíduos.

A livre concorrência se revela como manifestação do movimento do próprio capital; definida por Marx como "a interação recíproca dos capitais e de todas as outras relações de produção e troca determinadas pelo capital."¹⁷² Neste sentido, "a inépcia consiste em tomar a livre concorrência como o último desenvolvimento da liberdade humana; e a negação da livre concorrência = negação da liberdade individual e da produção social fundada nesta."¹⁷³

Esta determinação da liberdade como liberdade concorrencial estabelece como seu limite e, por conseguinte, como constrangimento aos indivíduos, o imperativo da reprodução do capital. De modo algum, se trata para Marx, da autêntica produção social dos indivíduos, da atividade como manifestação da potência social destes, mas da sua atividade como mero elo reprodutor das condições de seu próprio estranhamento, de um duplo estranhamento. De um lado, indivíduos iguais, por sua total indiferença uns aos outros, por sua equivalência abstrata, logo, a partir da negação de sua própria individualidade, dado que os

¹⁷² Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 144.

¹⁷³ Marx, Op. Cit., Tomo II, *idem*.

produtos de sua atividade vital valem exatamente o mesmo, nesta abstração. O que significa a nulificação de qualquer vigência da individualidade no processo de apropriação e criação de mundo. De outro lado, individualidades que livremente consentem na reprodução social, como mediação desta, de forma submissa às condições tornadas capital: "Ao mesmo tempo liberdade e total submissão da individualidade sob o jugo de condições sociais que tomam a forma de poderes materiais (*sachlichen Mächten*), ou seja de coisas todas-poderosas – coisas independentes dos indivíduos e das relações destes entre si."¹⁷⁴

Deste modo, tanto a igualdade quanto a liberdade se afiguram a Marx, seja como ideais seja como ordem institucional, como puras expressões da ordem societária do capital. Expressões genuínas dos seus limites, do contorno e da atmosfera social, que determinam o ser e o produzir dos indivíduos. Valor, liberdade e igualdade se encontram em interdeterminação essencial e fornecem o quadro de determinações sociais nas quais, e a partir das quais, os indivíduos interagem. Quadro este que impõem aos indivíduos uma nova coação, totalmente diversa daquela verificada nas sociedades pré-modernas. As relações não se cifram pelas normas da tradição, do sangue, nem pelas leis naturais, e, muito menos, pela hierarquia. Vige uma realidade na qual, a individualidade emerge, pela primeira vez, posta defronte para a própria sociabilidade, tendo-a para si como necessidade exterior. A coação posta pelo fato de que apenas sob a vigência do duplo estranhamento acima mencionado os indivíduos podem produzir e reproduzir sua vida, no qual o resultado da objetivação dos indivíduos enfrenta-os como força autônoma e hostil: "Na medida onde o ponto de vista do capital e do trabalho assalariado, a produção deste corpo objetivo [das forças produtivas] tem lugar em

¹⁷⁴ Marx, Op. Cit., Tomo II, *idem*.

oposição à força de trabalho imediata – onde o processo de objetivação aparece *in fact* como processo de alienação (*Prozeß der Entäußerung*) do ponto de vista do trabalho ou da apropriação do trabalho de outrem do ponto de vista do capital – esta deturpação e inversão é efetiva e não simplesmente pensada, existente meramente na representação de trabalhadores e capitalistas.”¹⁷⁵ Marx indica assim que a sociabilidade capitalista gera, objetivamente, um mundo concomitante de máxima riqueza e máximo estranhamento. Mundo este que assim se constitui independentemente do fato de os indivíduos terem ou não consciência disso. O estranhamento é absolutamente objetivo, concreto, material, real, e atinge os indivíduos em sua materialidade social, e não apenas na sua consciência.

Entretanto, não obstante seu caráter ineliminável de objetividade, a sociabilidade é, e continua a ser enquanto, tal produto dinâmico da interatividade histórica dos indivíduos. Por esta razão, a sociabilidade capitalista, caracterizada pelo estranhamento acima referido, não é uma forma necessariamente imutável e eterna, mas é também ela uma forma histórica em desapareção. Assim, continua Marx a citação acima: “Mas, manifestamente, este processo de inversão é tão somente necessidade histórica (*historische Notwendigkeit*), simples necessidade do desenvolvimento das forças produtivas dum determinado ponto de partida histórico, ou de uma base, mas de modo algum uma necessidade absoluta da produção; é ao contrário uma necessidade evanescente (*verschwindende*), e o resultado e o alvo iminentes deste processo é a superação desta base mesma, tanto quanto da forma deste processo.”¹⁷⁶

Enquanto necessidade evanescente, a forma histórica da sociabilidade do

¹⁷⁵ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 323.

¹⁷⁶ Marx, Op. Cit., Tomo II, *idem*.

capital, é compreendida por Marx ela também como mais uma forma histórica, e portanto superável. Modo societário este, evidentemente, tributário de todo o itinerário complexo e contraditório, no qual a individualidade humana está vindo a tornar-se o que é. O processo histórico foi então, ao menos até a forma societária do capital, processo de estranhamento da individuação ou da individuação estranhada, dada a base, as formas primárias da propriedade privada, a partir da qual as comunidades primitivas se dissolveram. A superação da forma do capital significa, textualmente, a abolição daquela referida base. Como este processo poderia se dar? Quais seriam os elementos que tornariam possível uma forma societária de efetiva liberdade individual? E qual seria a natureza desta individualidade e das relações sociais nas quais ela se formaria?

A seguir, na conclusão de nosso trabalho, tentaremos rastrear os elementos que apontariam para a possibilidade de uma individualidade efetivamente social e universal, e, portanto, livre, que estão presentes no texto marxiano.

CONCLUSÃO

A NATUREZA SOCIAL DA INDIVIDUALIDADE E A POSSIBILIDADE DE UM INDIVÍDUO UNIVERSAL

Ao fim deste trabalho em que buscamos nos acercar da compreensão marxiana da individualidade contida nos *Grundrisse*, o resultado que podemos apontar é o seguinte: a determinação da individualidade como forma social de ser. Os indivíduos são seres sociais. Não apenas vivem em conjunto e produzem sua existência uns para os outros, mas têm nisto seu ser, o que os define enquanto tais. Assim, pelos elementos até aqui recolhidos podemos dizer que em Marx existe uma espécie de *determinação ontopositiva da sociabilidade*.

Esta determinação de modo algum pode ser compreendida como substância metafísica, imutável, *a priori*, etc. Nem é a existência efetiva dos indivíduos manifestação epifenomênica daquela essência ou substância. Ao contrário, a substância humana dos indivíduos é criação da interatividade destes mesmos indivíduos. Interatividade que existiu, por exemplo, sob o modo comunal, onde os indivíduos são tão somente momentos ou extensões do seu conjunto. Nestes modos societários, o caráter social existe como presença que submete material e moralmente as individualidades, se constituindo num verdadeiro espaço distinto das posses individuais, como no caso da comunidade antiga clássica. Já na moderna sociabilidade do capital, a comunidade se transmuda, tomando corpo, como sociedade, no dinheiro, o gênero reificado, na qual a individualidade é determinada pela forma do valor e do equivalente, das trocas indiferentes de mercadorias, etc., tornando a própria existência dos indivíduos uns aos outros indiferente.

Neste sentido, cabe ressaltar que a individualidade é construto, material e histórico, das diversas formas que a interatividade humana assumiu e assume.

Depende destas formações societárias concretas e efetivas, bem como da atmosfera geral na qual se operam as relações entre os indivíduos. É um processo no qual se produzem, a um tempo, o ser dos indivíduos e o ser social, ou melhor, o ser dos indivíduos como ser social. Produção de uma nova modalidade de ser que, embora compartilhe com a naturalidade a inevitável materialidade das formas do ser, não se confunde com a natureza como tal. O ser social pela dinâmica de sua auto-constituição é entidade relacional, os indivíduos como tais têm sua vida originada dos seus nexos mútuos de produção recíproca.

Este caráter social-material nem sempre é compreendido corretamente, mesmo por autores de certa estatura que se propõem a abordar com seriedade a obra de Marx. Apenas a título de exemplo, vale citar o nome de Adam Schaff, que num texto eminentemente expositivo, publicado por ocasião de um encontro internacional acerca das ligações entre moral, sociedade e transformação social, se propõe a definir o conceito marxista de indivíduo.

Não obstante Schaff declare neste texto que "desde as primeiras manifestações de seu pensamento teórico, Marx toma como ponto de partida o homem real e vivente"¹⁷⁷, é importante perscrutar com maior cuidado, como ele mesmo entende este *homem real e vivente* de Marx. Evidentemente aqui, abster-nos-emos de levantar a questão, importante, de saber a que pensamento teórico se refere Schaff. Se o do jovem Marx, da Gazeta Renana, ao Marx do início de sua elaboração própria, ou ao da maturidade? E isto por ultrapassar, e muito, a necessidade e as possibilidades do presente trabalho.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Schaff, A Concepção Marxista de Indivíduo, In Moral e Sociedade, Paz e Terra, São Paulo, 1982, p. 77.

¹⁷⁸ Acerca da periodização da obra marxiana e das consequências teóricas envolvidas, Cf. Chasin, Marx no Tempo da Nova Gazeta Renana, In A Burguesia e A Contra-Revolução, Editora Ensaio, São

Para Schaff, "O ponto de partida é o indivíduo considerado como ser vivente de carne e sangue, como exemplar de uma espécie biológica, como parte da natureza. Este é o primeiro elemento da concepção marxista da pessoa humana, da concepção marxista como concepção materialista."¹⁷⁹ Ou seja, há em Schaff a coexistência de naturalidade e sociabilidade no próprio ser social. É certo que o ser social se ergue a partir da naturalidade, mas apenas o faz, marxianamente, na medida em que dela se apropria, modificando-a: "A natureza não constrói máquinas, nem locomotivas, nem estradas de ferro, nem *electric telegraphs*, nem *selfacting mules*, etc. São produtos da indústria humana: do material natural, transformado em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou de seu exercício sobre a natureza."¹⁸⁰ O ser social é claramente determinado aqui como afastamento material das puras delimitações naturais, é um afastamento com relação à natureza, na esfera da concreta materialidade da vida humana.

É patente em Schaff uma certa hesitação em reconhecer a radical diferença que o ser social instaura frente ao ser da naturalidade em geral, a qual Marx ressalta de maneira vigorosa. Esta distinção radical em relação à naturalidade se funda exatamente no forma de ser da atividade dos indivíduos. Forma esta, por princípio, social e recíproca: "Que esta necessidade de um possa ser satisfeita pelo produto do outro e vice versa, que um seja capaz de produzir o objeto concreto da necessidade do outro e que cada um se apresente ao outro como o proprietário do objeto concreto de sua necessidade, isto prova que cada um ultrapassa como homem, sua própria necessidade particular, etc., que eles se comportam uns frente aos outros

Paulo, 1987, p. 11 a 23; bem como, Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica, In *Pensando Com Marx*, Editora Ensaio, São Paulo, 1995, p. 335 a 345.

¹⁷⁹ Schaff, Op. Cit., p. 78.

¹⁸⁰ Marx, Op. Cit. Tomo II, p. 194.

como homens; são totalmente conscientes de seu gênero social (*gemeinschaftliches Gattungswesen*).¹⁸¹

Parece não haver por parte de Schaff a percepção integral do significado real de afirmar-se o indivíduo, e a individualidade, como ser social. O que Marx indica como nova aparição ontológica, sem par na pura naturalidade, é apreendida por Schaff sob uma espécie de ser amalgamado. De um lado, o próprio gênero social é entendido como ser natural, posto sob as mesmas determinações que comandam os processos de reprodução dos entes biológicos. Que o homem seja, antes de tudo, um ser vivo, é mais que evidente. No entanto, ao contrário dos demais seres vivos, a produção de sua vida não é determinada ou limitada por mecanismos biológicos e ordenamentos instintivos, *a priori*. A este respeito observa Marx, acerca da reprodução social da vida em distinção à natural: "Não ocorre alhures que elefantes produzam para tigres, ou uns animais para os outros. Um exemplo, um enxame de abelhas forma *au fond* apenas uma abelha, e todas produzem a mesma coisa."¹⁸²

Em Schaff, a sociabilidade permanece como simples *elemento* acoplado à determinação material, reduzindo esta ainda ao biológico. E isto pode ser observado no momento em que expõe a diferença entre Marx e as concepções biologicistas acerca do Homem, as quais pressupõem a essência humana como produto de uma pura determinação genético-naturalista. Para aquelas proposituras teóricas, que definiria a humanidade dos indivíduos estaria contido num certo número de características transmitidas hereditariamente. A este respeito afirma que "Marx protesta – e com justeza – contra a referida concepção. Ela, na realidade, é augusta e incompleta no seu naturalismo pois nada mais vê na pessoa humana do que o

¹⁸¹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 184.

¹⁸² Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.

aspecto biológico, descuidando-se do aspecto social. A espécie *homo sapiens*, no entanto, se distingue na natureza, não apenas pelas suas propriedades biológicas mas, também, e num certo sentido, principalmente, por seus caracteres sociais e históricos.”¹⁸³

Não obstante, tenha razão ao acusar a unilateralidade do biologismo, Schaff acaba ele mesmo por não perceber a dimensão real do ser social. Aqui, o caráter social dos indivíduos aparece na fragilidade própria do termo *aspecto*. É importante fazer notar que para Marx a sociabilidade é ontologicamente determinante e não um elemento simplesmente aditado ao ser natural. O homem materialmente não é também social, mas o é acima de tudo, e a passagem marxiana citada acima não deixa dúvidas quanto a isto.

A não percepção do alcance do *gemeinschaftliches Gattungswesen* faz com que Schaff, por exemplo, venha a adotar com muita tranquilidade e segurança, uma fórmula definidora das relações entre indivíduo e gênero ainda distante da compreensão marxiana do problema. Em verdade está ela próxima da economia política, de Proudhon,¹⁸⁴ etc.: “O indivíduo englobado na sociedade, pela sua gênese e seu caráter, é social, embora mantendo-se num certo sentido, como ser autônomo.”¹⁸⁵ A sociabilidade, dentro da mesma atmosfera hesitante, aparece num momento, como instância superior e externa a qual *engloba* os indivíduos, num outro, como junção dos indivíduos que permanecem autônomos. Os liames sociais não comparecem aqui na sua dimensão essencial, são existências exteriores aos indivíduos. E a gravidade disto radica também que, a partir de tal concepção, torna-se impossível perceber o papel central desempenhado pela diferença individual no

¹⁸³ Schaff, Op. Cit., p. 79.

¹⁸⁴ Cf. p. 1 desta dissertação.

¹⁸⁵ Schaff, Op. Cit., p. 76.

gênero humano. A riqueza genérica advinda da diversidade de atividades e necessidades entre os indivíduos permanece assim insuspeita. Tudo se reduz à mera figura atômica, pontual, à existência dos indivíduos no interior de um gênero, de início ainda natural.

Neste sentido, são os liames que ligam os indivíduos, a sociabilidade como generidade, são apreendidos como determinações externas, necessidade exterior, e não constituidores dos próprios indivíduos em sua materialidade. A problemática da substância social como matriz ontológica tende a reduzir-se à mera identificação do indivíduo como função da sociedade: "O indivíduo é, num certo sentido particular, função das relações sociais. É o produto de uma sociedade existente numa forma concreta. Se as relações sociais são relações de classe, fato que é determinado pelo modo de produção, o indivíduo em tal caso, será o produto dessas últimas relações, será determinado por pertencer a esta ou àquela classe."¹⁸⁶ A sociabilidade aqui ainda não alçou a altura própria da interatividade, permanecendo como instância, de *per se*, independente e exterior às interações entre os indivíduos mesmos. Não é comportamento recíproco, nem conjunto de nexos, entre os indivíduos. Os indivíduos tendem, apesar do próprio telos de Schaff, a ser pura passividade.

Neste sentido, é útil ver como Schaff compreende afinal a dimensão de ser do indivíduo enquanto tal: "(...) o indivíduo é uma parte da natureza e da sociedade e este fato determina seu *status* ontológico. É uma parte da natureza dotada de inteligência e que transforma, conscientemente, o mundo e, como tal, é uma parte da sociedade."¹⁸⁷ É curioso notar que o indivíduo se torna uma entificação *sui generis*, pois se faz social, transforma o mundo, por virtude de um atributo natural, a

¹⁸⁶ Schaff, Op. Cit., p. 84.

¹⁸⁷ Schaff, Op. Cit., p. 93.

inteligência. E isto porque, não obstante Schaff reconheça com Marx (em outro lugar de seu texto em exame) que os próprios sentidos e talentos humanos sejam, para Marx, capacidades sociais¹⁸⁸, a sua inexatidão ontológica o faz deslizar para a proposição de uma dupla essência para o homem, biológica e social, na qual a componente naturalista tende a ser o principal pressuposto. O imperioso reconhecimento da materialidade dos indivíduos se transforma em afirmação da espécie biológica como pressuposto do gênero social.

Desta concepção ontológica que preserva, ainda que de modo incomum, a dicotomia natural e social na determinação do homem, resulta uma incompreensão para com o modo como Marx entende a pessoa humana. Pessoa esta que não se fundamenta por certo numa pretensa alma (e nisto acerta Schaff), mas a qual também não é uma derivação de um ser que adita relações sociais à sua base natural. A pessoalidade humana, bem como a possibilidade de seu reconhecimento, para Marx, é tributária da própria natureza social, interativa, dos indivíduos: “Ambos [indivíduos A e B] têm a necessidade de respirar; para eles o ar existe como atmosfera; isto não cria entre eles nenhum contato social; enquanto indivíduos respirando, têm apenas uma conexão de corpos naturais, e não de pessoas. Só a diversidade de suas necessidades e de sua produção suscita o intercâmbio e por isso mesmo a igualização social dos indivíduos (...)”.¹⁸⁹ A pessoalidade emerge do concreto ser social, de interatividade, dos indivíduos. A possibilidade de reconhecimento advém assim do compartilhamento ativo, e da reprodução mútua, deste mesmo caráter social, que os constitui enquanto indivíduos.

Obviamente não pretendemos, nem teríamos como, promover uma crítica

¹⁸⁸ Cf. Schaff, Op. Cit., p. 82 e 83.

¹⁸⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 183.

deste importante autor. Adam Schaff compareceu aqui, muito brevemente, apenas como exemplo de como a incompreensão para com a natureza ontosocial da individualidade pode acarretar incorreções no que tange ao entendimento da apreensão marxiana do ser dos indivíduos.

Para finalizar o presente trabalho resta-nos indicar os elementos teóricos presentes nos *Grundrisse* que apontam para a possibilidade de constituição de uma sociabilidade e de uma individualidade diversas do que até aqui vimos abordando, com Marx. Este problema se refere, em primeiro lugar, à natureza mesma da forma societária do capital, daquela que dirige todos os atos produtivos dos indivíduos para a criação e reprodução da riqueza, e de, ao mesmo tempo, estranhamentos particulares. Neste sentido, a forma social do capital aparece a Marx como momento máximo de um certo tipo de itinerário histórico de constituição da individuação e da sociabilidade enquanto tais, a qual traria virtualmente em seu bojo os componentes de uma nova formação societária: “((...) a forma extrema do estranhamento, forma sob a qual, na relação do capital com o trabalho assalariado, o trabalho, a atividade produtiva, aparece ante suas próprias condições e seu produto, representa um ponto de passagem necessário – e porque esta forma, invertida, simplesmente apresenta em si a dissolução de todos os pressupostos limitados da produção, e mesmo, ao contrário, cria e produz os pressupostos indispensáveis da produção, e portanto o conjunto de condições materiais do desenvolvimento total, universal, das forças produtivas do indivíduo.)”¹⁹⁰

A sociabilidade moderna, caracterizada predominantemente pela *forma extrema do estranhamento* que engendra, aparece na analítica marxiana sob um duplo aspecto: 1) é o desenvolvimento mais vigoroso e pleno da atividade

¹⁹⁰ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 8.

estranhada, com todas as conseqüências gravosas para o ser da individualidade (pense-se no fato de o equivalente, e o intercâmbio neste baseado, negar continuamente seu próprio fundamento efetivo: os indivíduos, suas diferenças e diferentes produções/necessidades); e 2) é o instante histórico no qual os modos limitados e entravados de ser e produzir dos indivíduos encontram-se em progressiva negação, os indivíduos e sua produção não sendo mais determinadas pelas coações, violentas ou não, da comunidade, da tradição, da unidade entre produtor e meios, etc. A forma moderna da sociabilidade, em que pese todos os problemas e misérias, aparece como momento inegavelmente superior. As misérias modernas são, acima de tudo, modernas.

Este modo de ser e de produzir a vida surge a Marx como um conjunto de enorme contraditoriedade, onde, por exemplo, forma e conteúdo da atividade, a equivalência e a riqueza, se entrelaçam e se negam reciprocamente. Antes de mais nada, a forma societária do capital, e a individualidade a ela correspondente, aparece marxianamente portando uma *tendência civilizatória*, dimensão esta inexistente, mesmo nas formas clássicas da antigüidade, dada a estreita ligação destas com a naturalidade e a premência da sobrevivência imediata: “Esta tendência propagadora (civilizatória) pertence somente ao capital – diferentemente das condições anteriores de produção. Os modos de produção, nos quais a circulação não constitui uma condição imanente e dominante da produção não são, naturalmente, as necessidades de circulação específicas do capital e portanto, nem a elaboração das formas econômicas bem como das forças produtivas reais que lhe correspondem.”¹⁹¹

¹⁹¹ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 35.

A sociabilidade moderna é deste modo, a mais completa elaboração, até agora, das forças produtivas dos indivíduos. E isto exatamente em função de que os indivíduos confrontam os seus meios de objetivação em geral sob a forma da exterioridade. Que tal modo engendra um tipo específico de estranhamento, aquele que determina as forças sociais de objetivação como elementos estranhos, independentes, e até, hostis, aos sujeitos ativos, isto já vimos mais acima. No entanto, cabe notar igualmente que estranhamento, para Marx, não é uma forma metafísica ou unilateral de sofrimento. É ao contrário, a elaboração contraditória da vida humana. Elaboração esta que une e imbrica máximo enriquecimento dos indivíduos com a, igualmente, máxima sujeição destes às suas próprias condições vitais, como capital. O que de maneira alguma impede a Marx de afirmar que, apesar, e pela sua, imanente contraditoriedade, o capital é a ordem social do progresso real das formas de apropriação de mundo pelos indivíduos: "*Cette progression continuelle de savoir e d'experience*" diz Babage, '*est notre grand force*'. Esta progressão, este progresso social pertence exclusivamente ao capital. Todas as formas anteriores de produção condenavam a maior parte da humanidade, os escravos, a serem instrumentos de trabalho. O desenvolvimento social, o desenvolvimento político, a arte, a ciência, etc., se desenrolava numa esfera acima deles. O capital é o primeiro que aprisiona o progresso social a serviço da riqueza."¹⁹²

É importante chamar a atenção ao fato de que na forma moderna, e dentro da contradição instaurada nesta, os indivíduos podem, enquanto conjunto social, se apresentar no papel de também consumidores da cultura e da produção. E isto, por si só constitui, para Marx, um avanço significativo. A produção da, e para a, riqueza

¹⁹² Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 80.

carrega não apenas estranhamento, mas ao lado disso, a possibilidade de uma humanidade ampliada. Aprisionar a objetivação à riqueza, colocar a produção dos indivíduos imediatamente como produção para a troca, significa igualmente estabelecer o intercâmbio social dos indivíduos como norma da produção.

A lei da sociabilidade moderna reside exatamente na produção da riqueza, que circula, e se realiza na apropriação dos indivíduos. A forma desta lei, o modo sob o qual esta mesma riqueza existe é, para Marx, todo problema; e não a produção de riqueza em si. Ao contrário da compreensão unilateral que condena a riqueza a partir de uma perspectiva antiga, a posição marxiana indica a forma burguesa da riqueza como o problema da modernidade e a sua superação constitui a *condictio sine qua non* da nova individualidade: "(...) Mas, de fato, uma vez que a forma burguesa limitada tenha desaparecido, o que será a riqueza senão a universalidade das necessidades, das capacidades, dos gozos, das forças produtivas dos indivíduos, universalidade engendrada na troca universal? Senão o pleno desenvolvimento do domínio sobre as forças da natureza, tanto sobre aquelas que se denomina Natureza, quanto sua própria natureza? Senão a elaboração de suas aptidões criativas, sem outra pressuposição que o desenvolvimento histórico inteiro que fez a si um fim desta totalidade do desenvolvimento, do desenvolvimento de todas as potências humanas enquanto tais, sem que elas sejam medidas por uma escala previamente fixada? De outra forma, um estado de coisas onde o homem não se reproduza segundo uma determinada particularidade, mas onde produza sua totalidade, onde ele é tomado no movimento absoluto de seu devir?"¹⁹³

Esta condição necessária, a produção universal dos indivíduos, evidentemente não é, por si mesma, suficiente. O confronto dilacerante entre forma

¹⁹³ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 424 e 425.

e conteúdo da objetivação prevalece no mundo moderno como a ferida que faz sangrar o coração pulsante da vida social. Entretanto, deste confronto, não nos é possível tirar, até onde pudemos ver, qualquer ilação no sentido de uma condenação ética ou moralizante da riqueza em Marx. Esta, a riqueza, em verdade, se apresenta como a generidade humana estranhada. Neste sentido, a propositura marxiana de um para-além da forma capital do gênero humano não se apoia em alguma máxima abstrata qualquer ou no poder da volição individual. Tal indicativo, quando ele aparece no texto, radica na identificação das possibilidades e necessidades do devir real da individuação humana. É, como vimos na citação acima, a afirmação e confirmação da produção social dos indivíduos. É a confirmação dos indivíduos a partir de seu ser social, e deste pela própria forma da individualidade. Para Marx, o revolucionamento humano é a libertação necessária (da qual se carece) das possibilidades do gênero humano.

Este conjunto formado por *possibilidade/necessidade* estatuído pelo próprio movimento real da sociabilidade surge, em Marx, entrelaçado ao desenvolvimento das forças produtivas dos indivíduos: "O que aparece aqui é a tendência universal do capital, que o diferencia de todos os estágios de produção anteriores. Se bem limitado por sua própria natureza, tende a um desenvolvimento universal das forças produtivas e torna-se assim o pressuposto de um novo modo de produção, não mais fundado sobre o movimento destinado a reproduzir, ou melhor, a sustentar um estado dado, onde o desenvolvimento – livre, sem entraves, progressivo e universal – das forças produtivas constitui ele mesmo o pressuposto da sociedade, e portanto de sua reprodução, onde a única pressuposição é o ultrapassamento do ponto de partida. Esta tendência – inerente ao capital, mas que ao mesmo tempo lhe é contraditório enquanto uma forma da produção limitada e que logo o leva à sua

dissolução – o que o diferencia de todos os modos de produção anteriores e contém ao mesmo tempo sua posição como simples ponto de transição.”¹⁹⁴

É evidente que o qualificativo de *ponto de transição* dado ao modo capital de produção social da vida dos indivíduos não pode significar na fixação dum determinado intervalo definido de tempo. A natureza *transitória* advém, acima de tudo, do caráter ontológico presente contraditório e estranhado, predominante, nesta forma societária. O ser dos indivíduos e o ser da sociabilidade são, virtualmente, universais, e universais através da estreiteza e particularidade sufocantes do capital: existem e são o que são enquanto meios de reprodução do seu próprio estranhamento, como meio de produção do valor. É nesta função social que os indivíduos existem reciprocamente.

O comportamento recíproco dos indivíduos, o conjunto da sociabilidade, é atributo não das relações interativas como tais, mas dos nexos havidos entre as coisas, valores, que aqueles indivíduos produzem e intercambiam. A superação deste caráter genético do capital constitui a própria condição de uma individualidade universal e livre.

Este caráter contraditório genético do capital é exatamente aquilo que se apresenta como estorvo à produção efetivamente social dos indivíduos. Estorvo este que existe como barreira ao desenvolvimento livre dos indivíduos, e não apenas delimitação ontológica de um modo de vida. Não obstante isto, neste modo de vida matizado pelo estorvo são postos aos indivíduos os elementos imprescindíveis ao seu desenvolvimento livre: forças produtivas cada vez mais sociais e históricas, distanciamento das coações naturais, e, conseqüentemente, sociabilidade e individuação no sentido real do termo.

¹⁹⁴ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 32.

Em Marx o que surge na sociabilidade do capital, muito embora de modo colateral e perverso, é a possibilidade de universalização real dos indivíduos, presente no interior mesmo do desenvolvimento tendencial do capital: "(...) a dupla base do desenvolvimento tendencial e $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ universal das forças produtivas – da riqueza em geral – e paralelamente da universalidade do intercâmbio, e por conseguinte do mercado mundial. Base esta que constitui a possibilidade do desenvolvimento universal do indivíduo, e o desenvolvimento real dos indivíduos sobre esta base, constantemente deixando-a para trás como estorvo que ela constitui, estorvo que é conhecido como tal, e não tem valor de fronteira sagrada. A universalidade do indivíduo, não como universalidade pensada ou imaginária, mas como universalidade de suas ligações reais."¹⁹⁵

Vale dizer que a universalidade comparece aqui, no texto marxiano, destituída de qualquer caráter de abstratividade. Não sendo nem um telos ao qual a realidade deve por força tender, nem, muito menos, uma pura atribuição racional dos sujeitos. A universalidade existe concretamente, mesmo na vigência das formas estranhadas de vida. Esta universalidade, presa do estranhamento específico contém em si a possibilidade de uma nova forma societária, por ser também a formação de nexos mais gerais, intrincados e ampliados (intensivamente, como riqueza de determinações, e extensivamente, no espaço e no número de indivíduos abrangidos, basta pensar no *Mercado Mundial*, várias vezes aludido por Marx), dos indivíduos entre si. Além disso, por tornar exequível a grande produção e a produção em máxima diversidade, é também a universalidade concreta da objetivação dos indivíduos.

¹⁹⁵ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 33 e 34.

Numa nova configuração societária, da qual Marx nos fornece tão somente traços muito gerais e esparsos, onde o estorvo supramencionado se dissolve na produção social dos indivíduos, os meios de objetivação perderiam seu caráter predominantemente estranhado. Não seriam mais forças estranhas e todo-poderosas que confrontam os indivíduos e os dominam, mas existiriam enquanto extensão das potências sociais destes mesmos indivíduos: "Não é preciso uma perspicácia especial para compreender que partindo, por exemplo, do trabalho livre resultante da abolição da servidão, ou trabalho assalariado, as máquinas em oposição ao trabalho vivo, vem a surgir como propriedade estranha a ele e como força hostil; isto é que devem confrontá-lo, enquanto capital. Mas é igualmente fácil compreender que não cessarão de tomar-se agentes da produção social a partir do momento no qual tornam-se propriedade dos trabalhadores associados. No primeiro caso, sua distribuição, isto é o fato de que não são do trabalhador, é antes de tudo condição do modo de produção fundado sobre o trabalho assalariado. No segundo caso, a distribuição transformada proveniente de uma nova base de produção, transmutada, surtida tão somente do processo histórico."¹⁹⁶

Assim, a reconfiguração da forma da interatividade corresponde à total transmutação do fazer e do ser dos indivíduos. Transmutação esta que significa o abandono da predominante forma reificada das relações entre os indivíduos, a qual vige como alma da individualidade e modo geral das interações societárias: "(...) Aqui [na sociabilidade do capital] dizem os economistas, os homens oferecem confiança à coisa (ao dinheiro), a qual não é oferecida às pessoas. Mas por que oferecem confiança à coisa? Manifestamente, eles lhes oferecem confiança apenas como relação reificada das pessoas entre si. Enquanto atividade produtiva das

¹⁹⁶ Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 234.

peessoas umas às outras. (...) apenas como 'penhor social', mas tal penhor é apenas em virtude de sua qualidade social (simbólica); uma qualidade social possuída somente se os indivíduos tenham estranhado (*entfremdet*) sua própria relação social como coisa concreta."¹⁹⁷ A principal característica das relações entre os indivíduos é a sua reificação. A superação radical da forma societária capitalista corresponde, por conseguinte, à tomada das relações entre os indivíduos como relações existentes entre eles mesmos, e não mais das coisas independente deles.

Nesta verdadeira reelaboração da vida societária o que se encontra transmutada é a forma da mediação social, assentada no mundo do capital, na troca de mercadorias, na realização do valor, fiada no penhor social expresso pelo dinheiro, por exemplo. Numa malha societária para-além do capital, "é na pressuposição [social] mesma que se encontra a mediação; isto é que se pressupõe uma produção em comum, o caráter genérico como base da produção. O trabalho singular é posto de início como social."¹⁹⁸ A individualidade não mais existiria como singularidade isolada, alma dos indivíduos contrapostos e indiferentes, postos em contato apenas em virtude da troca dos equivalentes. A individualidade teria como pressuposto imediatamente sua substância social. A atividade enquanto tal seria posta aos indivíduos como modo de realização, confirmação, produção e reprodução desta mesma substância social, não sendo a posição do outro a componente de acidentalidade ou de contingência, que caracteriza as relações entre os indivíduos na sociabilidade do capital.

Assim posto, o próprio caráter da substância social, do conjunto da sociabilidade, se altera radicalmente. Este é preponderantemente *post festum* na

¹⁹⁷ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 96.

¹⁹⁸ Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 109.

sociabilidade capitalista, e não vigora como pressuposição da produção dos indivíduos, senão sob a forma do estranhamento. O caráter social da atividade dos seres sociais, os indivíduos, é dado, contraditoriamente, pelo intercâmbio posterior dos produtos e capacidades, e não pela forma da atividade enquanto tal. No caso da nova sociabilidade, “é o caráter social da produção que está pressuposto e a participação ao mundo dos produtos, ao consumo, não é mediatizada pela troca de trabalhos ou de produtos do trabalho independente uns dos outros. Ele é mediatizado pelas condições sociais de produção no quadro das quais o indivíduo exerce sua atividade.”¹⁹⁹

Em suma, na propositura marxiana pode ser antevista uma forma societária na qual os indivíduos tomam para si as forças de apropriação e transformação de mundo como suas forças, como potências surtidas da sua própria interatividade. Não mais sob a forma das potências estranhas e estranhadas. Na rede de relações assim tecida é possível igualmente vislumbrar que o comportamento recíproco dos indivíduos como tal assumiria seu caráter material, concreto, efetivo, não sendo mais atributo das coisas. Até que ponto esta nova configuração social modificaria a existência de uns para os outros dos indivíduos, no que tange à afetividade por exemplo, é uma questão não respondida diretamente por Marx. No entanto, é certo que num mundo onde as pessoas não fariam sua confiança mútua pela mediação de coisas exteriores, os vários níveis da interatividade social ver-se-iam alterados radicalmente. Pense-se apenas no fato de que as qualidades individuais seriam confirmadas, e não mais negadas, pela forma do intercâmbio social.

Assim, a efetivação de uma individualidade humana livre e universal, se desenha, em Marx, como mais que uma mera esperança, e muito menos que um

¹⁹⁹ Marx, Op. Cit., Tomo I, *idem*.

destino inexorável dos homens. É configurada como possibilidade necessária ou necessidade possível, na medida em que corresponde à realização dos indivíduos livres a partir das condições objetivamente postas no mundo do capital, e, ao mesmo tempo, também ao carecimento humano de desenvolvimento ótimo destes mesmas condições objetivas, ultrapassando radicalmente, pela raiz, o pressuposto social limitado e estranhado do capital.

BIBLIOGRAFIA

5.1 - Bibliografia básica:

- Marx, K. (1974) *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlim, Dietz Verlag.
- _____ (1985) *Grundrisse, 1857-1858*, In Carlos Marx - Frederico Engels *Obras Fundamentais*, volumes 6 e 7, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1980) *Manuscrits de 1857-1858 ("Grundrisse")*, dois tomos, Paris, Editions Sociales.
- _____ (1968) *Principes d'une Critique de l'economie Politique*, In Karl Marx *Œuvres*, volume *Economie II*, Paris, Gallimard.
- _____ (1986) *Linneamenti Fondamentali della Critica dell'Economia Politica*, In Marx - Engels *Opere*, volumes XXIX e XXX, Roma, Editori Riuniti.

5.2 - Bibliografia complementar:

- Marx, K. (1968) *La Sainte Famille*, In Karl Marx *Œuvres*, volume *Philosophie*, Paris, Gallimard.
- _____ (1969) *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales.
- _____ (1968) *L'Ideologie Allemande*, Paris, Editions Sociales.
- _____ (1968) *La Misère de la Philosophie*, Paris, Editions Sociales.
- _____ (1985) *O Capital*, In *Coleção Os Economistas*, cinco volumes, São Paulo, Nova Cultural.
- _____ (1987) *Para a Crítica da Economia Política*, In *Coleção Os Pensadores*, volume Marx I, São Paulo, Nova Cultural.

5.3 - Bibliografia auxiliar:

- Adorno, T & Horkheimer, M. (1986) *A Dialética do Esclarecimento - Fragmentos Filosóficos*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Allthusser, L. (s.d.) *Aparelhos Ideológicos do Estado*, Rio de Janeiro, Graal.
- _____ (1968) *Lire le Capital*, Paris, Maspero.
- _____ (1966) *Pour Marx*, Paris, Maspero.
- _____ (1971) *Polêmica sobre o Humanismo*, Lisboa, Estampa.
- Cannevacchi, M. (1981) *Dialética do Indivíduo*, São Paulo, Brasiliense.
- Chasin, J. (1995) *Marx - Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*, In *Pensando com Marx*, São Paulo, Editora Ensaio.
- Comu, A. (1970) *Karl Marx et Frederich Engels, leur vie et*

- leur œuvre, em 4 tomos, Paris, PUF.
- Della Volpe, G.

 (1974) *Crítica da ideologia Contemporânea*, Lisboa, Estampa.
 (1969) *A Chave da Dialética Histórica*, In *Moral e Sociedade*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
 (1969) *Rousseau e Marx*, Barcelona, Ediciones Martinez Roca S.A.
- Giannotti, J. A.
 (1966) *Origens da Dialética do Trabalho*, São Paulo, Difel.
 (1984) *Trabalho e Reflexão - ensaios para uma dialética da sociedade*, São Paulo, Brasiliense.
- Heller, A.
 (1991) *Teoria das Necessidades em Marx*, Barcelona, Peninsula.
- Lukács, G.

 (1960) *Entretiens avec Lukács*, Paris, Maspero.
 (1981) *Ontologia Dell'Essere Social*, Roma, Editori Riuniti.
- Mészáros, I.

 (1991) *Ideologia, Filosofia e Ciência Social*, São Paulo, Editora Ensaio.
 (1981) *Marx: A Teoria da Alienação*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- Plekhanov, G.
 (1974) *O Papel do Indivíduo na História*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Rossi, M.
 (1971) *La Genese del Materialismo Historico*, Madrid.
- Schaff, A.

 (1974) *O Marxismo e o Indivíduo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
 (1982) *O Conceito Marxista de indivíduo*, In *Moral e Sociedade*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
- Teixeira, P.T.F.
 (1993) *A Individualidade na Obra de Juventude de Karl Marx*, dissertação de mestrado, Belo Horizonte, FAFICH-UFMG.