

A INDIVIDUALIDADE MODERNA NOS GRUNDRISSE*

Antônio José Lopes Alves**

Resumo

No presente artigo se pretende delimitar e explicitar com o máximo rigor possível as determinações essenciais que definem a figura da moderna individualidade do capital a partir dos elementos existentes no texto dos *Grundrisse* de Karl Marx. Há que destacar o fato apontado por Marx de que, o processo de dupla dissolução de nexos que funda o mundo moderno (separação do indivíduo de seus meios de produzir e da comunidade a que antes pertencia) 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.

Palavras-chave: Capital – Individualidade – Sociabilidade – Crítica da Economia Política

The Modern Individuality in the *Grundrisse*

Abstract

In the present article if it intends to delimit and to explicitar with the maximum possible severity the essential determination that they define the figure of the modern individuality of the capital from the existing elements in the text of the Karl Marx's *Grundrisse*. It has that to detach the fact pointed for Marx of whom, the process of double dissolution of nexuses that establishes the modern world (separation of the individual of its ways to produce and of the community the one that before belonged) if constitutes in a true ontological reconversion, as much of the individuals how much of the conditions of the vital activity. One radical transformation in the form of being of both occurs. The individuals will not define more for its immediate subdue to the social set, will be given taken as as a matter of principle free beings of any bonds or coercions others that those determining for its existence of free individuals. In the case, of the worker, now the coercion is not more of the forced work, but its existence of not-proprietor. Already the objective conditions of the activity if become independent things of the proper individuals take a form independent front they. This double ontological reconfiguration will have, as we will in such a way see more to the front, ample and decisive consequences to it for the form of being of the individuals and its activity, how much for the relations that these keep stop with this.

Key-words: Capital – Individuality – Sociability – Critical of the Economy Politics

Neste artigo pretendemos expor as principais determinações que caracterizam, segundo Marx, a individualidade humana na modernidade. Determinações estas que inauguram um novo patamar no processo infinito de autoconstrução do ser social, um momento de inflexão importante na rota da individuação humana. Tema este que, no mais das vezes, encontrou mesmo em autores marxistas de extrema relevância e de competência intelectual comprovada, um certo desentendimento. Para alguns, o problema da individualidade foi uma

interrogação marxiana pertinente nos seus primeiros momentos, ditos do "jovem Marx", mas que se esgota na medida em que seu pensamento perfaz o caminho em direção à ciência. Seria então o problema da individuação, um tema "filosófico", uma preocupação abstrata, que desaparece no desenvolvimento da obra marxiana propriamente científica. Esta posição comparece, grosso modo, na contraposição entre uma pretensa "antropologia marxiana", exercitada teoricamente até 1847, e a inauguração de uma dada forma de cientificidade com os escritos de maturidade. Para outros comentadores, a categoria da individualidade nem sequer se constitui em problema ou objeto de preocupação para Marx, ressoando esta tão somente um eco fugaz e incongruente com o *corpus* marxiano. Evidentemente nossa posição, resultante dos esforços de pesquisa efetivados, nos distancia em muito das duas posições abstratamente traçadas acima. Não apenas a questão da individuação humana se coloca como um tema na obra marxiana, mas constitui-se numa categoria, uma *forma de existência* - para falar nos termos dos próprios *Grundrisse*^[1] -, do ser social dos homens. E esta categoria do ser social, sua forma precisa de existência, se apresenta tanto na obra de constituição do pensamento de Marx, como problemática de central importância, como o testemunham escritos como os *Manuscritos de 1844* ou *A Ideologia Alemã*, quanto neste enorme conjunto de manuscritos que perfazem os *Grundrisse*.^[2]

Neste sentido, vale ressaltar que não se trata em momento algum de traçar, neste artigo, um perfil geral da individualidade em Marx, nem mesmo da sua delimitação na totalidade de sua obra de maturidade, mas tão somente rastrear as suas principais determinações conforme comparecem nos *Grundrisse*. Frente àquela pretensão descabida, propomo-nos ao contrário tornar explícito que a analítica marxiana da produção dos indivíduos ativos, a qual constitui o alvo declarado dos manuscritos em questão, se configura num tratamento da individuação humana como elaboração de uma dada forma de ser. O que realizamos em nossa dissertação. Aqui, tentaremos explicitar a forma de ser do ser social em sua particularidade especificamente moderna. Na medida do necessário, e do possível, remeteremos aos demais momentos de nossa

investigação a fim de precisar com mais detalhes certas questões que envolvem a forma de individualidade do capital em seu cotejamento com os modos de existência humana anteriores à modernidade.

Em tendo sido nossa investigação delimitada pelos contornos efetivos do material de pesquisa, os manuscritos dos *Grundrisse*, julgamos ser neste passo pertinente alguns indicativos, ainda que sumários, acerca da natureza desta obra, bem como dos percalços por ela conhecidos no decorrer da história da interpretação teórica do pensamento de Marx. A este respeito, a natureza lacunar do texto e as diversas ocorrências que o tornaram desconhecido até meados deste século foram, ao nosso ver, responsáveis pelo fato de que dos poucos comentadores marxistas que se voltaram seja ao tema da individualidade, seja aos *Grundrisse*, não os trataram em conjunto e articuladamente. Ou seja, quando o problema da individualidade na obra de Marx aparecia os *Grundrisse* não eram referidos, quando nestes o exame se concentrou o tema em questão não foi, em especial, trabalhado.

Deste enorme escrito, que abriu a fase madura do pensamento marxiano, temos as primeiras notícias através de duas cartas, ambas datadas de 1857, endereçadas a Engels, nas quais Marx faz referência a trabalhos que vinha desenvolvendo à época, e que deram origem ao conjunto dos manuscritos. 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."^[3] 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.^[4] 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."^[5]

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 a fase madura de seu pensamento, onde a crítica da economia política ganhará afinal um corpo definido, em *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 europeias do trabalho, não é mera coincidência. Assim, nos *Grundrisse* assistimos a primeira 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*^[6], 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. Esta casualidade histórica também esclarece, em parte, a inexistência de esforços de abordagens dos textos perspectivando problemáticas mais específicas. No mais das vezes, os *Grundrisse* foram objeto de trabalhos que isolavam partes e/ou temáticas umas das outras, tentando evidenciar certos aspectos abstratamente tomados. Neste particular, se destacam a tradução das *Formen* - parte constante da segunda seção do capítulo do capital - publicada por

Eric Hobsbawm com o título, extremamente problemático dada a sua acepção teleológica, de *formações econômicas pré-capitalistas*, bem como os trabalhos de André Gorz, *Estratégia operária e Neocapitalismo*, e de Herbert Marcuse, *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Tais esforços teóricos, muito embora tenham o mérito de trazer à tona estes manuscritos e de abordá-los fora dos estreitos limites da ciência econômica, não o fizeram sem problemas. O primeiro, o caso da tradução das *Formen*, traz a inconveniente aproximação destes com aquilo que não são, estudos de historiografia ou de filosofia da história. Pois, o que interessa a Marx é, ao traçar os aspectos distintivos entre as formas anteriores de sociabilidade e a do capital, indicar de modo as determinações fundamentais que fizeram emergir a forma societária capitalista e a individualidade a ela correspondente, e não tanto delimitar aquelas outras. A não compreensão disso deu azo, por exemplo, a toda uma discussão no interior da corrente Estruturalista, acerca do estatuto de realidade da categoria *modo de produção*, bem como, e especialmente, acerca do "modo de produção asiático", como o ilustram os trabalhos de Maurice Godelier. No segundo caso, não obstante se distanciem do economicismo, o fazem introduzindo questões exteriores ao texto, tais como a crítica da tecnologia nos moldes heideggerianos ou se aproximando de certa leitura freudiana. Ou seja, o cumpre fazer como demanda ainda não satisfeita é a elaboração de estudos monográficos, acerca das categorias que perfazem o pensamento marxiano, e que se encontram nos *Grundrisse*, dos quais nossa pesquisa é apenas uma primeira colaboração^[7].

I

Entendida por Marx como oriunda do processo de dissolução das antigas formas comunais, que caracterizavam a vida e a produção sociais nos conjuntos societários vigentes anteriormente ao capital, a moderna individualidade humana se apresenta como modo historicamente produzido e determinado do ser dos homens. Esta entificação, caracterizada pelo egoísmo racionalmente exercitado, que busca alcançar seus fins particulares, servindo-se das diversas formas de interdependência social como um puro meio para a realização de seus objetivos,

não é pois para Marx, como o era por exemplo para a Economia Política, o modo de ser da individualidade, a manifestação fenomênica de uma essência a-histórica, mas é o resultado de todo um itinerário histórico que destruiu os liames que uniam de maneira indissolúvel indivíduos e comunidade, indivíduos e condições de existência.

Forma de ser do ser social, a moderna individualidade é posta pela lógica de um modo de sociabilidade resultante da dissolução da dupla unidade aludida. Deste modo, para bem compreendermos os traços essenciais que determinam a individualidade do mundo do capital é essencial apreender a maneira como se deu a dupla dissolução e o quanto ela veio a reconfigurar o ser da sociabilidade, do conjunto de nexos e relações interativas nas quais os indivíduos existem reciprocamente. Deste modo, "O que nos interessa inicialmente, é que o processo que transforma uma massa de indivíduos de uma nação, etc., em trabalhadores assalariados *fundos livres* - isto é indivíduos que somente a sua falta de propriedade coage ao trabalho e à venda de trabalho - não implica de outra 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, mas enquanto *fundos livres*, ou mesmo que ele tenha permanecido nas *mesmas* mãos".^[8] Ou seja, o que se assiste aqui é uma verdadeira reorganização da forma da sociabilidade, onde de um lado, os indivíduos são liberados frente aos laços que os ligavam à comunidade, e, de outro lado, as condições de existência, as quais eram propriedade da comunidade, tornam-se *fundos livres*, ou capital. Processo simultâneo de liberação, no interior do qual os indivíduos são separados de suas relações anteriores, e as condições de sua produção se destacam deles .

Verdadeira reconversão ontológica, tanto dos indivíduos quanto das condições de produção humana, no decurso da qual ocorre uma radical transformação na forma de ser de ambos. Os indivíduos não se definem mais por sua pertença imediata e direta ao conjunto societário, por sua subsunção aos nexos comunais, mas serão tomados agora como entes por princípio livres de

quais liames ou coações outros que aqueles determinados pela sua existência de indivíduos livres. No caso do trabalhador, a coação não mais reside na atividade forçada, mas na sua pura situação de não-proprietário. No que tange às condições de produção, terreno, instrumentos, dinheiro, estas se tornam coisas independentes dos indivíduos, tomam uma forma autônoma frente aos mesmos. Dupla alteração que terá amplas e decisivas conseqüências tanto para o modo de ser dos indivíduos e de sua atividade, quanto para as relações que aqueles mantêm para com esta.

Este processo de mutação dos indivíduos na ordem do ser corresponde exatamente ao fato de que na era moderna se ultrapassam os limites impostos ao modo de apropriação de mundo, que existiam nas formações societárias anteriores a do capital. Naquelas, os modos e possibilidades de apropriação e de produção de mundo pelos homens se caracterizava por uma dupla naturalidade, sendo determinados, em primeiro lugar, pela própria naturalidade do pressuposto e objeto da atividade, a terra, como elemento encontrado sem a intervenção da ação produtiva dos indivíduos, estando sua posse e seu uso diretamente dirigidos à reprodução desta condição preexistente ao próprio trabalho. Em segundo lugar, os liames entre os indivíduos existiam como formas antediluvianas, enquanto comunidade, conjunto de relações postas como pressuposto que pairava acima da própria vida e produção sociais. A comunidade era assim 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 forma de ser da sociedade, tal qual veio a vigorar na modernidade, não é para Marx, a forma primeva do ser social, mas resultante de um caudal histórico que desaguou na sociabilidade dos indivíduos livres, não sendo de modo algum o estágio originário ou sempiterno da individualidade, pois "mais se remonta no curso da história, mas o indivíduo, e por conseqüência o indivíduo produtor ele também, aparece num estado de dependência, 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 de comunidade resultante da oposição e da fusão entre as tribos".^[9]

A época moderna colocar-se-á no horizonte como aquela em que tais liames naturalmente postos pela comunidade perdem densidade e força, e são transformados cabalmente, ou mesmo destruídos, por novas modalidades de nexos social. Tal transformação, que resulta no aparecimento de uma individualidade completamente diversa daquela existente nas formações societárias de tipo comunitária, é tributária do próprio movimento da atividade produtiva, do desenvolvimento das forças produtivas humanas, que ao se ampliarem rompem os limites impostos pela forma comunal de existência. Para Marx, o que impulsiona esta reconfiguração de indivíduos e sociabilidade é o desenvolvimento de novas formas de apropriação de mundo, o qual representa a subversão total de um pressuposto, a naturalidade das condições de existência e produção, e sua substituição por outro, a produção social do próprio pressuposto. A pressuposição anterior, formas limitadas de apropriação da natureza e sua subsunção ao ser da comunidade, cede seu espaço a uma de novo tipo, o ampliado desenvolvimento das forças produtivas humanas. A modernidade emerge como momento em que o próprio pressuposto aparece como resultado da atividade e da interação societárias, e não mais como ponto de partida intocado, a ser mantido ou repostado, como vigia na lógica da produção para a subsistência comunal. Produção dos indivíduos limitada tanto pelas possibilidades quanto pelas necessidades da comunidade, a qual se acha liberada, tendo como lei apenas a sua própria reprodução, e como meta a superação continuada do ponto anterior, eis como caracteriza Marx a moderna forma de produção social.

Neste sentido, o incremento de força produtiva foi a condenação à morte das formações sociais em que vigiam os limites da comunidade: "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, tornada demasiado estreita pelo desenvolvimento progressivo desta massa".^[10] A sociabilidade moderna, e a individualidade a ela

correspondente, se não é uma forma a-histórica, esta não surgiu por deliberação dos indivíduos, ou por azar, mas em função da elaboração da capacidade humana em patamares cada vez mais superiores. A modernidade aparece assim como um momento, de inflexão decisiva por certo, dentro da rota de autoconstituição do humano, da produção humano-social de si dos indivíduos. O incremento da potência ativa dos indivíduos aparece como motor e momento determinante do desenvolvimento do ser social, em particular da formação societária do capital que elege a circunscrição da própria produção como limite imanente da atividade dos indivíduos. Este incremento é a força que opera a subversão necessária do pressuposto acima referida, e não uma alteração de fundo político ou outro que o valha. Em Marx, este processo progressivo de subversão continuada do pressuposto real da interatividade significa o desenvolvimento mesmo da esfera do propriamente 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 e da vida dos indivíduos é, senão absolutamente, ao menos, predominantemente histórico-social. Modo este da sociabilidade que se põe, coloca todas as relações, como *pressuposto em vias de desaparecimento*, algo em muito diverso da relativa estabilidade das formações comunais.

No entanto, se ressaltamos o fato de que, se por um lado, esta reelaboração ontológica, aquela que determina como entes autônomos indivíduos e condições de produção, 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 reconfiguração completa do mundo societário ocorrida com a modernidade se efetua sob a égide da dissolução de antigos laços, os quais se eram limitantes, podiam circunscrever o lugar dos indivíduos e a sua relação com o todo social, bem como definiam para aqueles um tipo de unidade mediada com as suas próprias condições de objetivação e produção vitais. O que se assiste no advento progressivo do capital, como forma da produção social, é um verdadeiro divórcio entre os indivíduos e as condições objetivas de sua

atividade, dos homens com a comunidade, com a existência dos laços que os unem uns aos outros, e destes com os meios de sua produção: "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 desaparecimento 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) de outro".^[11] A libertação mútua de indivíduos e meios de atividade redundou, como o indica Marx, na inauguração de uma "unidade negativa" entre indivíduos e condições de produção, onde estas últimas não apenas se encontram destacadas dos primeiros, não sendo mais "suas" condições vitais mediadas pelo limite da comunidade, mas também se opõem aos mesmos como elementos autônomos e independentes deles.

Tributária deste processo que instaurou um tipo específico de relação entre indivíduos e condições de produção, a sociabilidade moderna se põe como ambiente societário no qual a máxima produção dos homens se constitui na meta e direção da interatividade, sem os limites antigos, dirigida tão somente pela lógica de sua ampliação levada ao extremo. Alargamento dos horizontes de autoconstrução humana que emerge, por via de sua própria natureza, como processualidade extremamente contraditória de uma produção continuamente dilatada do humano às custas da relação dos próprios indivíduos com os seus pressupostos, sociabilidade e condições objetivas, na fundação de um circuito de reprodução social onde a independência mútua e oposição se afirmam como momento predominante da produção. Sociabilidade caracteristicamente contraditória que engendra uma individualidade igualmente cindida pelo tensionamento da dupla unidade negativa que define a forma da existência social moderna, dos indivíduos impulsionados pela extensão cada vez maior de suas forças produtivas e pela inexistência dos limites que circunscreviam sua atividade vital e, concomitantemente, adstringidos socialmente pela independência da sua potência e pelo esvaziamento da esfera de interação com os outros, convertida

em necessidade puramente exterior ou rebaixada à contingência do mero meio de exercício egotista. Eis que cumpre-nos aqui perscrutar nos seus traços mais distintivos trazidos à luz por Marx nos *Grundrisse*, os quais se consubstanciam na inaudita forma que assumem as relações sociais, nexos de indiferença e exterioridade, a atividade, exercício frente às potências de construção humano na forma do capital, e a expressão ideal, como politicidade, no feitio moderno traduzido pelas categorias da igualdade e da liberdade.

Entretanto, para a boa compreensão deste tipo de forma societária e da unidade de ser que a ela corresponde, julgamos necessário antes, ainda que sumariamente, esboçar as linhas mais gerais que delineavam os contornos da forma comunitária de existência do ser social, anteriores ao modo de produção capitalista.

Desde já é importante frisar que a exposição a seguir não se pretende uma história daquelas formações sociais, nem mesmo em ensaio, mas apenas seguir de perto os aspectos arrolados na analítica marxiana que permitem o cotejamento destas com o padrão societário inaugurado na modernidade. Neste sentido, não o era o objetivo de Marx, na parte dos *Grundrisse* intitulada *Formen*, nem o nosso neste breve excursão, o estudo detido e aprofundado das principais determinações de existência das formas societárias anteriores ao capital, coisa esta que pressupõe meios e escopo que escapam e extravasam em muito os nossos limites. Com relação à natureza extremamente lacunar e geral da abordagem marxiana acerca dos diversos tipos de sociedade, alcunhadas de "comunidade", que aqui reproduziremos, vale dizer que tal se deve à inexistência mesmo à época da produção destes manuscritos dos estudos de fôlego de áreas como antropologia, arqueologia, etc., que hoje já abundam, o que proíbe de endereçar ao texto marxiano qualquer juízo anacrônico de incompletude. O que nos importa acima de tudo é apreender neste passo como compreende Marx as ditas formações comunais, delimitadas pelo seu caráter predominante de conjunto nexos universalmente postos acima dos indivíduos, limitando-os em suas manifestações

vitais, circunscritas que eram pelo termo extremamente acanhado colocado pela dimensão limitada e limitante das forças produtivas de então.

II

Como já o assinalamos acima, para Marx a individualidade não é compreendida como uma substância perene e eterna, um pressuposto natural da sociabilidade e da história, mas como algo que é e veio a ser que é, exatamente pelo processo histórico: "O homem começa a individualizar-se pelo processo histórico. Ele aparece à origem como ser do gênero (*Gattungswesen*), tribal, animal do rebanho - mas de modo algum zoon politikòn 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."^[12] A individualidade é desta maneira indicada por Marx como resultado deste rumo histórico, de um devir através do qual a substância social dos indivíduos se constitui. Esta substancialidade social de estabelece na exata medida em que nega aquilo denominado por Marx de "sistema de rebanho", instaurando outros modos de ligação entre os indivíduos. Este devir que se inicia com uma entidade totalmente subsumida ao seu próprio conjunto, uma forma de ser ainda próxima, em certos aspectos, daquela observada na naturalidade. A este respeito, vale assinalar que ser genérico aqui equivale a ser mero membro do conjunto, pertencer inteiramente a ele, beirando à indistinção.

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 devedora 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 como obras

da própria produção de si dos indivíduos, de um lado, a individualização, "o relacionar-se apenas consigo mesmo", e, conectado a isto, de outro lado, os meios de fazer-se humano e de produzir-se existem cada vez mais como potências sociais. Individualidade e sociabilidade são alçadas do ser social gestadas ao mesmo tempo, engendradas pelo mesmo processo e direcionamento, em interdeterminação recíproca, numa processualidade aberta à contradição. Quanto mais social, mais individual, e vice versa, sendo cada uma das formas de sociabilidade, momentos de constituição do humano, tal como acabou por se dar objetivamente, das comunidades mais primitivas ou próximas à naturalidade em seus nexos sociais até a moderna formação social do capital. É o itinerário no qual se deu a dissolução do rebanho ou do gênero puro e simples (*Gattung*) em direção infinita ao ser efetivamente social. É interessante, *en passant*, chamar a atenção para o fato de que nesta citação o seu caráter de percurso objetivo aponta igualmente para a inexistência, em Marx, de uma inexorável necessidade prévia, pois o ser social é tal como é na exata medida em que "a coisa tomou tal rumo".

Todas as formações sociais anteriores ao capital apresentam-se a Marx, sem perder sua particularidade própria, como determinadas por um caráter comum, que nos permite diferenciá-las de modo claro daquela da modernidade. Caráter este já indicado anteriormente, a comunidade, define a forma das relações sociais e da atividade dos indivíduos, delimita o território no qual se dá a interatividade social. A forma comunal de existência é a afirmação de uma dependência absoluta do indivíduo frente ao todo social do qual faz parte. Em algumas daquelas formações, a subsunção significou quase que 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 modo de interação entre indivíduos e totalidade, bem como a uma relação específica destes com suas condições de existência, dentro das quais, indivíduos e condições de existência são elementos naturalmente pertencentes à comunidade: "Esta comunidade

pressupõe a existência objetiva do indivíduo como proprietário, por exemplo, proprietário fundiário, e sob certas condições que o encadeiam à comunidade ou antes constituem um elo de sua cadeia.^[13] O modo de existir como elo de uma cadeia, mero momento de uma totalidade naturalmente posta que o ultrapassa concretamente constitui a determinação própria do indivíduo nestas formas históricas. Indivíduo, condições de produção, formas de propriedade e relações sociais encontram-se desta maneira enlaçadas no ser da comunidade, e a ela 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 agir. Unidade esta que é aqui definida positivamente, ao contrário, como o notamos anteriormente da forma moderna, pois colocada como pertença de um ao outro, das condições de produção aos indivíduos, mediada pelo ser da comunidade que se põe como pressuposto de ambos. Tal unidade ou unicidade corresponde exatamente ao modo social no qual os indivíduos são limitados pela natureza da mediação da comunidade, bem como pelo adstringidos por suas potências acanhadas e limitadas por esta mesma relação 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 onde 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".^[14] A dupla limitação é o elemento definidor da própria individualidade: do indivíduo por seus liames com os demais, que fazem dele mera unidade dentro do todo, e das potências e formas de apropriação de mundo dos indivíduos como propriedade 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 destas formações antigas para com a moderna sociabilidade do capital. Os indivíduos produzem e se apropriam do mundo, diretamente como, e apenas na medida em que são, membros de uma dada comunidade. 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, reproduzindo-a repetidamente como ponto de partida a ser mantido e reatualizado, como membro da comunidade. Longe da figura independente por natureza do proprietário moderno ou do sujeito aquisitivo, a propriedade de cada qual não é definida pela própria apropriação, da atividade, mas, é, ao contrário, seu pressuposto, propriedade esta definida politicamente, como dação da comunidade, reconhecido da natureza de membro. A propriedade não se coloca autonomamente como algo mediado por seu ato, pela produção de riqueza pura e simples, mas é apanágio do membro da comunidade. Não é ainda a relação do sujeito destacado e livre frente ao material apropriado privadamente. A relação dos indivíduos com a terra não pode ser aquela dos terratenentes capitalistas, pois "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 como um simples resultado desta última, mas é da mesma qualidade que sua pele, seus órgãos sensoriais, que ele reproduz por certo no ato 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 como membro de um tribo, etc."^[15]

Esta existência marcada pela mediação natural e total da comunidade é o signo universal, comum, que une ou permite reunir, para Marx, as diversas formas

de comunidade, daquelas em suas versões mais distanciadas no tempo à feudal, passando pelos modos autocráticos do oriente, do mundo clássico greco-romano e das tribos germânicas. A este respeito, o que constituirá o material de diversificação entre elas situar-se-á exatamente no desenvolvimento ou não de uma formatação efetivamente social, mediada e impulsionada por um intercâmbio variado e crescente entre os seus membros. Neste sentido, é instrutivo do modo pertinente como Marx abarca cognitivamente a relação entre a universalidade da comunidade e a particularidade reais e históricas da existência do intercâmbio, mais ou menos florescente, mais ou menos essencial ou acidental, indicando sem fazer recurso da simplificação dos esquemas, o nódulo essencial que as fez terem sido o que foram realmente e não mera repetição de uma substância. Para deixar isto demarcado que se fixe os casos paradigmáticos de gregos e germânicos.

A respeito da antigüidade grega, Marx é assertivo ao afirmar que, diferente das versões mais primitivas de comunidade, como as dos primeiros assentamentos agrários, entre os gregos, a comunidade vige, "mas não como no primeiro caso, na qualidade de substância da qual os indivíduos seriam tão somente acidentes ou na qual apenas partes constitutivas de uma maneira propriamente natural - ela supõe o campo como base, mas a cidade como *habitat* (centro) já criado nas gens do campo (proprietários fundiários)".^[16] O que de *per se* se eleva como uma alteração de raiz na forma do ser comunal, que afirma virtualmente, o intercâmbio e não o isolamento, como sustentáculo da vida em comum, a comunhão e a troca, limitadas à comunidade evidentemente, como meta e pressuposto da interatividade. A pura existência enquanto tal da cidade, marxianamente uma novidade de dimensão universal, 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, àqueles grupamentos naturais e à propriedade mesma, como um *locus* comum, sede da comunidade. A cidade se apresenta como uma série de relações que os indivíduos contraem entre si, mas também entre eles e sua comunidade, tomada enquanto um elemento mais substancial que a terra comum repartida: "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".^[17] A totalidade, não obstante mantenha sua natureza de pressuposto inexoravelmente absoluto, se reproduz e mantém através do intercâmbio rico e variado da cidade. A existência da comunidade como todo concreto do viver em comum assim delimitado frente à propriedade e ao ser do proprietário constituirá para Marx o primeiro momento efetivo da politicidade e do Estado, consubstanciados de modo primevo na figura do *ager publicus*.^[18] Este intercâmbio vai desenvolver-se e achar seu acabamento na *Urbe*, onde através de um todo um corpo de funcionários a assembléia dos cidadãos será não apenas mantida, mas acima de tudo reanimada e sustentada, por um corpo de funcionários romanos com o encargo específico de administrar as possibilidades e rigores da comunidade.

Outra é a situação dos germanos, onde a comunidade não gera o que poderia denominar-se de sociabilidade, um comportamento recíproco de indivíduos, pois estes aparecem como entidades determinadas por seu isolamento mútuo. As relações mais permanentes e diversificadas se dão apenas no espaço, ainda natural, da propriedade familiar e não na praça, são encontros definidos pela lógica da pertença imediata ao sangue, à história comum ou à língua, os quais bastam a si como pressupostos, não pondo a exigência do reavivamento pela atividade legislativa ou pelo debate na assembléia. É a vigência da comunidade pela afirmação da abstratividade dos laços naturais e não da concretude de uma vida partilhada. A comunidade não existe como todo orgânico frente aos seus elementos constituintes, mas tão somente como reunião, periódica ou não, levada a efeito na contingência das circunstâncias excepcionais, estando a propriedade dos indivíduos a existir independente de seu intercâmbio: "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 como Estado, estrutura estável, como nos Antigos, porque ela não existe sob a forma da cidade".^[19]

Não obstante toda esta riqueza de determinações particulares concretas, para o fim proposto deste artigo, a exposição da pesquisa em torno da categoria da individualidade em seu momento moderno nos *Grundrisse*, é o que basta, importando neste momento retornar ao rastreamento das características comuns das formas comunais.^[20] Neste sentido, a natureza de mediação/pressuposto da apropriação permanece bem visível. Pressuposto este que se afirma pesadamente como meta da própria produção, toda produção se volta à reprodução de suas condições, e em sendo aqui a comunidade a sua primeira condição, toda apropriação de mundo se volta à manutenção da comunidade e rege a própria atividade. A subsistência e não a riqueza é a meta, os meios de vida e não o valor é o produto, o limite e não a extensão é a regra. É a produção puramente comunal e determinada direta e imediatamente pelas necessidades comunais, mesmo num momento relativamente avançado como no caso romano: "Não é ainda numa cooperação no seio do trabalho produtor de riqueza pelo qual o membro da comunidade se reproduz, mas numa cooperação no trabalho para os interesses coletivos (imaginários ou reais) e vista da manutenção da associação em seu interior e frente ao exterior. A propriedade é *quiritorium*, 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."^[21]

Assim sendo, a atividade sendo definida pelos nexos da pertença comunal e da subsunção à lógica da mera manutenção, sobrepõe-se à apropriação como segurança da unidade mais acima referida. Unidade que atravessa tanto o proprietário, que nos inícios coincide com o indivíduo que trabalha, quanto com as figuras do trabalho destacadas da comunidade e mantidas em seus "lugares naturais" por laços da contingência (guerra, dívida, etc.) ou da providência, na escravidão ou na servidão. Aqui não encontramos ainda o trabalho em seu caráter *sans phrase* moderno. O trabalhador, por exemplo, é ele também condição da atividade e não seu agente, é um elemento do processo, posto e reproduzido como tal por liames de dependência, não da produção de valor. A unidade positiva, a este respeito, se revela como positividade do conjunto das condições da produção englobando o próprio indivíduo e não como apropriação individual de

caráter social. Não se observa a oposição destas condições frente ao trabalhador, porque ele mesmo é apenas mais uma das condições, de tal sorte que "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."^[22]

Produção para a subsistência, vale repetir de Marx, real ou imaginária, da agricultura ou do templo, cuja baliza é a manutenção da comunidade ou do viver em comum, a sustentação dos laços vitais dos indivíduos, o que já mais de uma vez foi ressaltado como o *topos* da dignidade do homem antigo, avesso à riqueza. A produção do homem ao invés da produção da riqueza. A conservação de um homem com seu lugar definido, cidadão/escravo/meteco ou servo/senhor ou mesmo chefe do clã/membro da família. Mas de que homem se trata? Qual é a natureza da sua plenitude? A este particular, Marx não concede com a nostalgia da nobreza ao afirmar que "em estados anteriores de desenvolvimento, aparecia o indivíduo singular 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 primitiva, assim como é a crença de que era necessário permanecer naquela plenitude vazia".^[23] Plenitude e vacuidade advindas de um mesmo processo de engendramento que as enlaça como dupla face de um momento de baixa elaboração das forças produtivas, da riqueza e, por conseguinte, da sociabilidade, estágio de extrema simplicidade e satisfação, porque de pura pobreza.

III

A primeira das determinações fundamentais que cumpre abordar na apreensão da individualidade é a da sociabilidade moderna. Cabe-nos a indicação das principais características da lógica que rege as relações sociais capitalistas,

as quais fornecem os lineamentos que definem a natureza da forma moderna da individualidade humana.

Nesta modalidade de sociabilidade, ao contrário do que acontecia nas formações antigas, nas quais vigorava o princípio da comunidade como primeiro e ineliminável pressuposto da atividade vital dos indivíduos, na moderna sociedade do capital, aqueles aparecem como entes destacados e independentes do conjunto. O que caracteriza a nova forma de 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 determinação distintiva frente às demais formas sociais anteriores: "É apenas no século XVIII, na sociedade civil-burguesa, que as diferentes formas de interdependência social se apresentam ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins particulares como uma necessidade exterior."^[24]

Os liames societários, antes necessidade interior, delimitação imanente e natural dos indivíduos nas diversas maneiras de sua manifestação ativa, são agora tomados concretamente como mero espaço de posição de cada um frente aos demais. A realização individual não se acha mais inscrita e submetida pela regência da comunidade e de seus fins, mas se efetiva como ação que serve dos nexos de interação social, como laço ou elemento de determinação extrínseca, ainda que necessária, como o veremos, da produção de si de cada qual. Não é uma totalidade dada, circunscrita e limitada que engloba os indivíduos e sua atividade, mas é o relacionamento de sujeitos dispersos no jogo de metas particulares.

A sociabilidade não é propriamente mais comunidade, mas sociedade, intercâmbio múltiplo e produção para este intercâmbio. A base da produção dos indivíduos não reside mais na manutenção da existência comunal como pressuposição principal e essencial, e sim na troca, no intercâmbio social dos valores. Tal tipo de intercâmbio societário, configurado e dirigido pela troca,

aponta para o fato de que as relações entre os indivíduos assumiram um novo caráter, determinado pela necessidade do valor, expresso e realizado na 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 relações de produção, são primeiramente desenvolvidas completamente, e permanecem desenvolvendo-se na sociedade burguesa, a sociedade livre."^[25]

A sociabilidade do capital não é, bem entendido, a pura 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 determinados pelo existir destes indivíduos em subsunção ao todo social, mas formando pela via de seu intercâmbio, no qual se resolvem suas múltiplas relações, o próprio conjunto social em sua totalidade definido pela troca recíproca de valores. Totalidade que ultrapassa os antigos limites da comunidade, que impõe como norma a interdependência da produção dos indivíduos entre si. É interessante notar a este respeito que exatamente no modo de produção da vida caracterizado pela aparência de uma pulverização de interesses temos, para Marx, a vigência da forma mais social de produção. Atividade e produção sociais, não pela via da interatividade automediada, mas pela mediação do valor e da livre troca de valores. Esta nova forma social aparece a Marx como desenvolvimento imanente das determinações do valor, pois fixa a própria comunidade como realização destas mesmas determinações. Contrariamente ao que ocorria na comunidade clássica, por exemplo, onde a riqueza era tomada e experimentada como elemento dissolutor das relações entre os seus membros, aqui é ela a meta a que se destina a atividade dos indivíduos, sua própria alma, e o mercado seu lugar natural. Não se trata mais da existência marginal do valor, mas da sua vigência como princípio da sociabilidade.

Os indivíduos se encontram determinados deste modo, antes de tudo, como sujeitos da troca. Nesta determinidade fornecida e reproduzida pela forma de sua atividade e de seu intercâmbio, os indivíduos se afiguram reciprocamente como meros portadores, possuidores, detentores, de valor. O intercâmbio social é aqui, precipuamente, troca, fluxo, múltiplo de mercadorias e é o que caracteriza o seu comportamento recíproco. 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 entre os 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 outros dos indivíduos: "De fato, somente quanto 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 cambista".^[26] A figura da mediação, antes ocupada por um princípio social existente fora do intercâmbio, é agora desempenhada pelo conjunto das relações entre os indivíduos, as quais não tomam mais a forma de um dado *topos* ou esfera posta frente ao do intercâmbio e limitando-o, mas autodeterminadas por sua lógica própria e seu movimento de reprodução. Estas mediações, que em verdade são as trocas de mercadorias, encontram no dinheiro, sua manifestação mais plena e completa: "O que torna particularmente difícil a compreensão em sua determinação enquanto dinheiro, - dificuldades as quais a economia política respondeu buscando escapar delas esquecendo-se de uma e outra de outra de suas determinações, e indicando uma quando se tratava de outra - é fato de que uma relação social, uma determinada relação dos indivíduos entre si, aparece como metal, uma pedra, uma coisa corpórea que se encontra enquanto tal na natureza e na qual não subsiste nenhuma determinação formal que se possa distinguir de sua exterioridade natural."^[27]

O dinheiro, diversamente do que acontecia nas formações societárias anteriores, se põe como figura central, não sendo mais mero apêndice ou meio

secundário de intercâmbio. Pois, se o dinheiro é a manifestação material do intercâmbio social, é a coisificação ou manifestação corpórea de uma dada espécie de interdependência societária, é a máxima objetivação da própria sociabilidade. Sociabilidade da riqueza, não mais da manutenção da vida comunitária. O dinheiro somente pode surgir nesta determinação porque a própria vida social e o seu intercâmbio têm a mercadoria como seu núcleo elementar. Os indivíduos então nada mais são que cambistas e a atividade enquanto tal deveio em produção de riqueza, produção para a troca. A interdependência dos indivíduos toma aqui a figura concreta da dependência destes 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. Sendo assim "a pressuposição do valor de troca fundamento objetivo de conjunto do sistema de produção, implica para o indivíduo esta coação: que seu próprio 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", ou seja, se por um lado, as relações múltiplas e a atividade dos indivíduos não se vêm mais sob a tutela da comunidade, estas apenas são possíveis através da mediação do valor, inclusive a apropriação direta do produto passa a depender da lógica desta mediação, pondo a realização da atividade como pura exterioridade aos indivíduos, a atividade mesma de produção como atividade posta frente a ele. Tal relação da indivíduo para com o produto e a atividade radica no fato de que "o indivíduo exista somente como produtor de valor de troca, o 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 que aquelas de livre cambistas, etc."^[28]

Esta interatividade social, modo dado da interdependência social dos indivíduos, a qual encontra no dinheiro, como vimos anteriormente, sua expressão, 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, intercâmbio dos indivíduos aparece como intercâmbio entre coisas. Neste intercâmbio social sob o modo das trocas de mercadorias, onde o valor se erige em fundamento da sociabilidade, a equiparação surge como 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 a 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 cambistas; 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."^[29] Na moderna sociabilidade do capital, os indivíduos têm como determinação da sua forma de existir uma equivalência inicial, definida pela lógica da equivalência pressuposta e reproduzida nas múltiplas relações contraídas pelos indivíduos. No interior de um tal complexo social de relações, os indivíduos mesmos se determinam como iguais ou tendentes à igualdade. Neste sentido podemos determinar a sociabilidade do capital como sociabilidade do equivalente.

A equivalência como atmosfera geral da vida social constitui um dos traços mais essenciais da individualidade moderna. Este traço, não obstante, definidor da forma moderna do indivíduo, não vige de modo isento de contradições ou de tensões internas. Em franca contradição com o modo de ser da produção social da própria mercadoria, que exige, além e ao lado da sua equiparação ou equivalência, a afirmação da diversidade de necessidade e produção dos indivíduos. Diversidade esta afirmada e requerida como fundamento objetivo do intercâmbio humano-societário mesmo quando este se realiza no modo da troca, onde os produtos, objetivações do trabalho, da atividade social dos indivíduos, existem na

forma da mercadoria, como conteúdo efetivo do seu intercâmbio: “Este conteúdo da troca permanece completamente fora, exterior à sua determinação econômica, bem longe de ameaçar a igualdade social dos indivíduos, faz ao contrário, de sua diversidade natural a base de sua igualdade social. 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 respirantes, têm apenas uma relação de corpos naturais, e não de pessoas.”^[30] Neste sentido, como complexo categorial, entendido por Marx como articulação de determinações diferentes e divergentes, o intercâmbio social próprio ao mundo do capital se assenta na interdeterminação de conteúdo e forma da troca, onde a igualização dos produtos como valor pressupõe e exige a sua diferenciação. Processualidade contraditória, a trama tecida pela troca de mercadorias, determinação mais geral da forma da sociabilidade, concentra na dinâmica de sua realização tanto a particularidade de um dado modo de intercâmbio societário, quanto a afirmação, por meio daquele, da lógica mais genérica que define a forma de ser especificamente social. O ser social como modo de existência fundado não apenas na contigüidade física ou no contato, aspecto observado na naturalidade, mas na relação propriamente dita. Relação que se caracteriza pela reciprocidade, algo mais que a comunidade de uma determinação natural, porque posto no ato mesmo da produção e do intercâmbio. Este caráter relacional é continuamente produzido e reproduzido, ainda que sob modo contraditório, pela troca de mercadorias.

Este elemento se põe como um fio componente da tessitura do ser social. E isto porque “só a diversidade de suas necessidades e de sua produção suscita a troca e por isso mesmo a igualização social no ato de troca, relação no seio da qual se apresentam uns aos outros como produtivos”.^[31] É esta exigência a primeva de toda a produção social, visto que sem ela não haveria relações, onde indivíduos produzissem a mesma coisa e no mesmo sentido, onde a diversidade

de necessidade e produção não se realizassem, nenhum contato propriamente social seria possível e/ou verificado. Tal pressuposição da atividade social, inclusive do intercâmbio na forma particular da troca, encontra sua realização contraditória no *modus* societário do capital, no qual a socialização, a efetivação da diversidade e riqueza da produção se perfaz mediante a lógica da equivalência, que apaga ou suspende as diferenças de coisas e homens em seu intercâmbio societário. Lógica da equivalência esta que, pondo os indivíduos e seus produtos como equivalentes absolutos, indistintos, não é tributária de uma total dispersão, nem da autoposição dos indivíduos, através da sua vontade, desejos, etc. Em verdade, os indivíduos se encontram subordinados, evidentemente, não à comunidade, mas agora às determinações do valor. A vontade autodeterminada dos indivíduos livres cambistas, revela-se para Marx, como pura aparência (ainda que não mera ilusão) da subsunção ao valor. A pressuposição do valor é ainda tão objetivamente coercitiva quanto o era a comunidade, asseverando que "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".^[32]

No interior deste quadro posta por esta pressuposição histórico-social, a do capital, o que vigora, como 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, da tradição histórica, que ligavam os indivíduos entre si, mas puros liames derivados da lógica do valor. Lógica objetiva esta que realiza e ordena todos os elementos da interatividade humana a partir da desconsideração dos aspectos materiais, os quais, não obstante continuem a existir, não têm vigência social efetiva. As novas relações nas quais os indivíduos existem reciprocamente na moderna sociedade do capital ganham uma nova fisionomia, sendo relações mediadas pelo equivalente, e são elas mesmas, relações de total equivalência: "Os equivalentes são objetivações de um sujeito para 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 de 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."^[33]

Neste sentido, como objetivação vital dos indivíduos na forma societária do capital, as mercadorias uma vez que existam como equivalentes, antes que "perdem" suas características materiais efetivas a fim de alçar à esfera do intercâmbio social, os sujeitos da atividade e do intercâmbio, os indivíduos reais e concretos, também têm de abandonar sua figura efetiva, tornando-se entidades tão abstratas quanto os valores que portam. 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 diferença entre eles se apaga. O vendedor como tal aparece apenas como possuidor de uma mercadoria de 3 sh., de sorte que todos 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 mercadoria universal dos contratos, toda diferença entre os contratantes se apaga."^[34] Abstração que, expressão da forma objetiva da sociabilidade do capital, não se identifica com a pura ilusão ou imputação individual, mas se realiza e se reproduz diariamente pelos atos cotidianos. Abstração da produção do valor que impulsiona a produção de riqueza na medida exata em que oblitera socialmente as características efetivas de produtor e produto, fazendo-os dos mesmos meros momentos do capital, tanto da sua produção, quanto do caso, acima ilustrado, da troca simples dinheiro/mercadoria. Por esta razão, Marx dirá que "desde então os

indivíduos estão dominados por abstrações, embora dependam uns dos outros."^[35]
Abstração da qual o dinheiro é a realização mais perfeita e adequada.

Não por acaso, o dinheiro é o problema da modernidade por excelência. Em sendo a própria mediação social que, tornada coisa exterior, promove como seu meio natural o intercâmbio social enquanto tal. É o elemento que une, ordena e vivifica todas as manifestações da vida e da produção dos indivíduos. Os indivíduos produzem e intercambiam dinheiro. Frente a ele nenhuma outra determinação pode reivindicar dignidade ou nobreza de *per se*, mas tão somente por meio dele. O valor, as necessidades de reprodução deste e sua lógica, em conjunto, são 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. O dinheiro, não mais a comunidade, é a manifestação central da própria generidade humana. Os liames sociais aqui são trespassados, abraçados, marcados, postos mesmo com e pelo dinheiro. Num dado passo dos *Grundrisse*, que vale aqui transcrever por inteiro (não obstante sua extensão), Marx indica com muita argúcia e riqueza poética toda esta forças que valor sob a forma da coisa, o dinheiro, tem e o quanto aparece como a determinação da forma do ser da sociabilidade moderna: “O dinheiro sendo o equivalente universal, o *general power of purchasing*, 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 em que o 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 encontram dissolvidas. 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 o ‘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 isto depende do dinheiro que se possui. Assim, o indivíduo em si está posto como senhor (*Herr*) de tudo. Não há nada de inegociável (*Unveräusserliches*), 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.”^[36]

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 modo inaudito, 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, invertendo-se a precedência observada em formas anteriores de sociabilidade. Obviamente a substância desta individualidade afirmada como metro do mundo é permeada pela contradição de ser ao mesmo tempo um conjunto de ligações necessárias e universais (interdependência social, de produção e intercâmbio), e instaurada a partir da total indiferença entre os indivíduos. O indivíduo erigido em metro só pode sê-lo socialmente, e a partir de uma produção socialmente determinada, não sendo nada mais que aparência seu isolamento ou sua autarquia naturais. É o exercício do egoísmo do gozo individual que se exerce por meio da afirmação inequívoca de sua natureza social. Ao contrário da mera contraposição entre os interesses particulares, de um lado, e o interesse universal, de outro, é perceptível o quanto o primeiro se revela por si realização acabada do segundo. Da sociabilidade do valor chega-se à delimitação do homem como medida de todas as coisas. O dinheiro como meio de vida da produção social expressa no seu movimento o próprio evoluir concreto da forma da sociabilidade moderna. O interesse particular o mais voraz - *is to catch* pelo indivíduo *by fraud, violence, etc*

- emerge dentro do quadro determinado pela lógica societária - *Everything is therefore alienable*, ou indiferente para o indivíduo, exterior a ele - marcada pela alienação dos indivíduos e da riqueza. Em segundo lugar, o dinheiro não é mais o rebento negro da vida social, mas sua *res plus sacræ*, constituindo a expressão a mais genuína do gênero humano. É o que os iguala e assinala a sua pertença recíproca. Por isso Marx dirá que o dinheiro é "também por sua vez o ser real da comunidade, na medida em que é a substância universal da existência para todos e ao mesmo produto coletivo de todos". É a forma da produção humana, sua existência social, tornada riqueza, não mais ancorada na tradição, nos laços de dependência familiar ou lingüística, etc., e por isso tornada assunto de todos, *res omnes*, rompidas as barreiras que circunscreviam indivíduo e produção. O que não significa posse real da generidade pelos indivíduos pois, "no dinheiro, como já o vimos, comunidade é por sua vez abstração, pura exterioridade e contingência para o indivíduo singular e ao mesmo tempo meio de satisfação enquanto indivíduo isolado."³⁷ O dinheiro como nova comunidade dos homens assinala a natureza abstrata da posição desta, bem como, e principalmente, o caráter de alienação dos indivíduos, duplo, na medida em que é posto pelo ato de alienar-se do indivíduo em relação à sua atividade, aspecto que trataremos mais à frente, e com referência a sua natureza social, uma vez convertida a sua realização em meio de satisfação do indivíduo isolado.

Visto isto torna-se possível dissipar, para Marx, a aparente contradição entre interesse geral e interesse particular, a oposição ou o conflito entre a busca da realização dos fins dos indivíduos postos no interior do quadro regido pelas diversas formas das relações sociais capitalistas, a concorrência por exemplo, e a efetivação do gênero humano, enquanto ultrapassagem da pulverização vigente na sociedade civil. No ponto de vista da economia política, esta contradição aparente fixada na percepção de seus nexos puramente fenomênicos, onde se parte da oposição natural de indivíduos isolados e contrapostos, se resolve na assertiva de que o interesse geral concretizar-se-ia pela mera junção dos objetivos particulares dos sujeitos livres, iguais e indiferentes do intercâmbio social. Para Marx, ao contrário, a solução efetiva deste dilema se baseia na apreensão da

substância individualidade e na compreensão de cada forma particular desta. Sendo assim, identifica a origem dos interesses particulares, sua forma e seu conteúdo, exatamente no caráter próprio da sociabilidade do capital, neste modo historicamente determinado como de relação entre 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 das condições postas pela sociedade e com os meios dados por ela; logo ele está ligado à reprodução destas condições e meios. É ele interesse dos indivíduos privados; mas tanto em seu conteúdo quanto sua forma e os meios de sua realização são dados pelas condições sociais independentes de todos."^[38]

A sociabilidade do capital corresponde a uma reelaboração cabal do modo de apropriação de mundo dos indivíduos, modo este que rompe as barreiras da comunidade e instaura o movimento ampliado e autoreprodutor da riqueza. O mundo social onde o interesse geral ou a realização da universalidade social dos homens se põe mediante a forma fenomênica do egoísmo é um mundo deveras diverso daquele em que a efetivação da generidade equivalia, no varejo e no atacado, à submissão sem mais das necessidades e expressões individuais àquelas da comunidade. Mundo este último limitado em sua pobreza pelas efetivas, e tímidas, possibilidades de apropriação dos indivíduos. No mundo moderno vigora como norma a expansão de necessidades e multiformidade de expressões. Expansão de potência humana de produção dos indivíduos, traduzida na existência de condições que se reproduzem num crescendo e não são mais "suas condições", não mais colocadas dentro daquela unidade imediata e irrefletida entre indivíduos e atividade, perdendo a atividade seu caráter limitado. O trabalho que produz para a subsistência da comunidade é de um tipo, aquele

que produz diretamente riqueza, valor, dinheiro, é de um outro completamente diverso.

Formas de atividade social que estabelecem por via de suas determinações imanentes os liames que unem os indivíduos e que balizam a própria reprodução da atividade e dos sujeitos ativos. Na primeira forma, indivíduos vivendo em comunidade, para e por ela produzindo, interagindo dentro dos seus limites mais ou menos estreitos. Na segunda forma, a produção universal de riqueza, com os indivíduos interagindo pelos nexos da equivalência formal e da indiferença recíproca. Numa, a afirmação de si na particularidade de uma dada atividade restrita e comanda pelas necessidades bem definidas do conjunto social natural, noutra, a produção da riqueza por via da atividade *sans phrase*, universal e abstratamente posta, posição do dinheiro: "Toda forma da riqueza, 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 de seus lados na coisa e, ao mesmo tempo, sua possessão da coisa 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 dos aspectos essenciais de sua individualidade, mas, ao contrário, possessão daquilo que é sem individualidade, sendo que esta [relação] social existe ao mesmo tempo como coisa sensível e concreta (*Gegenstand*), exterior, do qual se pode apoderar-se e mecanicamente também perdê-lo."^[39] Nas formações societárias anteriores, a vigência da unidade essencial entre indivíduo e condições de produção, nas quais a unidade se apresentava ora como posse imediata de meios e/ou objetos ora sob a forma da maestria ou do domínio de um ofício. Este domínio essencial da atividade vital, ao lado de sua aparente riqueza, explicita-se como reprodução miserável e limitada dos indivíduos e das formas de sua atividade. No momento em que a unidade se

realizava, tal se dava pela submissão comunal ou pela redução dos indivíduos ao patamar das condições de trabalho, em sendo a posse mesma do saber do ofício a depressão da individualidade a uma dada possibilidade de objetivação, o exercício social de limitação da virtual multiformidade das potências do indivíduo social. Na forma capitalista de existência, a expansão dos indivíduos, a afirmação da multiplicidade da produção e da necessidade, a virtual plenipotência da força de trabalho, ao custo do seu rebaixamento a momento reprodutor do capital e a perda da relação direta com as próprias condições. Condições tornadas cada vez mais predicado da atividade social e não de uma comunidade naturalmente posta, o que significa máxima socialização da interatividade, ainda que por meio da lógica abstrativante do valor e da troca de valores, da reciprocidade de indivíduos que possuem a universalidade de suas potências (sua própria capacidade e as forças produtivas de sua atividade) como possessão matrizada pela forma da mercadoria, sob o modo da alienação.

A existência do indivíduo como portador e criador de suas condições de vida sob o signo da universalidade abstrata, a produção e a propriedade daquilo que nega as características específicas de coisas e sujeitos, pressupõe uma nova forma de atividade social, da qual adiantamos muito sumariamente alguns aspectos, onde a produção mesma se dá sob o império da abstratividade e da alienação. Atividade esta demarcada pela oposição ou pela unidade negativa entre indivíduos e condições de produção, tomando estas uma existência estranha, alheia e contraposta aos indivíduos ativos, as quais aparecem e vigem frente aos mesmos como forças devidas não de sua própria atividade e riqueza, e da reprodução destas, mas assumindo a forma de potências estranhas e hostis. É exatamente ao exame mais detido das principais determinações essenciais desta forma da atividade humano-social é que nos voltamos a seguir.

IV

Como momento determinado processo de constituição da individualidade humana, a época moderna se caracteriza por uma configuração da atividade social, na qual os indivíduos se relacionam com os meios, com o material e para com o próprio ato de objetivação sob a égide da exterioridade. A produção social dos indivíduos é dada diretamente não pela produção de valores de uso, mas pela criação e transformação em valores de troca, em manifestação fenomênica do valor. Neste sentido, " 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", como já o vimos acima a produção dos indivíduos somente expressa sua essência social no momento do intercâmbio, onde a generidade parece surgida não da produção recíproca dos meios de existência, mas da troca de mercadorias. A sociabilidade de pressuposto fenomenicamente torna-se predicado do intercâmbio porque a produção mesma dos indivíduos converteu-se em produção de mercadorias. Deste modo, " 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."⁴⁰ A primeira característica distintiva da interatividade moderna é pois este específico estranhamento, a existência do caráter social como apanágio de uma mediação exterior à própria atividade. A dominação de um tal tipo de mediação social é provindo do fato de atividade mesma de produção ser a produção de algo estranho e independente, a efetivação da alienação e sob a base da alienação.

O modo como os indivíduos produzem e reproduzem sua existência, modo este comandado pelo valor, faz da atividade destes, de sua objetivação, um ato que resulta na produção do estranhamento das próprias relações. Estas não aparecem como seu comportamento recíproco, enquanto seriam mediadas pela multidiversidade da produção mútua dos indivíduos, mas como submissão a relações existentes independentes deles e nascidas do enfrentamento entre indivíduos indiferentes. Mundo social que toma vida na determinação do dinheiro como mediação universal dos indivíduos, mediação por definição estranha (*Fremdes*) e coisificada (*Sachliches*), posta como mediação na medida

em que a produção mesma se dirige ao engendramento do valor. Assim, a troca se converte na precípua condição de vida para cada indivíduo, levada a efeito por intermédio do dinheiro, realização de sua atividade social e agora sua suprema conexão recíproca. No valor de troca, a relação social dos homens, bem como a manifestação ativa de sua vida social, aparece como relação transcorrida entre coisas. Tomando forma de coisas externas e independentes, completamente autônomas, o da riqueza humana produzido pela atividade estranhada se explicita por processo de simultânea realização e desrealização do próprio indivíduo ativo. O ato dos indivíduos não resulta num produto pura e simplesmente, mas num valor, o qual possui a determinação imanente e objetiva da venalidade. A riqueza aqui é imediatamente não pertença da atividade e dos produtos: "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. Ele 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 dela 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."^[41] A produção dos indivíduos resulta, ao mesmo tempo e ato contínuo, na destituição destes como individualidade viva, na medida em que sua posição redundaria necessariamente, na forma da atividade estranhada, na redução desta a propriedade do capital e a elemento de reprodução deste último. É a posição de seu ser, sua atividade e objetivação como posição de seu não-ser, da negação da sua produção como produção humana de si em benefício da reprodução das condições de produção como capital. Esta verdadeira contradição na ordem do ente é característica deste modo de ser da interatividade social, da produção de riqueza. Na produção de riqueza encontram-se enlaçados por um liame perverso objetivação, a expressão ativa e concreta de si, e desobjetivação, a destituição de si como sujeito ativo livre, a submissão às condições de riqueza tornadas

estranhas, capital. As condições de ser, da produção de seus meios de existência, convertidas objetivamente em mediações de seu não-ser.

Ato de posição que se efetiva e reverte na negação do próprio ente que perpetra a produção de si. Os indivíduos se põem no mundo, criando uma nova forma de ser, no processo no qual plasmam a materialidade em valores, e que transcorre necessariamente como negação daqueles em sua existência natural, material, concreta; a conversão destes em produtores de uma potência alheia que os domina, regulando, mediando e dirigindo sua produção e intercâmbio. O capital é assim definido por Marx como *não-ser do indivíduo*. A reprodução das condições de atividade, a reabsorção das forças sociais de objetivação dos indivíduos e sua reposição enquanto pressuposto de uma nova produção, aparece e redundando como circuito de retroalimentação ampliada deste processo de estranhamento, ato no qual e pelo qual se renova continuamente o não-ser da individualidade, ou o seu ser pela negação de si, força de trabalho viva frente a, e tendo como opositor, suas próprias condições de atividade vital. Oposição a si ou posição da negação de si como criação e reprodução do capital enquanto modo de ser da atividade. Esta oposição necessária, dada a forma da atividade, entre o ato e o resultado da objetivação do indivíduo, de um lado, e do indivíduo produtor mesmo, de outro, conforma em linhas gerais os contornos que circunscrevem a atividade estranhada.

Verdadeira usurpação da atividade dos indivíduos pelas condições de valorização do capital que se reproduzem por meio dela. No curso deste processo contraditório de posição e negação de si dos indivíduos, o trabalho vivo, a atividade efetuada e em efetivação, torna-se elemento destinado à reprodução do valor e não, ao menos prioritariamente, à expressão da vida daqueles: " Se examinamos inicialmente a relação pela qual tornou-se, o valor tornado 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 trabalhado morto, objetivado, para impregná-lo de uma lama vivificante e para perder sua alma em 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)."^[42] No confronto entre trabalho vivo e morto se efetiva a desrealização acima referida, na medida em que, rebaixado a meio de valorização do capital, o indivíduo ativo e o conjunto de suas potências se transformam em instrumentos de reconversão da produção de riqueza em produção de sua pobreza; na produção da propriedade capitalista e na sua reprodução se acha, ao mesmo tempo, a posição da não propriedade do indivíduo e a transferência de suas potências às condições objetivas como propriedade privada.

O mundo da atividade aparece deste modo enquanto um conjunto de circunstâncias que negam e submetem a própria atividade, vedando a existência de uma forma de interatividade realmente livre. À libertação dos indivíduos frente às suas condições significou, de outra parte, à libertação destas com relação àqueles. A libertação dos indivíduos, sua ascensão da esfera das condições de produção para aquela dos cambistas, significa aqui tão somente a sua separação das suas condições de ser. A afirmação destas como capital e dele como proprietário de força de trabalho. A separação entre indivíduos e forças produtivas se consuma na produção e perpetuação do circuito do capital como transformação do próprio indivíduo ativo em portador de valor, o trabalho vivo como potência reprodutora do capital, determinado ele mesmo como valor e virtualmente estranho frente ao indivíduo: "As condições materiais do trabalho vivo aparecem como valores separados dele, tornados autônomos em confronto com a força de trabalho viva em seu ser subjetivo, o qual, em face delas, aparece portanto somente como valor de outra espécie (distinto delas, não tanto como valor, mas enquanto valor de uso). Esta separação de antemão dada, o processo de produção pode apenas produzir de novo tais condições, reproduzi-las e reproduzi-las em larga escala." ^[43] A produção e reprodução em larga escala ou, numa palavra, riqueza, é a posição na extensão potencialmente infinita em contraste com os estreitos limites dos modos de produção da vida anteriores. Infinitude potencial da produção da vida existindo sob o modo da reprodução da alienação do sujeito produtor, que delimita precisamente o cerne do drama da individualidade moderna: a posição coincide com a negação.

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. Aspecto este nem sempre bem compreendido, a determinação da pobreza como essência do ser ativo dos indivíduos no mundo do capital, aparece a Marx como resultante necessária da forma da interatividade. 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, para ele, são contingentes e indiferentes a seu ser orgânico. Ele é por conseguinte virtualmente *pauper*."^[44] É a pobreza como determinação essencial porque *démarche* da produção da vida humana e seu fundamento. A pressuposição primeira e universal da produção do capital é a existência de seu produtor como indivíduo alienado, o qual somente pode tomar posse e se realizar na relação com as condições de sua própria indigência e negação. É a perda de si posta como imperiosa condição de sua produção.

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 que incrementa o 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."^[45]

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 por aquela outra coação de quem detém a não ser aquelas condições de produção que sejam a propriedade de outrem e são apresentadas elas mesmas como associação objetiva, que é a mesma coisa que a acumulação e a concentração das condições de produção."^[46]

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 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 utilizá-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)."^[47] O estranhamento do indivíduo ativo para com suas próprias potências é de uma evidência cortante, trazendo à luz o rebaixamento da potência universal de riqueza à forma da mercadoria. No que concerne à relação do indivíduo para com sua capacidade, esta se torna para ele um valor a ser intercambiado, a ser cedido no ato mesmo de sua produção, um elemento alienável, venal, com a qual não estabelece nenhuma relação enquanto valor de uso, mas sob o *modus* do valor de troca. Não entabula o trabalhador nenhuma interação enquanto manifestação de si, particular, específica, como maestria, destreza, saber, etc., mas enquanto elemento do qual pode, e deve necessariamente, dispor a fim de realizá-lo. As suas potências não existem para si como potências, e sim enquanto modo de ser particular da mercadoria, do valor. Venalidade necessária, pois sem tal transmutação da potência em valor esta não se efetiva. Neste sentido, nos quadros da sociabilidade do capital não há produção de si sem alienação, sem a perda irremediável da própria potência de objetivação, da sua conversão em mercadoria.

No mundo do capital, definido pela indiferença dos indivíduos com relação às suas próprias potências, o problema *par excellence* da atividade 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 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 conseqüência, 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." ^[48]

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 (*Entäubert*), vendável (*Veräubertsein*), de não ser do trabalhador, mas das condições de produção personificadas, isto é sobre o pertencimento desta prodigiosa potência objetiva ao capital, a qual confronta o trabalho social como um de seus momentos."^[49]

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 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."^[50] O desenvolvimento da interatividade dos indivíduos reconfigura-os enquanto puros meios de reprodução ampliada e continuada das forças de objetivação humana estranhadas. Nenhum dos dois elementos da relação aproveita das potências e das forças produtivas humanas como gozo de suas forças sociais ou na forma da apropriação direta, individual, mas se restringem a meras cadeias na corrente de perpetuação do capital.

V

Como coroamento da forma da sociabilidade do capital, arrimada e determinada pela atividade estranhada, constituída de nexos sociais que ligam os indivíduos entre si através da contraposição de seus interesses, estabelece-se a politicidade moderna configurada pelas categorias da igualdade e da liberdade. Ao contrário da fixação unilateral que contrapõe igualdade e liberdade à forma da sociabilidade, Marx entende as ditas categorias como determinadas pelo ser do capital, pela produção baseada na alienação. Para Marx, tais formas ideais de modo algum podem ser entendidas como valores eternos, supremos ou propostas malversadas pelo desenvolvimento da moderna sociedade capitalista. Diversamente constituem antes expressão do ser das relações sociais particulares

à modernidade. O que coloca Marx em contraponto com quase toda tradição da política e da reflexão política, as quais se baseiam na concepção destas formações ideais ou destes valores como possibilidades irrealizadas ou pervertidas pelo curso do devir histórico moderno, cabendo-nos então trazê-las dos céus à terra, corrigindo ou combatendo as mazelas que entravam sua concretização. A este respeito, é bem interessante a invectiva marxiana dirigida 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 Francesa), 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 que respondo-lhes: o valor de troca ou, mais perto de nós, 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 lhes são imanentes, é justamente a própria efetivação da igualdade e da liberdade que se faz conhecer manifestando-se como desigualdade e não liberdade."^[51] De um só golpe Marx indica dois problemas centrais para a correta compreensão dos problemas relativos a estas duas formas ideais. Em primeiro lugar, que estas não são apenas idealidades, formas ilusórias ou meros velamentos de interesses sociais, ardis construídos afim de sustentar a dominação, ou puro engodo. Ao contrário, constituem-se como figuras que expressam uma dada forma de ser da realidade, exprimem relações sociais reais de modo ideal, correspondem a um determinado tipo de interatividade social. Neste sentido, não podem ser entendidas como entidades autônomas, existindo numa configuração ontológica *sui generis* à parte da realidade material, acima dela ou a ela oposta. Nem são tão promessas da modernidade traídas pelo evoluir do sistema do dinheiro. São expressões as mais legítimas do próprio mundo do valor, são as formas mais abstratas e simples deles, as quais este mundo do intercâmbio social de indivíduos isolados e indiferentes realiza seu conteúdo.

Sobressai igualmente o fato de que os socialistas criticados por Marx não apreenderem a relação efetiva entre dinheiro e sistema de intercâmbio de mercadorias, entre troca de valores e valor. Que a igualdade das mercadorias, de seus produtores e cambistas, leva necessariamente à posição do equivalente geral, de um médium universal e genérico que se ponha no papel de referência abstrata e promova as trocas múltiplas e recíprocas dos valores. Que a equiparação na troca gere como seu resultado necessário, ainda que contraditório, a posição da não igualdade dos sujeitos pela quantidade que cada um tem daquela mediação social. Desentendimento de um caráter essencial da determinação da sociabilidade moderna, a qual não apreendida permite exatamente a posição de valores puros, desvinculados e sublimados da realidade social, fixados como entes autônomos, em relação de oposição abstrata a esta mesma realidade social. Igualdade realizada como desigualdade na relação entre trabalho e capital, por exemplo.

Com referência a isto, é de extrema utilidade citar aqui uma passagem marxiana, distante dois anos, a qual se dirige exatamente aos mesmos problemas enfrentados neste passo dos *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, base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas determinadas de consciência."^[52] Não cabe tratar aqui (por não ser este o escopo deste artigo) do problema importantíssimo e complexo das relações entre as formas ideais e a efetividade social. Por ora, para a compreensão da determinação marxiana da igualdade e da liberdade, basta deixar fixado serem elas *formas determinadas de consciência* correspondentes à sociabilidade do capital. O que interdita, de início a postulação de qualquer realidade autônoma para estas categorias e aponta estarem ancoradas em formas particulares de objetividade social. Particularidade histórico-social entendida, diga-se de passagem, como *totalidade de relações*, e não simplesmente como "economia".

Formas de expressão ideal que se erguem a partir das determinações do todo da vida concreta dos indivíduos, que indicam o modo específico de ser dos nexos sociais e dos limites de um dado tipo de sociabilidade.

Em segundo lugar, Marx no trecho compilado mais acima, ao mesmo tempo, assinala que as categorias de igualdade e liberdade encerram em si um quantum de contradição imanente, expressando o próprio núcleo contraditório da sociabilidade da qual são expressão política. Ou seja, a igualdade e a liberdade se revelam como formas intrinsecamente contraditórias, as quais se efetivam tornando-se seu contrário. E isto exatamente por serem a forma da efetividade social do capital. A politicidade se explicita como expressão contraditória das contradições imanentes à sociedade capitalista, e não como sua negação real. O reino da igualdade e da liberdade não é uma meta, nem um ideal tomado pela mesquinhez do mundo capital, e muito menos ainda uma perfeição a qual a realidade deva tender, 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."^[53] Como elevação das relações a outra potência, os ideais modernos não se opõem realmente à forma mais geral da interatividade, mas expressam o seu núcleo mais universal, o que constitui o nexo que liga os indivíduos: a produção e a troca de mercadorias. Nexo pelo valor que exige, há um tempo, equivalência absoluta entre os indivíduos e os seus valores, e os põe em relação sob o signo da liberdade absoluta, da indiferença recíproca total. A base constituída pelas relações recíprocas de equiparação e indiferença formam o cerne da produção social e da vida genérica dos indivíduos na época do capital, e como tais encontram-se expressas na politicidade. Enquanto valores morais, igualdade e liberdade, são a afirmação na máxima generalidade da vigência necessária da essência da sociabilidade do equivalente. Enquanto conjunto normativo, de regras, leis ou instituições, presidem a organização das próprias relações sociais, assistindo e concorrendo para o desenvolvimento

daquelas relações de produção do capital. Um exemplo desta determinação marxiana é o fato de que os Estados nacionais se constituíram como esferas de reconhecimento e garantia da formação dos primeiros mercados, permitindo o ordenamento e o funcionamento seguros das transações e da produção capitalistas.

Com relação à igualdade social, esta se dá 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, mas na total indiferença de uns para com os 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, numa interação em que se abstrai a figura natural e concreta dos mesmos, restando apenas sua qualidade unilateral de portadores ou de realizadores do valor. Esta relação de igualdade revela-se em sua essência como insensibilidade e indiferenciação: "Os equivalentes são objetivações de um sujeito para 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 haver-se como tais pela permuta das objetividade na qual um existe para o outros."^[54] Neste sentido, a igualdade entre os indivíduos não aparece como efetivo reconhecimento da generidade humana, mas como afirmação e mediação do equivalente. Ou melhor, a própria generidade humana, o comportamento recíproco dos indivíduos se resume à troca de equivalentes e ao intercâmbio entre indivíduos abstratamente tomados. O gênero como abstração, apanágio e fundamento das relações sociais capitalistas, se constitui como modo de extrema contradição, na medida em que exige a anulação da diversidade e da multiformidade da produção e das necessidades, ou a subsunção destes a um médium abstrato. A produção e o intercâmbio de riqueza que produz a figura de uma individualidade pobre em conteúdo.

É exatamente esta contradição que se traduz na igualdade abstratamente afirmada para além das desigualdades e diferenças sociais. A igualdade moderna é a essência da generidade contraditória, que no vigor da potência de indivíduos isolados e indiferentes, colocando-os como completamente equivalentes frente ao valor, termina por tornar a multiplicidade de suas manifestações de vida em um algo sem valor, senão na medida em que sirvam à reprodução de sua própria alienação, àquela do capital. A redução da virtual infinitude da vida dos indivíduos em total nulidade e irrelevância é uma das resultantes necessárias do sistema da igualdade social. Igualdade de indivíduos igualmente subsumidos ao valor. Os indivíduos assim são iguais ou igualizados e se reconhecem como tais apenas em virtude de sua atividade vital ser atividade criadora de valor, de dinheiro, reprodução da equivalência formal.

Na relação onde 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 é formal e limitada a igualdade do mundo do valor. Igualdade esta que não sendo um valor eterno, nem uma mera veleidade dos indivíduos ou da lei, indica na sua dação concreta os problemas sérios da forma da produção social. A igualdade assim existente é o resultado contraditório de todo um itinerário das formas de individuação humana, no curso do qual se dissolveram antigas relações sociais de dependência natural e de limitação da individualidade.

Para Marx, a igualdade e a liberdade, tomadas como atributos "naturais" dos indivíduos é um produto especificamente moderno e depende de forma decisiva dos modos nos quais se dão a produção social da vida e a organização desta na época do capital. Desta maneira, " 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 dispõe, pela via da troca, da manifestação de sua própria capacidade. Os dois lados fazem frente enquanto pessoas", a destruição das modalidades antediluvianas de distribuição natural e/ou tradicional dos indivíduos pela interatividade, a elevação destes à realizadores singulares da sociabilidade, e

não mais meras realizações singulares desta última. Certamente ganho de dignidade da força de trabalho que alcança o caráter de pessoa, partilhando dos espaços de construção da sociabilidade com as *personæ* de sua negação. Nunca é demasiado lembrar que esta negação não é mera exterioridade ou destituição forçada "por fora", mas regida pela lógica contraditória interna à própria individualidade moderna. A sua especificação como pessoa humana só é possível, como anteriormente vimos, na medida em que rebaixa suas manifestações vitais e suas forças essenciais objetivas ao nível da mercadoria, pondo-as no interior do circuito do comércio geral. Não degradação de algo sagrado, pois a força de trabalho veio a ser potência multiforme da riqueza e o seu possuidor uma pessoa, apenas em virtude desta existência em degradação, ou a riqueza como pobreza e a expansão do mundo dos indivíduos pela indiferença. Neste sentido, a igualdade pode ser apenas *forma vazia*, e nada mais. Diversamente dos antigos modos de produção, onde esta não era princípio a não ser adstrita a âmbitos bem reduzidos e delimitados (como na homologia dos cidadãos gregos, por exemplo), a igualdade vale como norma geral, abstrata e abstrativante da vida humana como equalização de direitos - de propriedade - pela promoção da humanidade em vácuo de determinações - todos os homens são iguais e ponto final -, desconsiderando-se o conteúdo efetivo de indivíduos e relações. Por isso aparência, superfície, da sociabilidade de indivíduos contrapostos. Sendo assim, "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 ficando de fora do âmbito daquele."^[55]

Esta igualdade aparente, o que não significa mera ilusão ou distorção da consciência dos agentes, é o lado mais imediato e formal da relação. O seu lado diretamente determinado pelo equivalente e por vigência no *commercio hominum* cotidiano do capital, como troca simples fundamental de dois valores de troca: força de trabalho e dinheiro. Que esta aparência seja subvertida logo a seguir, na efetivação da própria troca, é uma consequência necessária do quadro de determinações do processo no qual se perfaz a transação. Este processo

transcorre quando um dos sujeitos livres e iguais se realiza se e somente se na exata medida em que cede ao outro o poder sobre si e se torna dependente frente ao capital e heterônoma a sua própria potência frente a si mesmo: "Para o trabalhador livre, a força de trabalho aparece na sua totalidade mesma como sua propriedade de si, como um dos seus momentos sobre o qual tem tomado enquanto sujeito e que o conserva ao aliená-lo."^[56] A posição do trabalhador como sujeito de igual dignidade frente ao capitalista termina assim na posição de si como não possuidor absoluto de si. Os indivíduos somente se apropriam de suas próprias forças vitais tornando-as, primeiro, "seu capital", e, logo seguir, em propriedade de outrem. O sujeito da propriedade se revela no fundo sujeito da não propriedade.

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 aparência imediata, é intercâmbio simples e livre, explicita-se como cessão absoluta das potências individuais de objetivação por elementos destinados à pura manutenção destas mesmas potências. O final da troca coloca os sujeitos em efetiva desigualdade, que reside já no fundamento da própria relação, de um lado, o capitalista, como mediador do capital, se apropria da força de trabalho que põe e reproduz valor em nome do capital, e, de outro lado, o trabalhador, que reduzido a momento vivo do capital, possui tão somente um quantum de valor que, trocado por valores de uso, permitam-lhe a conservação e/ou reprodução de sua 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 – troca o trabalho mesmo como trabalho objetivado; somente na medida onde trabalho objetivado, já um quantum de trabalho determinado, onde portanto, seu equivalente está já medido, dado – o capital o adquire pela troca como trabalho vivo, como força produtiva universal de riqueza, atividade que aumenta a riqueza. Que o trabalhador não possa por conseguinte enriquecer-se por esta troca onde abandona, por sua capacidade de trabalho como grandeza dada, a força criativa desta capacidade de

trabalhar, assim como Esaú abandona seu direito de primogênito por um prato de lentilhas, está claro."⁵⁷¹

A aparência da troca simples se dissipa como neblina pela determinação do próprio valor. Trabalhador e capitalista não trocam na mesma função pois, o segundo obtém sempre mais, a força de trabalho viva, *força produtiva universal da riqueza*, enquanto o primeiro ao primeiro restam tão somente *as lentilhas*, a mera manutenção de si como indivíduo alienado e reproduzido na alienação. É igualdade de princípio, formal, não concerne à essência da efetiva desigualdade social, nem a modifica, posto que tão somente é momento de sua realização e expressão abstrata. A esta igualdade se coloca como contrapartida a permanência da efetiva desigualdade, de capital e trabalho. A igualdade de trabalho e capital pressupõe sua desigualdade essencial, na medida em que o trabalho estranhado na sua reprodução só pode operar com o capital, e o capital mesmo somente vige no interior desta relação, dominando o outro termo. Embora diverso da coação exercida sobre o trabalho escravo ou servil, esta continua a existir, como coação interna, determinação essencial da objetivação dos indivíduos, por isso possuem o aspecto imediato de liberdade absoluta de escolha, a quem vender a força de trabalho por exemplo. Não obstante o avanço imanente representado por esta generidade esvaziada posta pela igualdade formal quando comparada à situação verificada em formações sociais anteriores, o estranhamento se põe como caráter essencial da interatividade humana.

No que se refere à liberdade, esta igualmente emerge como forma ideal das relações sociais capitalistas. Neste caso particular, o elemento que a encarna é a concorrência. Vista pelos vários apologetas do mundo do capital, contemporâneos de Marx, como sinônimo de liberdade individual enquanto tal. Veremos como marxianamente esta se transforma dramaticamente em seu contrário, no reino da coação e pressão mútuas entre os indivíduos, no aniquilamento da liberdade de um pela do outro, na exata medida em que se parta da aparência que vige na sociabilidade moderna e se suponha indivíduos de saída isolados e possuidores de liberdade neste isolamento.

Assim como a igualdade, a liberdade também é apreendida por Marx a partir da compreensão de seu fundamento efetivo, radicada na produção social dos indivíduos: " Por isso 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 seu interesse egoísta, de sorte que todos dois de modo bilateral, multilateral, e na autonomização das partes contratantes."⁵⁸¹ É a posição da sociabilidade como autoposição de entes isolados, que se reconhecem enquanto indivíduos apenas quando exercendo reciprocamente seu egoísmo. Resulta na iliberdade pois que a posição de si como único meio, autônomo e independente dos demais, exige socialmente a posição dos outros nesta mesma determinidade, redundando na servidão mútua de sujeitos que são, ao se afirmarem como puro fim de si, imediatamente meio uns dos outros. Nesta forma perversa da dialética social meio/fim, onde dada minha substância social somente sou fim quando me ponho como meio do outro, a posição recíproca de cada um como fim isolado de si tem por consequência direta da dominação recíproca, do outro como puro limite. O mundo da liberdade moderna é definido, em sua imediatez, pela junção dos indivíduos livres, independentes e contrapostos. É a liberdade que nega a própria condição da liberdade, na medida em que pressupõe e coloca os indivíduos, de início, como entes indiferentes. A liberdade aqui se resume ao livre trânsito social do valor.

Este livre movimento dos indivíduos como *personæ* do valor aparece historicamente como movimento da livre concorrência, da disputa dos proprietário e produtores do valor entre si. E, isto é decisivo, de modo algum a liberdade moderna significa efetiva liberdade individual, uma vez que os indivíduos são, no processo da concorrência, tão somente agentes do valor, mediações carnis do capital. Como desenvolvimento histórico, o surgimento e o evoluir da livre concorrência foi a dissolução das antigas relações de dominação e de mediação sociais, que se erigiam em verdadeiras barreiras que impediam o movimento do

nascente modo de produção capitalista. Barreiras estas que se erguiam ante à nova forma de apropriação de mundo dos indivíduos, à própria produção social destes. Neste sentido, os antigos liames de dependência tradicional e política eram efetivamente entraves ao desenvolvimento da produção humana de si dos indivíduos, e enquanto tais obstáculos ao florescimento de um novo patamar do gênero humano. Por este motivo, a abolição dos entraves antediluvianos (a comunidade e todas as suas formas de relação) constituiu e foi entendida como emergência da liberdade dos indivíduos, derrubada de todas as barreiras, destruição de todos os constrangimentos em geral. No entanto, esta particularidade histórica, aparente em sua unilateralidade, não resume para Marx toda a forma de existir da concorrência como modo de ser dos indivíduos, nem a torna, sem mais, idêntica à "liberdade" como tal. A unilateralidade da liberdade moderna que a fixa na sua positividade, a real posição dos indivíduos como produtores de suas relações, oblitera que "Se a livre concorrência derrubou as barreiras das relações e modos de produção anteriores, é necessário considerar *d'abord* que o que é barreira para ela, eram limites imanentes aos referidos modos de produção, nos interior dos quais se desenvolviam e 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."^[59] A instituição da concorrência como modo predominante da interatividade social corresponde apenas a um momento dado e delimitado, o momento no qual o capital se torna *princípio regulador da produção*. A concorrência nada mais é que a realização de uma necessidade do capital, do valor, e não necessariamente a posição da liberdade individual como tal. Assim, a abolição de certos limites e constrangimentos à produção, pressuposta pelo movimento do capital, não significa a total subversão de todos impedimentos à livre manifestação dos indivíduos, mas tão somente daqueles que entravavam o capital e tornavam difícil ou impossibilitavam sua reprodução. Movimento de reprodução que a tudo abraça e determina.

Como aparência (ainda que não como mera ilusão ou auto-engano), a liberdade deste modo delimitada não se explicita afinal como liberdade dos indivíduos, mas apenas sua liberdade passando pela mediação do capital. À existência dos indivíduos como iguais *personæ* do valor corresponde sua liberdade como elementos através dos quais se passa a relação de valor. Sendo assim, " A livre concorrência é a relação do capital consigo mesmo enquanto outro capital, isto é o comportamento genuíno (*réelle*) 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 ele é o desenvolvimento do modo de produção fundado no capital; o livre desenvolvimento constante destas condições. Na livre concorrência não são os indivíduos postos em liberdade, mas sim o capital é posto em liberdade."^[60] É a liberação do capital por meio da atividade dos indivíduos como livres cambistas ou de momentos da produção e reprodução do capital. A liberdade da livre concorrência não é a posição da autonomia real dos indivíduos, a negação da totalidade dos estorvos sociais ao desenvolvimento rico e pleno destes, mas é a posição histórica de novos limites, agora, adequados à produção: "Os limites abolidos eram barreiras a seu movimento [do capital], seu desenvolvimento, sua efetivação. Ao fazer isto, de modo algum foram abolidos todos estes limites, todas as barreiras; mas somente os limites que não lhe correspondiam, os quais eram para ele barreiras. No interior de seus próprios limites – 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 (*Lebensbedingungen*)."^[61] Há que atentar aqui para a interessante dialética entre limites e barreiras, na qual esses termos não se identificam, ainda que sejam interdeterminados. Limites concernem à delimitação da forma de ser particular e específica da sociabilidade, o quadro de relações no qual se desenrola atividade social dos indivíduos, e progridem as suas forças produtivas. 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 aponta para os limites próprios ao capital, interatividade regulada pela livre concorrência, enquanto entaves a uma nova forma de atividade humano-social, sinteticamente referido a um *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 dado e delimitado, da interatividade dos indivíduos e da consituição de seus nexos sociais. A livre concorrência se revela como manifestação do movimento próprio ao capital, princípio regulador da produção historicamente instaurado e determinado. *Au fond* a livre concorrência nada mais seria que "a interação recíproca dos capitais e de todas as outras relações de produção e troca determinadas pelo capital", interação da produção na forma da alienação, universalização da interatividade sob o modo do estranhamento, em que a riqueza como capital, de produto se converte em princípio da própria produção e se reproduz por meio da interação de suas figuras particulares através da sociabilidade. O aparente livre movimento dos indivíduos explicita-se como movimento coagido pelo capital. Neste sentido, "a inépcia consiste em tomar a livre concorrência como último desenvolvimento da liberdade humana; e a negação da livre concorrência = negação da liberdade individual e da produção social nesta fundada."^[62] A determinação da liberdade concorrencial estabelece como seus limites ontológicos o constrangimento dos indivíduos a mediadores ou *personæ* do valor, e por conseguinte o imperativo da reprodução do capital.

A produção assim posta não é para Marx autêntica produção social dos indivíduos, da atividade como manifestação da potência social destes, mas da sua atividade como elo reprodutor do capital. E isto no interior dum duplo estranhamento. De um lado, indivíduos iguais por sua total indiferença, postos genericamente numa relação de igualização abstrata, tendo por pressuposto a negação da própria individualidade, dado que valerem uns frente aos outros e seus produtos exatamente o mesmo, nesta abstração. O que significa a nulificação de qualquer vigência real da individualidade no processo de produção

humana. De outro lado, indivíduos que livremente se consentem na reprodução social de forma submissa às condições de produção 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."^[63]

Nesta determinação das categorias da igualdade e da liberdade políticas podemos escutar ecos dos primeiros momentos de formação do pensamento de Marx, como o seguinte, presente em uma obra, por muitos considerada menor e de um período "juvenil", na qual assinala a duplicidade da existência dos indivíduos entre homem (sujeito privado) e cidadão (sujeito genérico) como a própria alma da forma moderna da politicidade. No curso disto, Marx determina as categorias políticas centrais da modernidade sendo que "A liberdade é, portanto, o direito de fazer e empreender tudo o que não prejudique aos demais. Os limites dentro dos quais pode mover-se todo homem *sem detrimento* para os outros os determina a lei, como a cerca marca os limites entre duas propriedades. Trata-se da liberdade do homem considerado como mônada, isolado, dobrado sobre si mesmo", liberdade do isolamento, que pressupõe a divisão do trabalho e a contradição da propriedade privada. Liberdade de movimentos limitada tão somente pelo movimento do outro. Aqui a sociabilidade aparece, não como a forma própria de ser do humano, mas como determinação negativa dos indivíduos. O outro de necessidade social da minha produção, meta e pressuposto, transmuta-se em barreira ou impedimento de meu movimento. A liberdade assim se acha fundamentada não no ser social dos homens, mas na separação entre os indivíduos, no seu espargimento promovido pelo capital. O direito da liberdade é o direito contraditório a dissociar-se do gênero. No que tange à igualdade, Marx assevera que "a igualdade, tomada aqui não politicamente, não é outra coisa que a igualdade da liberdade que mais acima definimos, a saber: o direito de todo homem a considerar-se como mônada que não depende de nada."^[64] É interessante observar que a propositura marxiana madura acerca da politicidade, longe de negar as suas primeiras formulações, ao contrário, as reafirma,

enriquecendo-as da concretude advinda da dissecação do organismo social do capital e da pesquisa da anatomia da sociedade civil, das quais os *Grundrisse* são seus primeiros resultados mais avançados.

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. Vigem 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 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."^[65] 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 desaparecimento. 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."^[66]

Enquanto necessidade evanescente, a forma histórica da sociabilidade do 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?

VI

Com referência às indicações marxianas acerca da possibilidade de constituição de uma individualidade universalmente posta ou, da universalidade das ligações reais entre os indivíduos é importante frisar que aquelas se

encontram sempre vinculadas à determinação da sociabilidade do capital. Neste sentido, a universalização dos indivíduos, a realização plena e infinitamente multiforme de sua generidade social, não é para Marx um *dever-ser* ou uma plataforma e ideários políticos, e muito menos ainda devinda de algum conteúdo utópico de seu pensamento. A posição de uma generidade humana diversa, em riqueza e amplitude, tanto das formas quase naturais da comunidade, quanto daquela efetivada sob a égide da alienação no interior sociabilidade capitalista, depende das condições engendradas no itinerário real de individuação conforme se deu no transcurso do desenvolvimento histórico e concreto dos homens.

Esta questão se refere, antes de tudo, à natureza mesma da forma societária do capital, a qual dirige todos os atos produtivos e manifestações vitais dos indivíduos para a criação e reprodução de riqueza enquanto capital, gerando modos bem específicos de contradições e estranhamentos. Momento histórico de expansão inaudita das forças produtivas e da riqueza, posta esta como o verdadeiro e único pressuposto da produção humana. Ao mesmo tempo, e por via de consequência, posição igualmente sem paralelo da própria individualidade como modo de ser do ser social. Não mais como epifenômeno da comunidade ou momento singular de uma universalidade muda ou a ela sobreposta, mas a individualidade como a posição ativa, através da interatividade social, da própria generidade. Em outros termos, a época moderna é aquela que assiste a eclosão da sociabilidade como comportamento recíproco dos indivíduos, ainda que passando pela mediação estranhada do dinheiro e da produção de mercadorias, e não como conjunto de nexos acima dos indivíduos. A forma social do capital aparece a Marx, nos *Grundrisse*, enquanto momento máximo de um certo tipo de itinerário histórico de individuação e sociabilização, a qual traz em seu bojo componentes que apontam para 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, assentada na cabeça (*auf Kopf gestellt*), 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 das condições materiais do desenvolvimento total, universal, das forças produtivas do indivíduo.)"⁶⁷¹ Ponto de passagem necessário na medida em que, não obstante por intermédio da atividade alienada, o conjunto das forças produtivas dos indivíduos encontra um incremento essencialmente mais amplo. Essencialmente pois que a extensão máxima daquele constitui o meio necessário da reprodução ampliada da riqueza, neste caso particular do desenvolvimento humano como capital. Expansão de poder ativo que significa a revogação necessária e impiedosa de todos os limites anteriores e extrínsecos ao desenvolvimento da força produtiva como capital constante. Forma que, muito embora produzida e reproduzida no interior da inversão de determinações entre trabalho vivo e trabalho morto, onde o segundo domina e reina sobre o primeiro, realiza a limpeza de terreno necessária à universalização dos indivíduos, tanto na relação com a natureza, reorganizada como potência domada e objeto da atividade, e destes entre si, postos na determinação direta de sua interatividade, não mais como membros de uma totalidade anterior que os delimitava a partir de um patamar superior ao seu intercâmbio social.

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, pela via da alienação, com todas as conseqüências gravosas para o ser da individualidade (pense-se no fato de que o equivalente e intercâmbio neste baseado, tende necessariamente a negar continuamente seu próprio fundamento efetivo, os indivíduos e a diversidade de sua produção e necessidades, que se encontra inscrita na contradição entre valor e valor de uso interna à mercadoria); e 2) é o instante histórico no qual os modos limitados e entravados de ser e produzir encontram-se em progressiva negação, os indivíduos e sua produção não são mais determinados por coações, violentas ou não, da comunidade, da tradição, da unidade indiferenciada entre indivíduo trabalhador e meios, etc. A forma societária do capital, em que pese todos os problemas e misérias, surge objetivamente a

Marx como momento inegavelmente superior. As misérias modernas são, acima de tudo, modernas.

Este modo de produzir a vida humana é um conjunto de enorme contradição, onde, por exemplo, forma e conteúdo da atividade, a equivalência e a riqueza, entrelaçam-se e se negam reciprocamente como determinações essenciais de um mesmo complexo, a produção social do valor. Antes de tudo, o mundo do capital, e a individualidade a ele correspondente, aparece a Marx portanto uma *tendência civilizatória*, dimensão esta inexistente mesmo nos belos momentos da antigüidade clássica (basta observar que a determinação da universalidade do cidadão exigia como pressuposto a negação de dignidade ao não membro da comunidade, escravo, mulher ou meteco, bem como a delimitação do resto do mundo como "bárbaro"), dada a estreita ligação que vigia a este momento entre as comunidades e a naturalidade e 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 lhes correspondem."^[68]

A sociabilidade moderna é deste modo, a mais completa elaboração até agora, das forças produtivas dos indivíduos. E isto em função de que os indivíduos confrontam os seus meios de objetivação em geral sob a forma da exterioridade. Que tal modo dá azo a um tipo de estranhamento, aquele no qual as forças produtivas estão determinadas como forças estranhas, independentes, e até mesmo, hostis aos sujeitos ativos, é por si patente. No entanto, cabe notar também que para Marx o estranhamento não é uma forma metafísica ou unilateral de sofrimento. Como contradição da riqueza consigo mesma é elaboração da vida humana num patamar superior. Elaboração que imbrica máximo enriquecimento dos indivíduos com uma, igualmente, máxima sujeição destes às suas próprias condições vitais, as quais os enfrentam como capital. Que se frise bem, continua a

ser elaboração em máxima elevação das potências sociais dos indivíduos. É este caráter imediata e simultaneamente duplo, esta contradição real, que permite a Marx a afirmação do modo de produção do capital, não obstante sua enorme contradição e por via dela, como a ordem social do progresso efetivo das formas de apropriação de mundo dos indivíduos: "*Cette progression continuelle de savoir et d'expérience*", 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 meros instrumentos de trabalho. O desenvolvimento social, o desenvolvimento político, a arte, a ciência, etc., se desenrola numa esfera acima deles. O capital é o primeiro que aprisiona o progresso social a serviço da riqueza."^[69] Dentro deste processo contraditório de ser, os indivíduos em seu conjunto, e não apenas como parte bem delimitada da comunidade, podem apresentar-se inclusive como produtores e consumidores da cultura e da cientificidade. Estando o pressuposto do próprio avanço técnico no desenvolvimento da produção, torna-se perfeitamente compreensivo a flagrante desproporção entre o progresso científico e tecnológico observado no meio milênio de capital em comparação àquele verificado nos milênios anteriores. *Aprisionar o progresso social a serviço da riqueza* significou na realidade a promoção do progresso da sociabilidade como assunto geral, a expansão dos meios e produtos da cultura a um grau de universalidade inaudito. O que, por si só, constitui significativo avanço da humanização dos homens, fato amplamente ressaltado por Marx.

A produção da e pela riqueza carrega não apenas estranhamento, mas por via disso, a possibilidade de uma humanidade ampliada. Aprisionar na objetivação de riqueza todas as manifestações vitais da vida societária, dos seus graus mais cotidianos e aparentemente simples àqueles transcritos no registros da cientificidade e da arte, como elos da produção para o intercâmbio social das mercadorias, significa antes de tudo estabelecer o intercâmbio cada vez mais ampliado entre os indivíduos como norma da produção. Este desenvolvimento contém em si a direção da universalização dos indivíduos, não obstante através

da lógica da alienação recíproca dos indivíduos e a constituição destes como entes virtualmente dilacerados por uma tensão que os atravessa violentamente, entre a posição de si como ser genérico e a forma da genericidade caracterizada pela indiferença e excludência mútuas. A lei da sociabilidade moderna reside exatamente na produção de riqueza, que circula e se realiza na apropriação dos indivíduos. A forma desta lei, o modo sob o qual ela vigora é, para Marx, todo o problema; e não a produção de riqueza em si. Ao contrário da apreensão unilateral que condena a riqueza a partir de uma perspectiva antiga (para a qual a resolução encontrar-se-ia no retorno de uma simplicidade da produção e da necessidade humanas) ou pretensamente crítica (que confunde forma e conteúdo da produção de riqueza), a posição marxiana indica a forma burguesa como o problema da modernidade e a sua superação constitui a *condictio sine qua non* de uma individualidade nova e livre dos entraves da alienação: " 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 engendradora na troca universal? Senão o pleno desenvolvimento do domínio sobre as forças da natureza, tanto sobre aquelas do que se denomina natureza, quanto da sua própria natureza? Senão a elaboração de suas aptidões criativas, sem outra pressuposição que o desenvolvimento histórico inteiro que si fez 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?"^[70]

A condição necessária acima apontada, a produção universal dos indivíduos não, por si mesma, suficiente. O confronto entre forma e conteúdo da objetivação prevalece no mundo moderno como a ferida que faz sangrar o coração pulsante da vida social. No entanto, deste confronto, não é possível inferir uma pura e simples condenação da riqueza e da produção nela baseada de natureza ética ou moralizante. Esta, a riqueza produzida como capital em verdade

se apresenta nos *Grundrisse* como a genericidade humana estranhada. A este respeito, a propositura marxiana de um para-além da forma do capital não se apoia em nenhuma máxima abstrata qualquer, num dever-ser transcendental ou na pura volição individual. A indicação deste problema, quando comparece no texto, se ancora na identificação rigorosa das possibilidades efetivas e da necessidade do devir real da individuação humana no capital, tributária que é do escavamento da realidade social moderna. É a afirmação e confirmação da produção social dos indivíduos. Confirmação dos indivíduos a partir de sua substância social, e desta pela própria forma da individualidade. Para Marx, o revolucionamento humano é a libertação das possibilidades do gênero humano pela e em função da individualidade, é posse da substância social por parte dos indivíduos, não havendo assim traço de coletivismo ou necessidade da supressão da individualidade.

É o desenvolvimento do humano pela marcha necessária, ainda que não necessariamente linear e/ou positiva, de sua autoconstrução. O ascender a um patamar superior na esfera do ser social, aquela da individualidade reconhecida e tomada diretamente por sua substância social, é um movimento tributário do conjunto *necessidade/possibilidade* estatuído pelo próprio devir objetivo da sociabilidade em correspondência, nem sempre simétrica, com o evoluir das forças produtivas: " O que aparece aqui é a tendência universal do capital, que o diferencia de todos os estágios de produção anteriores. Não obstante 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 [*die Voraussetzung neuer Produktionsweise*], não mais fundado sobre o movimento destinado a reproduzir, ou melhor, a sustentar um estado dado, mas ao contrário onde o desenvolvimento - livre, sem entraves, progressivo e universal - das forças produtivas constitui ele mesmo o pressuposto da sociedade, e portanto de sua reprodução, no qual a única pressuposição é o ultrapassamento do ponto de partida [*Hinausgehn über den Ausgangspunkt*]. Esta tendência - inerente ao capital [*die das Kapital hat*], mas que ao mesmo tempo lhe é contraditória enquanto uma forma de produção e que o leva à sua dissolução - o diferencia de

todos os modos de produção anteriores e contém simultaneamente em si sua determinação como simples ponto de transição [*als blober Übergangspunkt gesetzt ist*]."^[71] Limite da natureza do capital que, ao se tornar simétrico à produção social, abre a possibilidade de transição a um novo modo de produção da vida humana, caracterizado essencialmente, como pressuposição e não mais como mera resultante, pelo progresso continuado e infinito do ponto de partida da interatividade dos indivíduos, do conjunto de suas forças produtivas. O avanço das forças produtiva, resultado marginal da reprodução do capital, torna-se uma vez superada a forma limitada do valor a produção social da produção humana, ou a produção humana da sociedade. A tendência civilizatória, antes mero movimento de expansão não dirigido, tornar-se-ia então o telos da posição recíproca dos indivíduos. Tendência propagadora de humanidade emergida como movimento do capital que necessariamente, por sua natureza, o ultrapassa, põe seus limites a nu na contradição de todo este desenvolvimento humano com a forma das relações nas quais este se dá.

Este caráter contraditório genético do capital é que lhe confere o caráter de *simples ponto de transição*, e não a postulação de um intervalo temporal qualquer a que este poderia ver-se restringido. A transitividade do capital advém da sua determinação enquanto modo de produção do ser social historicamente dado e ontologicamente circunscrito pelas contradições da alienação. Contradições estas que em sua presença sufocante aponta para a universalidade crescente dos indivíduos. O ser de indivíduos e sociabilidade são virtualmente universais, e universais dentro da estreiteza e particularidade do capital, são meios da reprodução do capital, meios de expansão de suas potências e sua riqueza como capital, cada vez superando o patamar de universalidade anterior e, ainda que de modo contraditório, pondo a possibilidade de alcançar-se um nível mais elevado de vida social. O ultrapassamento destes limites da forma do capital constituem pois a condição de uma individualidade realmente universal e livre. Libertação das forças produtivas, do conjunto dinâmico e social das potências de produção da vida humana, da sua determinação como capital. O desanuviar as forças

produtivas da fantasmagoria do capital, do estorvo que este passa a se constituir para o desenvolvimento da sociabilidade e da individualidade.

Para Marx, o que surge com a moderna sociabilidade do capital, muito embora na figura de mera resultante, é a possibilidade de universalização real dos indivíduos, como a base de um evoluir ulterior de qualidade superior: "a dupla base do desenvolvimento tendencial e *dun£mei* universal das forças produtivas [*allgemeine Entwicklung der Produktivkräfte*] - da riqueza em geral [*des Reichtums überhaupt*] - e paralelamente da universalidade do intercâmbio [*Universalität des Verkehrs*], e por conseguinte do mercado mundial [*Weltmarkt*]. Base que constitui a possibilidade do desenvolvimento universal do indivíduo [*Möglichkeit der universellen Entwicklung des Individuums*], e desenvolvimento real dos indivíduos sobre esta base, constantemente deixando-a para trás como estorvo que ela constitui, estorvo que é reconhecido como tal, e não tem valor de fronteira sagrada [*heilige Grenze*]. A universalidade do indivíduo, não como universalidade pensada ou imaginária [*gedachte oder eingebildete*], mas como universalidade de suas ligações reais e ideais [*realen und ideellen Beziehungen*]."^[72] Vale dizer que a universalidade humana comparece aqui destituída de qualquer caráter abstrato de dever-ser ou de essência humana *a priori* que se põe e repõe astutamente pelos atos mercantis dos indivíduos. Muito ao contrário, a esfera da universalidade humana, como aquilo que se põe em comum entre os indivíduos, se constitui pela sua própria interatividade social, a cada momento ampliada e diversificada.

Esta ligação real, que vige aquém e além das formas imaginárias ou pensadas (como a religião, por exemplo), se perfaz muito embora sob o império das trocas de mercadoria e da interdependência da produção do valor. Numa palavra, na vigência do estranhamento, ainda que potencialmente o ultrapasse na posição mesma de sua universalidade. Esta universalidade, posta sob o comando do estranhamento do capital, contém em si a possibilidade de uma nova forma societária, por ser também a época da formação dos nexos mais gerais, intrincados e ampliados (intensivamente, como riqueza de determinações, e extensivamente, no espaço e no número de indivíduos abrangidos) dos indivíduos.

E isto porque " 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."^[73] Neste sentido, o *mercado mundial*, determinação histórica do ser social presente no texto marxiano, na atualidade quase sempre incompreendida em seu real alcance, constitui o modo de efetivação desta universalidade dos indivíduos, em seu ser e seu fazer, sob a forma da universalização de seu intercâmbio. O desenvolvimento desses liames através das mercadorias, das *coisas neutras*, desvela-se como um modo efetivo, não obstante contraditório, de posição de máxima generidade social se cotejados àqueles que vigoravam em tempos anteriores. A expansão da produção e do intercâmbio sociais tornando exequíveis a grande produção e a produção da máxima diversidade põe na ordem do dia a universalidade concreta da objetivação dos indivíduos. A sociabilidade do capital, em que pese sua imanente e dilacerante contraditoriedade específica é reconhecida por Marx como a época onde as relações sociais atingem um nível de universalidade sem par na história humana. Em função deste caráter inerentemente universalizante da produção capitalista, na modernidade, "o homem é, no sentido mais literal *zôn politikôn*, não somente animal social, mas um animal que apenas pode individualizar-se (*sich vereinzeln*) em sociedade."^[74] Individualidade e sociabilidade encontram então no interior do quadro de contradições que define a natureza da moderna sociedade capitalista um desenvolvimento inaudito. Podemos dizer que, de certo modo, somente no mundo do capital o caráter social dos indivíduos pode realizar-se plenamente, como produção eminentemente social, o momento mais maduro da sociabilidade. Momento de máxima universalização engendrado, é certo, ainda que pela lógica da alienação.

Numa nova configuração societária, da qual Marx nos fornece tão somente traços muito gerais e esparsos, onde o estorvo representado pelo capital tenha se dissolvido, os meios de objetivação perderiam seu caráter predominantemente estranhado. Não seriam forças estranhas e todas-poderosas que confrontariam os

indivíduos e os dominariam, mas consistiriam em potências sociais dos próprios 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 confrontar-lhe, enquanto capital. Mas é igualmente fácil compreender que não cessarão de tornar-se os 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, transmudada, surtida tão somente do processo histórico."^[75] Marx opera aqui uma distinção ontológica fundamental para a correta compreensão da relação entre indivíduos e forças produtivas. Distingue com argúcia o conjunto das forças produtivas, a totalidade dos meios de manifestação da vida dos indivíduos e de sua produção social, verdadeiro núcleo ôntico do ser social, das formas particulares sob as quais este complexo existe historicamente. Diversamente das críticas unilaterais acima referidas, Marx cuida de separar força produtiva e forma social de propriedade. Neste sentido, as forças produtivas não são essencialmente destrutivas dos indivíduos. Apenas ganham este caráter dentro de determinado quadro de relações sociais, de formas de organização da atividade e de apropriação de mundo (sinteticamente reunidas na determinação do trabalho assalariado), uma vez superados tais modos e instaurados outros mais adequados à natureza social da força produtiva cessa este estranhamento pela revogação do caráter alienado da produção. O que de maneira nenhuma significa a revogação da força produtiva, muito ao contrário, abre-se a possibilidade já apontada de tornar seu progresso o próprio pressuposto da sociedade.

Deste modo a reconfiguração da forma da interatividade corresponde em Marx a uma cabal transmutação do ser e do fazer dos indivíduos, que outra coisa também não é que a total transformação do fazer-se individualidade. Esta transformação significa o abandono da forma predominantemente reificada das

relações entre os indivíduos, a qual vige como alma da individualidade capitalista e delimita o corpo de suas relações sociais: "Aqui [na sociabilidade do capital] dizem os próprios economistas, que os homens oferecem confiança à coisa (ao dinheiro), a qual não é oferecida com relação 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 pessoas 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.)."^[76] No mundo capitalista, uma das principais características das relações entre os indivíduos é a sua reificação. A superação radical da forma da sociabilidade capitalista corresponde, por seu turno, à tomada de posse pelos indivíduos de suas relações sociais, tornando-as em todos os níveis o que são de maneira direta, sem passar pelo crivo da mediação estranhada, seu comportamento recíproco, a posição social mútua meio/fim.

Não se tem neste passo nenhuma condenação do dinheiro, porque não se trata disso para Marx. Mas o reconhecimento de sua natureza social reificada, o deslocamento da substância social dos indivíduos para uma instância diversa e externa às suas próprias relações. Por conseguinte, não apenas o abandono da forma dinheiro é a tarefa necessária, como acreditava Darimon entre outros no tempo de elaboração desses *Grundrisse* o qual era duramente criticado por Marx.^[77] Cumpre, ao contrário, a completa reelaboração da vida societária, a qual se encontrada assentada na produção e troca de mercadorias, na realização do valor, fiada no penhor do dinheiro, a pressuposição da mediação social se encontra no valor. Numa malha social para-além do capital, tecida por outros fios e ordenada numa outra trama, "é na pressuposição mesma que se encontra a mediação; isto é que se pressupõe uma produção em comum, o caráter coletivo como base da produção. O trabalho singular é posto de início como trabalho social."^[78] A individualidade não mais seria uma singularidade isolada, alma dos indivíduos contrapostos e indiferentes, postos em contato apenas em virtude da troca de equivalentes. Diferentemente, os indivíduos teriam como pressuposto sua

substância social. O que é diverso, e mesmo o contrário, da determinação pela comunidade, uma vez que a produção da sociabilidade como primeiro pressuposto se assenta na construção desta pela própria interatividade, não vigindo como ponto de partida natural e absoluto, mas histórico, posto, reproduzido e modificado pelos próprios indivíduos. E acima de tudo, e isto é decisivo, a sociabilidade seria um conjunto de nexos livres, desonerados da mediação da alienação. É uma superação das determinações problemáticas da época moderna, não um retorno ao simples e natural da vida comunitária. A sociedade continua a existir, não havendo a reposição da forma comunal, mas esta continuidade se dá como realização social dos indivíduos e não como sua dispersão, egoísmo e separação. A atividade enquanto tal seria posta aos indivíduos como modo de realização, confirmação e reprodução de sua substância social, esta não sendo mais pura acidentalidade ou contingência, *necessidade exterior*, mas caráter essencial do multiverso das realizações individuais. No mundo do capital, a substância social vige como determinação *post festum*, dada na contradição do intercâmbio de mercadorias. No caso de um outro modo de produção social, "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 independentes um dos outros. Ele é mediatizado pelas condições sociais de produção no quadro das quais o indivíduo exerce sua atividade."^[79]

Na propositura marxiana pode ser antevista uma forma societária na qual os indivíduos tomam em si e para si as forças sociais de apropriação e transformação de mundo, os meios de fazer-se indivíduos humanos, como suas forças, enquanto potências postas e surtidas de sua própria interatividade. Na rede de relações assim tecida é possível vislumbrar igualmente que o comportamento recíproco dos indivíduos como tal assumiria seu caráter material, concreto, efetivo, dispensando a mediação do estranhamento. Até que ponto esta nova configuração do ser social modificaria o recesso subjetivo dos indivíduos, sua afetividade ou disposição, é uma questão não respondida diretamente. No entanto, é certo que num mundo no qual as pessoas não mais fiariam sua confiança mútua pela mediação do dinheiro, por exemplo, as várias dimensões da

vida social ver-se-iam radicalmente alterados. Pense-se apenas no fato de que as qualidades individuais concretas, e não o caráter abstrato de sujeito da troca, seriam confirmadas e exigidas pela interação social. Ou mesmo, em que a cooperação e não a competição seria o modo de ser recíproco dos indivíduos, com a qual certamente tender-se-ia à abolição de comportamentos atravessados e enviesados pelo egoísmo racional.

A efetividade de uma individualidade humana livre e universal se desenha, a partir de Marx, como mais que uma esperança e muito menos que um destino inexorável dos homens. É colocada como possibilidade necessária ou necessidade possível, na medida em que corresponde à realização da infinitude social dos indivíduos a partir de condições objetivamente postas no mundo capital, como indicativo do carecimento humano de desenvolvimento desta mesma infinitude, traduzida materialmente nas forças produtivas. A transição nada mais seria que a re-tradução desta infinitude social na forma da sociabilidade, ultrapassando pela raiz o pressuposto social estranhado e acanhado do capital.

NOTAS:

* O presente artigo teve origem em pesquisa de mestrado, levada a efeito junto ao programa de pós-graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG, a qual tinha por objeto de estudo a categoria da individualidade nos *Grundrisse* de Karl Marx. A investigação em questão resultou na dissertação *A Individualidade nos Grundrisse de Karl Marx*, defendida no ano de 1999. Do trabalho de mestrado aparece aqui, de maneira reelaborada, a parte referente ao seu terceiro capítulo.

** Mestre em Filosofia pela UFMG. Professor de Filosofia do COLTEC-UFMG. Integrante do Grupo de Pesquisa: Marxologia, Filosofia e Estudos Confluentes.

^[1] Cf. Manuscrits de 1857-1858 ("Grundrisse"), Tome I, Editions Sociales, Paris, 1980, p.40-41.

^[2] Acerca da obra adulta de Marx, na qual este inicia a elaboração de seu padrão de pensamento, remetemos aqui ao texto de Chasin, "Marx no Tempo da Nova Gazeta Renana", publicado em A Burguesia e a Contra-Revolução, Editora Ensaio, São Paulo, 1987, em especial às páginas 12 a 23. Para a correta compreensão dos dois escritos marxianos acima referidos, aconselhamos a leitura atenta de dois trabalhos de pesquisa recém defendidos, ambos publicados no presente volume nos artigos: A Exteriorização da Vida nos Manuscritos de 1844 e A Fenomenologia do Egoísmo: Stirner e a Crítica Marxiana. No que tange à determinação da categoria da individualidade em Marx, no período 1844-1848, indicamos o artigo A Individualidade Humana na Obra Marxiana de 1843-1848, publicado no primeiro tomo desta revista.

^[3] Correspondence Marx-Engels, Tomo V, Ancienne Librairie Schleicher, Paris, 1932, p.117.

^[4] Cf. Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 50 a 69.

^[5] Correspondence Marx-Engels, Tomo V, Ancienne Librairie Schleicher, Paris, 1932, p.137.

^[6] Cf. Marx, Prefácio a Para uma Crítica da Economia Política, In Coleção Os Pensadores, volume Marx, Editora Abril, São Paulo, 1973, p.134.

^[7] Para finalizar este item é importante esclarecer um aspecto técnico de nossa pesquisa, o qual muito embora não seja o elemento central, deve ser indicado. Visto que inexistente tradução integral do texto em português, existindo são somente aquela seleção de Hobsbawn supramencionada, servimo-nos da tradução francesa, em dois tomos, publicada em Paris, em 1980, pelas Editions Sociales, sob a direção de Jean-Pierre Lefebvre, a qual se acha sempre referida nas notas deste artigo. No curso da preparação, obviamente, não se abriu mão do cotejamento desta tradução com aquelas existentes em outras línguas latinas (como a de W. Roces, editada pelo Fondo de Cultura Económica, nos volumes 6 e 7 da coleção Marx-Engels Obras Fundamentais, e aquela italiana, editada pela Editori Riuniti de Roma, nos volumes XXIX e XXX da coleção Marx Opere), e mesmo, principalmente, com o original alemão, publicado pela Dietz Verlag de Berlim, em 1974.

^[8] Marx, Op. Cit., p. 440.

^[9] Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 18.

^[10] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.434.

^[11] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.441.

^[12] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.433-434.

[13] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.434.

[14] Marx, Op. Cit., idem.

[15] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.422.

[16] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.414.

[17] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.419.

[18] Cf. Marx, Op. Cit., Tomo I, pp.414-415.

[19] Marx, Op. Cit., Tomo I, pp.419-420.

[20] Acerca das determinações particulares a cada forma de comunidade nos *Grundrisse* remetemos ao nosso trabalho de mestrado, em especial ao capítulo II: As formas pré-modernas de individualidade.

[21] Marx, Op. Cit., Tomo I, P.416.

[22] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.426.

[23] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.99.

[24] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.18.

[25] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.91.

[26] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.181.

[27] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.179.

[28] Marx, Op. Cit., Tomo I, pp.187-188.

[29] Marx, Op. Cit., Tomo I, P.181.

[30] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.182.

[31] Marx, Op. Cit., idem.

[32] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.188.

- [33] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.182.
- [34] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.186.
- [35] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.101.
- [36] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.331-332.
- [37] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.164.
- [38] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.91-92.
- [39] Marx, Op. Cit., Tomo I, idem.
- [40] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.109.
- [41] Marx, Op. Cit., p.393.
- [42] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.400.
- [43] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.225.
- [44] Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 94.
- [45] Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 166.
- [46] Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 81.
- [47] Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 223.
- [48] Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 322 e 323.
- [49] Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 323.
- [50] Marx, Op. Cit., Tomo I, p. 215.
- [51] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.188-189.
- [52] Marx, Prefácio a Para uma Crítica da Economia Política, In Coleção Os Pensadores, volume Marx, Editora Abril, São Paulo, 1973, pp.135-136.

[53] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.184-185.

[54] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.182.

[55] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.403.

[56] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.404.

[57] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.246.

[58] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.184.

[59] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.142.

[60] Marx, Op. Cit., Tomo II, pp.142-143.

[61] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.142.

[62] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.144.

[63] Marx, Op. Cit., idem.

[64] Marx, Sobre a Questão Judaica, In Carlos Marx - Frederico Engels, Obras Fundamentais, volume 1, Marx - Escritos de Juventud, Fondo de Cultura Económica, México, pp.478-479.

[65] Marx, Op. Cit., Tomo II, p. 323.

[66] Marx, Op. Cit., Tomo II, idem.

[67] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.8.

[68] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.35.

[69] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.80.

[70] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.425-426.

[71] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.32.

[72] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.33-34.

^[73] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.98.

^[74] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.18.

^[75] Marx, Op. Cit., Tomo II, p.234.

^[76] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.96.

^[77] Marx, Op. Cit., Tomo I, pp.49-68

^[78] Marx, Op. Cit., Tomo I, p.109.

^[79] Marx, Op. Cit., idem.