

*O CONFLITO ENTRE O INDIVÍDUO E GÊNERO HUMANO NA OBRA DE  
MARX*

Diogo Prado Evangelista<sup>[1]</sup>

**Resumo:**

Neste artigo pretendemos apresentar o resultado de estudo, aproximação e pesquisa da relação entre o indivíduo e o gênero humano na obra de Marx, mais precisamente da constatação, reconhecimento e análise marxiana do conflito entre o indivíduo e gênero humano na sociedade civil burguesa. Compreendendo que este conflito é a manifestação sensível do estranhamento-de-si humano. Ressaltamos que a análise marxiana perpassa por uma ontologia do ser social, ficando explícita a refutação de qualquer subordinação ou supressão do indivíduo por uma coletividade arbitrária e autônoma, enquanto direção prático-teórico da emancipação humana.

**Palavras-Chave:** Indivíduo, Gênero Humano e Estranhamento.

**Abstract:**

In this article we have intended to bring up the result of our approach, study and research about the connection between individual and human gender in the Marx's work, more specfilly the verification, recognition and Marx's reference book analysis about the conflict between the individual and human gender in the bourgeois civil society. We have understand that this conflict is the perceptible display for the own human stranger. We have emphasized that the Marx's reference book analysis have passed for a social be ontology. This work have got across the refutation about the any submission or suppression of the

individual for an arbitrary and autonomous collective how the direction theoretical and practical of human emancipation.

**Key-words:** Individual, Human Gender and Estranhamento.

Introdução:

Para começar devemos fazer alguns esclarecimentos do modo como Marx compreende o significado e importância da coletividade para o indivíduo concreto. Assim, temos a necessidade de levantar algumas questões relevantes.

A análise marxiana pretende transformar o interesse privado em interesse humano, onde o papel da coletividade se torna o elemento essencial? O homem para efetivar a liberdade humana no “sentido materialista” deve tornar as circunstâncias em circunstâncias humanas? O reconhecimento da natureza social do homem se deve ao desenvolvimento natural da sociedade que gera em seu ventre o indivíduo?

Em resumo, para “medir o poder” da natureza social do indivíduo devemos evocar o “poder da sociedade” e não o “poder do indivíduo concreto”?

Nos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, podemos observar como Marx compreende a questão da relação entre coletividade e o indivíduo concreto.

De acordo com Marx, o comunismo se desenvolve como tendência “enérgica” para resolver a contradição e oposição entre capital e trabalho. No entanto, o comunismo representado nas formas ideológicas por Proudhon, Fourier e Saint-Simon, Marx (2004, p. 105) afirma que estão “embaraçados” e “infectados” pela propriedade privada.

Considerado por Marx (2004, p. 105) como “comunismo rude”, estes socialistas expressam a “infâmia da propriedade privada”. A batalha deste comunismo conflita e opõe a propriedade privada com a propriedade privada

universal. Em outras palavras, esse comunismo é “só uma generalização e aperfeiçoamento” da propriedade privada. Segundo Marx (2004, p. 103), “o domínio da propriedade coisal é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar tudo que não é capaz de ser possuído por todos como propriedade privada”. Desta maneira, o comunismo rude “quer abstrair de um modo violento do talento” de todo indivíduo para ter. A “posse imediata, física”, afirma Marx (2004, p.104), “lhe vale como a finalidade única da vida e da existência”. Para Marx (2004, p. 104) esta coletividade é a “expressão conseqüente da propriedade privada” por negar em toda parte a “personalidade do homem”. Na mesma medida, o comunismo que atribui ao Estado “despótico ou democrático” a realização do gênero humano ou a “supressão” do próprio Estado como única forma de efetivar a liberdade humana; neste comunismo, diz Marx (2004, p. 105), a “essência” está “afetada pela propriedade privada, ou seja, pelo estranhamento do ser humano”.

Desta maneira, temos a seguinte questão: se Marx refuta qualquer forma de supressão do interesse individual pelo interesse coletivo e não reconhece objetivamente a coletividade tanto na sua forma de propriedade quanto na figura do Estado como gênero humano – ao contrário, identifica nestas formas específicas e determinadas de coletividade o “aperfeiçoamento” e desenvolvimento da propriedade privada universal – qual o sentido e direção da emancipação humana? Como o gênero humano se relaciona com o indivíduo concreto? Onde está o lugar de representação e efetivação do gênero humano? Para Marx (2004, p. 107), “acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a “sociedade” como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social”. Nesta afirmação está explícito o caráter ontológico da resolução marxiana. Voltaremos a este ponto posteriormente.

\*

Neste artigo levaremos o leitor a percorrer um caminho de **aproximação** do estudo e pesquisa da relação entre o indivíduo e gênero

humano na obra de Marx. Um caminho que pretende sensibilizar nos poros e no pulsar da vida humana a constatação objetiva, real, de que ainda transpiramos passado numa permanente decadência no presente que interdita o futuro; ao mesmo tempo, forceja a necessidade do domínio de si mesmo. Caminho de via dupla: a transparente perda-de-si enquanto resultado do estranhamento do indivíduo diante do gênero humano e a carência e necessidade humana do domínio de si mesmo enquanto supressão do conflito e oposição entre o indivíduo e gênero humano. Mas, ressaltamos, é uma **aproximação** tanto quanto um grito de alerta, edificada pela minha própria carência individual circunscrita nos seus limites e possibilidades. Portanto, um caminho de caráter abstrato pela impossibilidade transitória de saber de si mesmo.

O itinerário a seguir exige o apontamento de considerações, afirmações e enunciados concretos da forma específica do ser humano como condição essencial para percorrer o trajeto proposto: a análise marxiana do conflito entre o indivíduo e gênero humano. Para tanto, utilizamos as próprias palavras de Marx com a finalidade de ter cuidado e respeito à imanência das obras pesquisadas. Ressaltamos que o período histórico das principais obras citadas está circunscrito nos anos de 1843 a 1848. No entanto, as obras em suas funções sociais específicas e determinadas de resposta e questionamento, de afirmação e negação neste momento histórico da realidade europeia não são centrais para o nosso estudo. Pretendemos apreender e analisar o conflito reconhecido por Marx entre o Indivíduo e Gênero Humano nas bases ontológicas do ser social. Desta maneira, optamos pela apresentação excessiva das palavras, enunciados, questões e respostas marxianas. Portanto, o caminho a ser percorrido pelo leitor pretende aproximar o tema pela própria orientação e afirmação de Marx.

A importância histórica das obras de Marx:

Como mencionamos, as obras principais de Marx que foram estudadas têm como momento histórico o período de 1843 a 1848, em que temos os

passos constitutivos do pensamento de Marx, mais precisamente, nas suas afirmações, enunciados ontológicos, assim como, simultaneamente, uma nova concepção de atividade prático-teórica.

Podemos observar estes passos constitutivos do pensamento de Marx desde a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução” em que demarca a ruptura com a filosofia especulativa de Hegel e a afirmação antropológica de Feuerbach. Neste artigo de Marx temos o esboço dos primeiros traços de autenticidade desta inteligência de mundo. Embora, o artigo componha afirmações e enunciados ontológicos, precisamente na crítica da política e da atividade filosófica; temos algumas lacunas que serão preenchidas e desenvolvidas em torno de seus escritos da década de 40 do século XIX.

Damos início às nossas observações em torno do próprio itinerário proposto no corpo do texto, que temos a exposição do fim da crítica da religião cuja culminação se estabelece pelas questões ontológicas de Feuerbach e suas afirmações antropológicas na obra “Filosofia do Futuro”. Ao mesmo tempo, transparece no artigo marxiano a necessidade histórica da crítica da política e sua íntima relação com a crítica da filosofia, resultando numa nova forma de realizar e conceber a atividade teórica.

Temos neste artigo um processo de continuidade e ruptura com a filosofia de Feuerbach. Continuidade ao se apropriar da afirmação feuerbachiana de que o homem faz a religião. Ruptura ao reconhecer em Feuerbach a ausência da historicidade e sociabilidade como determinações existentes do indivíduo. Desta maneira, a inversão da filosofia especulativa denunciada por Feuerbach tem como pressuposto a existência de uma objetividade invertida, isto é, um mundo invertido que sustenta uma consciência invertida e especulativa. Dito de outra maneira, enquanto a crítica da religião luta contra a consciência invertida e especulativa do ser humano; a crítica marxiana da política foca suas armas nas condições reais e objetivas que necessitam das

ilusões especulativas. Para Marx (2005: p. 151), “A crítica da religião termina com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem”.

Portanto, Marx ao romper com a antropologia feuerbachiana disseminada com a concepção de Estado racional hegeliano, torna a crítica da teologia em crítica da política. O que nos possibilita afirmar que a crítica da filosofia especulativa de Feuerbach, ao reafirmar o homem como ser supremo para o homem, é uma crítica ontológica da filosofia especulativa que somente pôde ser levada até o fim pela crítica marxiana da política. Em suma, a crítica marxiana da filosofia especulativa emerge, simultaneamente, com a crítica da política.

No entanto, é necessário mencionar que a crítica marxiana da política não pretende se ater ao *status quo* alemão, “mesmo de maneira mais adequada, isto é, negativamente” como realizam os neohegelianos e Feuerbach, sobre o Estado Prussiano, pois “o resultado seria ainda um anacronismo” (MARX, 2005: 146).

Assim Marx (2005: p. 146) nega o “presente político” da Alemanha que “já é um fato poeirento no quarto de arrumações histórico das nações modernas” (MARX, 2005: 146).

Na crítica marxiana da política o cenário histórico da Alemanha não tem seu limite na própria história alemã. Ao contrário, Marx (2005: 147) afirma que a situação da Alemanha “está abaixo do nível da história, abaixo de toda crítica”. Mas, a crítica se direciona para o combate “corpo a corpo”, com a finalidade de contribuir para a destruição desta Alemanha historicamente anacrônica. O que nos coloca a seguinte questão: **como analisar status quo alemão sem se desvanecer a própria atividade teórica, sem tornar a atividade teórica numa atividade estéril?** O próprio Marx (2005: p. 149) responde:

... logo que a crítica se ocupa da moderna realidade social e política, elevando-se assim aos problemas humanos autênticos, ela tem ou de sair do status quo

alemão ou de apreender o seu objeto sob o seu objeto. Por exemplo, a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político, é um dos problemas fundamentais dos tempos modernos. De que maneira este problema começa a preocupar os alemães?

A crítica marxiana da política pretende elevar os problemas da realidade social e política aos problemas humanos autênticos. Para tanto, Marx (2005: p. 152) levanta a seguinte questão: “Como poderia a Alemanha, e m salto mortale, superar não só as próprias barreiras, mas também as das nações modernas, isto é, as barreiras que na realidade tem de experimentar e atingir como uma emancipação das suas próprias barreiras reais?”.

Como podemos ver, a crítica marxiana da política tem como ponto de partida e ponto de chegada os problemas humanos autênticos, isto é, o alvo desta crítica são as barreiras existentes, na realidade social moderna, à emancipação humana, também presentes no *status quo* alemão. Portanto, ao analisar a realidade política alemã, Marx relaciona-a com a realidade social e política moderna, encontrando uma conexão entre o que há de mais desenvolvido na Alemanha com o mais desenvolvido nas Nações Modernas. Em outras palavras, Marx identifica enquanto máximo desenvolvimento da história alemã uma conexão fundamental com o desenvolvimento histórico das nações modernas: a Filosofia do Direito de Hegel.

Neste momento, temos a evidência da emersão de duas críticas nos primeiros passos constitutivos do pensamento de Marx. De um lado, rompe com Feuerbach ao transformar a crítica da teologia na crítica da política, posto que o homem é mundo do homem, do Estado e da Sociedade. E por outro lado, a crítica da política que reconhece o desenvolvimento histórico da Alemanha como abaixo de toda crítica, e a Filosofia do Direito de Hegel como expressão teórica dos problemas da época atual. O que resulta numa crítica da política intimamente ligada à crítica da filosofia do direito de Hegel, posto que para Marx (2005: p. 151) a Filosofia do Direito de Hegel é a “expressão mais distinta e mais geral, elevada ao nível de ciência”.

Esta íntima relação da Filosofia especulativa do Direito de Hegel com o Estado moderno está na extravagância da filosofia hegeliana, que permanece no além. Para Marx (2005: p. 151),

... só foi possível porque e na medida em que o próprio Estado moderno não atribui importância ao homem real ou unicamente satisfaz o homem total de maneira ilusória. Em política, os alemães pensaram o que as outras nações fizeram. A Alemanha foi a sua consciência teórica. A abstração e presunção da sua filosofia seguiam lado a lado com o caráter unilateral e atrofiado da sua realidade.

Na crítica da política, o homem aparece como supremo para si mesmo. Enquanto Hegel se colocou a demonstrar o mundo da verdade, cujo desvanecimento foi efetivado por Feuerbach, a crítica marxiana da política pretende demonstrar a verdade do mundo. Ou seja, desmascarar as condições reais dos homens que necessitam das ilusões especulativas de consolação e justificativa (religião). Para tanto, Marx afirma que o pensamento extravagante e abstrato da filosofia especulativa de Hegel tem sua possibilidade real e histórica na própria forma de ser do Estado moderno. Em síntese, “o status quo da ciência política alemã exprime a imperfeição do Estado moderno em si, a degenerescência da sua carne” (MARX, 2005: p. 151).

Para Marx (2005: p. 154) o Estado “unicamente satisfaz o homem total de maneira ilusória” precisamente porque a revolução “meramente política” é uma “revolução parcial”, isto é, “deixa de pé os pilares do edifício”. Portanto, Marx eleva as questões do status quo da Alemanha e das Nações Modernas aos problemas autênticos humanos, o que desemboca na relação entre a emancipação política e emancipação humana.

No seu artigo “Sobre A Questão Judaica”, temos o desenvolvimento da crítica marxiana da política, cuja centralidade está na identificação da determinação do ser da política e do Estado na propriedade privada. Embora, o artigo “Sobre a Questão Judaica” de Marx seja uma crítica endereçada a Bruno

Bauer, um neohegeliano de esquerda, onde temos a exposição da crítica política de Bruno Bauer, no que se refere à emancipação política dos judeus no Estado Prussiano, enquanto crítica teológica. Pois tão logo começa a empreitada de Bauer para entender e colocar o desafio e as condições para a resolução política da Questão Judaica, cai numa oposição entre o Estado e a religião, cujo núcleo determinativo para a resolução da Questão Judaica seria abolição da religião no Estado.

Para Bauer, tanto para a emancipação do judeu assim como para a emancipação do alemão, a condição para a emancipação geral, tida como emancipação política da Alemanha, é o Estado se emancipar dos preconceitos religiosos e seus privilégios, ou seja, Bruno Bauer compreende a essência da Questão Judaica na oposição entre Estado e Religião. Em outras palavras, para realizar a emancipação política é necessário primeiramente realizar a emancipação da religião. De acordo com Marx, a crítica da política de Bruno Bauer se transforma numa crítica da religião, por ter como única necessidade a **“necessidade lógica”**.

Com isto, Marx (1963: p. 66) demonstra a “formulação unilateral da questão judaica” por Bruno Bauer e, recoloca a questão judaica sobre dois questionamentos e para a seguinte direção; por um lado, se esquivando da “formulação teológica da questão” para outra “questão: qual o elemento social específico que importa vencer a fim de abolir o judaísmo? É que a capacidade do judeu atual para se emancipar é a relação do judaísmo com a emancipação do mundo contemporâneo. A relação resulta forçosamente da situação particular do judaísmo no presente mundo escravizado”. Para resolver esta questão judaica, Marx (1963: p. 67) tem como ponto de partida “o judeu mundano real; não o judeu de sábado, o objeto da consideração de Bauer, mas o judeu de todos os dias”.

Portanto, pelo modo como Bruno Bauer formula “A Questão Judaica”, leva Marx a recolocar a Questão Judaica sobre um duplo caráter: em primeiro

lugar, realizando a crítica a esta filosofia especulativa de Bruno Bauer, onde o ponto de partida e de chegada é a necessidade lógica e o homem abstrato (judeu sagrado), ou seja, Bruno Bauer pretende realizar a lógica no mundo profano, por intermédio da abolição do que é na sua essência, a teologia. Na crítica marxiana da filosofia especulativa de Bruno Bauer temos como ponto de partida da atividade teórica o homem real, isto é, o judeu profano. Em segundo lugar, Marx pretende demonstrar a relação do homem real com o Estado político, com a finalidade de apreender e expor a natureza específica da emancipação política.

Desta maneira, a crítica marxiana da filosofia especulativa coloca o homem real, suas necessidades reais, como ponto de partida da atividade teórica.

Enquanto Bruno Bauer direciona e submete a sua crítica somente ao “Estado Cristão”, Marx realiza sua crítica ao “Estado como tal”, pretendendo examinar a relação entre emancipação política e emancipação humana. Enquanto Bruno Bauer coloca como condição da emancipação humana universal a abolição dos privilégios da religião no Estado, questionando “aos judeus: Tereis vós, do vosso ponto de vista, o direito de pedir a emancipação política?” Marx (1963: p. 41) faz “a pergunta oposta: do ponto de vista da emancipação política, existirá o direito de exigir ao judeu o abandono do judaísmo, ao homem a abolição da religião?” (1963: p. 3).

De acordo com Marx (1963: p. 42), “a emancipação política do judeu, do cristão – do homem religioso em geral – é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião em geral”. No entanto, observa Marx, “O Estado emancipa-se da religião à sua maneira, segundo o modo que corresponde à sua própria natureza, libertando-se da religião de Estado; quer dizer, ao não reconhecer como Estado nenhuma religião e ao afirmar-se pura e simplesmente como Estado”. Consequentemente, “A emancipação política da religião não é a emancipação integral, sem contradições, da religião, porque a

emancipação política não constitui a forma plena, livre de contradições, da emancipação humana”.

Neste artigo Marx afirma que a própria lógica específica da emancipação política não encerra na sua natureza a emancipação humana. Ao contrário, pressupõe as contradições e conflitos existentes na propriedade privada enquanto o pressuposto e carne real do Estado. A imperfeição da natureza da emancipação política somente pode ser apreendida na sua relação com a propriedade privada, e este como pressuposto real de sua existência. Nas palavras de Marx (1963: p. 43),

O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por nascimento, posição social, educação e profissão, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções, que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão atuem à sua maneira, a saber: como propriedade privada, como educação e manifestem a sua natureza particular. Longe de abolir estas diferenças efetivas, ele só existe na medida em que as pressupõe; apreende-se como Estado Político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos.

Portanto, a propriedade privada se revela como pressuposto real, concreto em que se eleva a universalidade abstrata e ilusória da emancipação política, do modo de ser do Estado. Na crítica da política Marx revela o modo de supressão específico da política, como intermediário necessário, da particularidade da propriedade privada, ou seja, mantendo de pé os pilares do edifício, precisamente, a propriedade privada.

A contradição entre o público e o privado na realidade se trata de uma contradição aparente, pois na propriedade privada temos a raiz das determinações da existência do Estado político. Segundo Marx, o homem vive não somente na consciência, mas na vida, na realidade, uma dupla existência: celestial e terrena. No entanto, é na esfera na realidade em que o homem vive

como ser egoísta, em que age como simples homem privado, que possibilita ao Estado político se elevar como universalidade; tornando o homem um ser abstrato, membro de uma soberania imaginária, pois mantém todos os pressupostos da vida egoísta existentes na sociedade, precisamente, porque reside nestes pressupostos a sua própria existência, a sua própria carne. Em síntese, o Estado por natureza é um ser em si imperfeito, abstrato e sua emancipação política é uma emancipação política parcial, que mantém os pilares do edifício, ou seja, é o edifício mantido pela propriedade privada. Marx (1963: p. 61) não nega que a “emancipação política representa, sem dúvida, um grande progresso”. No entanto, observa que a emancipação política “Não constitui, porém, a forma final de emancipação humana, mas é a forma final de emancipação humana dentro da ordem mundana até agora existente”. Para Marx se trata de buscar e realizar “emancipação real, prática”.

Entretanto, Marx expõe os traços fundamentais e determinantes da natureza política moderna, apresentando a propriedade privada moderna como pressuposto e essência da existência do Estado político moderno; conseqüentemente, remetendo tanto aos limites da emancipação política como à base essencial da análise da dinâmica do Estado político moderno.

Podemos afirmar que na crítica da política, Marx expõe que não se trata nem de restabelecer o Estado enquanto universalidade humana para responder aos conflitos e contradições da propriedade privada, assim como refuta a predominância da propriedade privada como ordenamento social e determinativo para a emancipação humana. Em outras palavras, não se trata nem do público nem do privado, mas da afirmação do social. Os temas circunscritos na historicidade vivida por Marx, tais como a Questão Judaica, a Revolução Política na Alemanha, os conflitos entre liberais e conservadores na Inglaterra são assuntos abstratos se não forem elevados aos problemas autênticos humanos, isto é, à questão do gênero humano. Portanto, o conflito entre indivíduo e gênero humano identificado por Hegel como conflito do Estado Racional e o Indivíduo Particular na Sociedade Civil, predominante na tradição filosófica ocidental,

transpõe para a supressão da existência entre o público e o privado para o social. Segundo Marx (1963: p. 63):

A emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstrato; quando como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças (forces propres) como forças sociais, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força política.

Desta maneira, a importância das obras históricas de Marx pela sua própria característica encerra questões habituais e estreitas do momento histórico, tais como a questão judaica, com a emancipação humana, tendo como centralidade de seus artigos e estudos os problemas autênticos humanos. Posto o nosso posicionamento e entendimento das questões, temas e assuntos tratados por Marx neste período histórico, nas suas obras, principalmente, na década de 1840; iniciamos o nosso trajeto para nos aproximarmos da forma como Marx nos apresenta o Conflito entre Indivíduo e Gênero Humano.

## 1

O ponto de vista do novo materialismo é a sociedade humana, ou a humanidade social.

Karl Marx

O processo de individuação social se assenta, primariamente, numa dependência da natureza, em que o desenvolvimento de sua universalidade se concretiza no modo histórico e particular da produção e reprodução da vida humana. Ou seja, o homem depende da natureza por ser natureza humana, mais precisamente, pressupõe a existência da natureza para a sua própria existência. Assim, o primado ontológico da natureza constata que o indivíduo necessita de objetos fora de si para se realizar e existir objetivamente, ao mesmo tempo, torna-se objeto para terceiros. Segundo Marx (2004, p. 127):

Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é nenhum ser natural, não toma parte na essência da natureza. Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu objeto, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum ser objetivo.

Um ser não objetivo é um não-ser.

Em síntese, o “ser objetivo atua objetivamente e não atuaria objetivamente se o objetivo não estivesse posto em sua determinação essencial” (MARX, 2004, p. 126).

Desta maneira, a objetividade está na determinação essencial do ser humano, como uma impossibilidade ontológica da existência de um ser não objetivo. No entanto, “o homem não é apenas um ser natural, mas ser natural humano”. Para Marx (2004, p. 84) “reconhecer a natureza como corpo inorgânico do homem”, não quer dizer que “a natureza [...] é corpo humano”. Segundo Marx (2004, p. 128),

... nem os objetos humanos são os objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o sentido humano, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade humana, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser humano de modo adequado.

Na constatação de que o ser humano é um ser objetivo, Marx reconhece a objetividade enquanto primado ontológico, ao mesmo tempo, afirma a objetividade humana como objetividade particular, isto é, o ser humano é um ser objetivo específico e distinto de todo ser natural. O ato humano de assentar sobre os objetos “é a subjetividade de forças essenciais objetivas”.

Para Marx, a particularidade do ser humano pode ser apreendida e analisada na forma objetiva de produzir e reproduzir a própria vida, mais precisamente no caráter da relação e metabolismo do homem com a natureza.

Esta distinção entre atividade animal e atividade humana, tem como elemento constitutivo a presença da subjetividade na ação humana. Em que o “homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente” (MARX, 2004, p. 84). Uma atividade vital consciente, ao mesmo tempo, objeto para terceiros em que a sua própria vida torna-se objeto de sua consciência, portanto, o gênero humano como seu objeto.

Mas, a consciência neste processo de produção da vida humana está enraizada na dependência e relação objetiva dos homens entre si. Para Marx, o homem somente pode assentar sobre os objetos enquanto se torna objeto para terceiros. A produção vital humana está entrelaçada com o processo e desenvolvimento das relações sociais historicamente existentes. Em outras palavras, a forma específica de ser humana se produz assentada na associação e dependência dos homens entre si, cuja confissão objetiva da consciência se manifesta na linguagem. Nas palavras de Marx (2002, p. 25), “a consciência é, antes de mais nada, apenas a consciência do meio sensível mais próximo e de uma interdependência limitada com outras pessoas e outras coisas situadas fora do indivíduo que toma consciência”. Como podemos ver, na atividade sensível-consciente temos “a prova do homem enquanto um ser genérico consciente”. Para Marx (2005, p.84) “O objeto do” seu “trabalho é, portanto, a objetivação da vida genérica do homem”. O homem enquanto ser genérico “é um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou se relaciona consigo mesmo enquanto ser genérico”.

Portanto, a determinação essencial do indivíduo reside no seu caráter genérico humano, confirmando sua genericidade humana no processo de “elaboração do mundo objetivo”, onde “se relaciona consigo mesmo como com um ser universal, e por isso livre” (MARX, 2004, p. 85). Para Marx, a relação entre o indivíduo e gênero humano é a relação do indivíduo consigo mesmo, cuja determinação da sua existência objetiva é a produção da natureza numa natureza humanizada, ou seja, a produção de si mesmo enquanto ser humano. Mas para o indivíduo efetivar e confirmar sua genericidade humana tem como

condição essencial e fundante, colocar a sua atividade e o produto desta atividade como objeto de sua consciência, isto é, “atividade livre”. O indivíduo somente se realiza no gênero humano enquanto ser objetivamente livre.

Como podemos ver, o ponto de partida de Marx (2002, p. 10) é o “indivíduo real, sua ação e as condições materiais de sua existência”, cuja essência humana é o “conjunto de relações sociais”. Desta maneira, Marx refuta qualquer determinismo circunstancial sobre o indivíduo e não reconhece a transformação das circunstâncias em circunstâncias humanas como formas objetiva de resolução dos conflitos sociais; ao mesmo tempo, refuta o determinismo individual, no qual o indivíduo se constitui como um ser independente, isolado e auto-suficiente. Ao contrário, Marx (2004, p. 107) afirma, “o indivíduo é o ser social”.

Para Marx o processo de individuação pressupõe a existência da natureza humana como possibilidade objetiva de existir enquanto ser objetivo humano. Mas, esta objetividade humana se constitui num desenvolvimento da transformação da natureza e do homem enquanto natureza, em natureza humana, tendo como elemento essencial neste processo a consciência, isto é, uma atividade vital consciente. No entanto, esta consciência emerge e desenvolve nas entranhas do conjunto de relações sociais de produção da vida humana. Assim, um ser objetivo humano é um ser objetivo social. Em resumo, toda individualidade se assenta numa objetividade social enquanto objeto de sua consciência individual, enquanto sujeito. Segundo Marx (2004, p. 106):

... o homem produz o homem, a si mesmo e ao outro homem; assim como produz o objeto, que é o acionamento imediato da sua individualidade e ao mesmo tempo a sua própria existência para o outro homem, para a existência deste, e a existência deste para ele.

O indivíduo na necessidade vital de transformar a natureza numa natureza humanizada, “igualmente, tanto o material de trabalho quanto o homem enquanto sujeito são tanto resultado quanto ponto de partida do movimento”.

Para Marx (2004, p. 106-107), “o caráter social é o caráter universal de todo movimento”. Em suma, “assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele”. Por consequência, o homem como ser natural humano, como um ser social é “a unidade essencial completada do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza”, dado que o homem é natureza. Dito de outra forma, “o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito”. O social é a forma natural de afirmação do humano. Do que podemos concluir que a relação social é a essência humana “como fundamento” da própria “existência humana”. Nas palavras de Marx, o conjunto de relações sociais é a condição e “elemento vital da efetividade humana. Condição de elo como homem, na condição de existência sua para o outro e do outro para ele”. A efetiva existência dos homens é a “efetiva existência social, quanto como uma totalidade de externalização humana de vida”. Portanto, o homem é objeto de carecimento social para o outro homem. Dito de outra forma, os homens são objetos uns para os outros.

Nesta relação social dos indivíduos enquanto relação objetiva se constata que o indivíduo forceja e desenvolve as suas forças essenciais que se referem aos objetos sociais. Apropriação que faz de sua individualidade uma existência essencialmente coletiva. Apropriação do homem pelo outro homem, enquanto objeto de carecimento humano. Para Marx (2004, p. 107) cada “uma das tuas relações com o homem e com a natureza – tem de ser uma externalização determinada de tua vida individual efetiva”. O ser humano é na sua essência imediatamente um ser comunitário, simultaneamente, ser individual. O indivíduo somente se afirma na coletividade.

Estas considerações das determinações de existência humana enquanto ser social recoloca a seguinte questão: a vida genérica humana e a vida individual são exteriores entre si?

No nosso estudo podemos apreender a existência de um trâmite entre a vida genérica e vida individual no processo de individuação social. Nas palavras de Marx (2004, p. 107):

O modo de existência da vida individual seja um modo mais particular ou mais universal da vida genérica, ou quanto mais à vida genérica seja uma vida individual mais particular ou universal.

A universalidade da vida individual se realiza de acordo com o desenvolvimento da sua produção material. Na complexidade e amplitude desta produção material dos indivíduos, temos a medida do domínio do indivíduo sobre a natureza e sobre si mesmo. Este domínio do indivíduo sobre natureza e sobre si mesmo, na realidade é o modo de apropriação individual. No entanto, o indivíduo produz a sociedade, ao mesmo tempo, é produto desta, ou seja, a sociabilidade somente se efetiva e se realiza no indivíduo, que por sua vez confirma e potencializa esta sociabilidade.

Mas, não pretendemos dizer que a vida individual e a vida coletiva são sinônimas, reduzindo o homem a uma unilateralidade que suprime no estudo e pesquisa a riqueza das determinações da existência humana.

Para Marx (2004, p. 107) o indivíduo concreto é “uma coletividade efetivo-individual”. Uma coletividade compreendida como “conjunto de relações sociais” da auto-produção dos indivíduos, ao mesmo tempo, produto das ações individuais dos homens. A vida individual, “sua manifestação de vida – mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação comunitária de vida, realizada simultaneamente com outros – é, por isso, uma externalização e confirmação da vida social”. Em síntese, “a vida individual e a vida genérica do homem não são diversas”.

O indivíduo somente se afirma objetivamente no outro indivíduo. A afirmação da individualidade é, necessariamente, a produção da sociabilidade. Eu enquanto indivíduo sou atividade sensível-consciente que me aproprio e

relaciono com outro indivíduo enquanto objeto sensível, para produzir a mim mesmo; ao mesmo tempo, sou objeto sensível para o outro indivíduo. Nesta relação social me aproprio de outro indivíduo desenvolvendo e tornando os meus sentidos em sentidos sociais. Portanto, nesta afirmação individual me produzo enquanto objeto social.

No processo de individuação, temos como atos constitutivos e simultâneos: produção, relação e apropriação como atos distintos e dinâmicos que formam uma unidade: o ser social.

A produção, relação e apropriação são atos constitutivos e simultâneos do processo de individuação social, mais precisamente, órgãos da nossa individualidade. Para Marx (2004, p. 108), “cada uma das relações humanas com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar” são “todos os órgãos da sua individualidade”, simultaneamente, como “órgãos comunitários”. Relações humanas reconhecidas como “comportamento objetivo” do indivíduo sobre o mundo social, “ou no seu comportamento para com o objeto”, mais precisamente, “a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana”. Por conseguinte, relação e apropriação **aparecem** como formas idênticas do comportamento objetivo do indivíduo com o mundo sensível. “Este comportamento para com o objeto é” o próprio “acionamento da efetividade humana (por isso ela é precisamente tão múltiplice quanto múltiplas são as determinações essenciais e atividades humanas)”. Portanto, somente como ser genérico acionamos a nossa individualidade, ou seja, somos.

Mas, o mundo sensível em que o homem se relaciona ou se apropria, não está imediatamente na natureza; mas, como produto da sua atividade sensível consciente: natureza humanizada. O processo de produção do mundo sensível tem como condição essencial a humanização do próprio homem, tanto dos seus sentidos (sensibilidade humana) quanto das relações sociais entre si e

estas como formas determinantes desse processo de produção, apropriação e relação, ou seja, a entificação do indivíduo.

O engendramento prático do mundo objetivo, pela vontade e consciência dos homens não age de forma tão arbitrária como aparece. O homem elabora, produz e transforma a natureza, o objeto, num produto social na “medida inerente ao objeto” e esta como condição e determinação da atividade humana. Portanto, os objetos se tornam seus nos limites e dependência “da natureza do objeto e da natureza da força essencial que corresponde a ela, pois precisamente a determinidade desta relação forma o modo particular e efetivo da afirmação” do homem. Dito de outra forma, “ao olho um objeto se torna diferente do que ao ouvido, e o objeto do olho é um outro que o do ouvido. A peculiaridade de cada força essencial é precisamente a sua essência peculiar, portanto também o modo peculiar da sua objetivação, do seu ser vivo objetivo-efetivo. Não só no pensar, portanto, mas com todos os sentidos o homem é afirmado no mundo objetivo” (MARX, 2004, p. 110).

Para Marx, a entificação da sensibilidade humana tem como fundamento vital uma objetividade humana. Objetividade não encontrada de forma adequada, diretamente na natureza, assim como no próprio homem não existe diretamente uma sensibilidade humana. É necessário um processo de produção e afirmação do ser humano, enquanto indivíduo singular que transita continuamente, por mediação do desenvolvimento de suas faculdades essenciais, para uma individuação social. Portanto, o nosso processo de auto-construção individual tem como forma peculiar de relação e apropriação do objeto a nossa dependência na própria natureza do objeto. Reafirma Marx (2004, p. 110), esta condição vital, nas seguintes palavras:

O meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai

precisamente tão longe quanto vai o meu sentido, por causa disso é que os sentidos do homem social são sentidos outros que não os do não social.

A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui.

Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor, etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza humanizada.

Portanto, a objetivação da essência humana, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, é necessária tanto para fazer humanos os sentidos do homem quanto para criar sentido humano correspondente à riqueza inteira do ser humano.

A objetivação da vida genérica é a objetivação do indivíduo enquanto natureza humanizada, que possui como forma peculiar de ser, a produção de si mesmo, por intermédio de sua atividade sensível. Esta objetivação da vida genérica enquanto constituição e formação dos sentidos humanos possuem como condição fundamental, objetos sensíveis correspondentes a estes sentidos humanos, objetos como produto da atividade humana e esta produção como transformação do objeto pelo homem, na medida e dependência da própria natureza do objeto: natureza elástica e flexível. Mas, esta produção do objeto em objeto social que fazem dos sentidos dos homens sentidos sociais, se refere à afirmação e apropriação do homem pelo objeto, apropriação reconhecida como relação do homem com o objeto; e somente no reconhecimento da apropriação, produção enquanto relação do homem com objeto, é possível identificar a objetivação do homem enquanto indivíduo, como uma objetivação da vida genérica. Portanto, o reconhecimento dos sentidos humanos como produção histórica da própria atividade sensível humana, somente é possível como relação; e esta como condição fundamental da objetivação da vida genérica, ou seja, do indivíduo enquanto ser genérico. Nas palavras do próprio Marx (2004, p. 109):

Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem.

De que forma a coisa se relaciona humanamente com o homem, e o homem se relaciona humanamente com a coisa? Segundo Marx (2004, p. 109), “Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto social para ele, em que ele próprio se torna ser social”, assim como o outro homem se torna para ele objeto social.

Portanto, o homem enquanto ser sensível é sensibilidade humana somente na produção enquanto relação do objeto humano, somente quando o objeto se relaciona humanamente com o homem, este se torna ser humano, social. Por consequência, o homem somente se efetiva enquanto ser humano quando na relação social com o objeto torna-se ele mesmo um objeto social. Os sentidos práticos humanos (amor, vontade, desejo), os chamados sentidos espirituais dos homens somente existem como produção de um objeto humano espiritual, somente numa relação entre os homens. Relação objetiva que coloca cada um como objeto de carecimento e efetivação da vida genérica humana. Nas palavras de Marx (2004, p.109), “objetos que realizam e confirmam sua individualidade enquanto objetos seus, isto é, ele mesmo torna-se objeto”.

Em contraposição ao homem egoísta burguês e a riqueza como riqueza estúpida e unilateral do sentido do ter; “o homem rico” para Marx (2004, p. 110),

... é simultaneamente o homem carente de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade interior, como falta. [...] o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o outro homem como necessidade [...] A dominação da essência objetiva em mim, a irrupção sensível da minha atividade essencial é a paixão, que com isto se torna a atividade da minha essência.

E continua Marx (2004, p. 110),

... é apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho

para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados.

A “carência ou a fruição” perde a sua “natureza egoísta e a natureza” de “mera utilidade”, “na medida em que a utilidade se” torna “utilidade humana” (MARX, 2004, p. 113).

Para Marx, somente no desenvolvimento da sociabilidade o homem pode se afirmar enquanto indivíduo. A vida genérica e vida individual não são diversas. Cada vez mais que o ser humano potencializa a sua vida genérica desenvolve a sua vida individual. No entanto, o processo de individuação social não é um processo imediatamente dado, é necessário percorrer um caminho de continuidade e ruptura, um processo de auto-construção e auto-destruição, isto é, a relação entre o indivíduo e gênero humano encerra o devir, como dinâmica constante e infinita da sua batalha de afirmação do humano.

No estudo e pesquisa da análise marxiana do conflito entre o indivíduo e gênero humano aparece como desafio à necessidade de reconhecer a carência sensível humana enquanto propriedade verdadeiramente humana e sua relação com a universal positividade da propriedade privada moderna. Marx (2004, p. 89) nos coloca a seguinte questão: “Como este estranhamento está fundado na essência do desenvolvimento humano?” (grifo nosso).

## 2

No trecho percorrido afirmamos que a genericidade humana do indivíduo reside na dependência e produção da natureza por uma natureza humanizada. Natureza humanizada enquanto produto da atividade sensível consciente, que torna os próprios indivíduos objeto da sua vontade e consciência. Atividade humana intrinsecamente livre, em que domina (subjativa) a natureza e a si mesmo enquanto processo de objetivação da vida genérica humana. E esta num constante processo e trâmite com a vida individual.

Afirmamos que, quanto mais universal a cooperação e dependência social entre os homens, maior a universalidade do desenvolvimento das suas faculdades individuais, e, portanto, a transformação de um indivíduo singular num indivíduo social.

Pretendemos nesta segunda parte do nosso artigo, apresentar alguns traços determinantes da existência do conflito entre indivíduo e gênero humano, demonstrando tanto que a sociedade civil não é algo separado e independente do indivíduo, assim como, também, não é a representação do gênero humano.

Organizamos a nossa exposição da seguinte maneira: em primeiro lugar, pretendemos demonstrar as determinações da existência do movimento histórico de concordância e divergência entre sociedade civil e gênero humano, cuja centralidade está no indivíduo real, concreto; em segundo lugar, apresentamos alguns fatores determinantes da dissolução histórica das relações sociais do feudalismo nas relações sociais “monetárias” do capitalismo, perpassando pelo estranhamento e alienação do indivíduo na sociedade civil; e em terceiro lugar, delimitamos a particularidade do conflito entre indivíduo e gênero humano na sociedade civil burguesa.

\*

De acordo com Marx, a missão histórica da propriedade privada moderna, imanente para a sua permanência, está no processo de universalização da dependência e cooperação dos indivíduos para produzir suas vidas. Embora, realize esta universalidade sobre a dominação da vontade e consciência da lógica do capital, configurada no Mercado Mundial; é, ao mesmo tempo, a universalização da dependência e cooperação dos indivíduos entre si e a desapropriação da maior parte da humanidade, por conseqüência, um monopólio inquieto que existe mediado pela concorrência universal entre os homens. Em suma, uma generalização da negação efetiva do ser humano que se efetiva na desefetivação do homem, forcejando, por intermédio desta

conexão mundial, uma necessidade radical da liberdade humana: a apropriação de si mesmo forçada pela potência e desenvolvimento da força produtiva social.

Como já vimos, a objetivação da vida genérica humana possui como condição a produção da natureza humanizada, e esta produção como relação do produto do trabalho humano com o próprio homem. No entanto, ressaltamos que a produção da vida social pelo homem, por intermédio do seu trabalho, é a compreensão desta atividade como relação social dos homens enquanto produto da cooperação e dependência da produção material da existência humana, mas, ressaltamos: modos de relações sociais determinados e históricos.

Desta maneira, Marx não reconhece o modo de existência dos homens, ou seja, o conjunto de relações sociais, diretamente como vida genérica humana. Compreende a vida genérica humana como produção, relação e apropriação da totalidade e externalização sensível do mundo social pelo indivíduo particular histórico. A história como desenvolvimento das forças essenciais do indivíduo pelo e para o homem. Ao refutar Proudhon e toda a sua concepção de sociedade, Estado e produção material, Marx (2001, p. 176) questiona e afirma:

O que é a sociedade, qualquer que seja a sua forma? O produto da ação recíproca dos homens. Serão os homens livres de escolher esta ou aquela forma social? De maneira nenhuma. Imagine um certo estado de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens e terá uma certa forma de comércio e de consumo. Imagine certos graus de desenvolvimento da produção, do comércio, do consumo, e terá uma certa forma de constituição social, de organização da família, das ordens ou das classes, numa palavra, uma certa sociedade civil. Imagine essa sociedade civil e terá um certo estado político, que não é senão a expressão oficial da sociedade civil.

A sociedade civil é, para Marx, o “conjunto das relações materiais dos indivíduos dentro de um estágio determinado de desenvolvimento das forças produtivas”, mas não necessariamente vida genérica humana. As formas

históricas de sociedade civil são formas distintas e específicas do processo de desenvolvimento do indivíduo singular num indivíduo social, portanto, uma batalha do gênero humano para suprimir as barreiras e estranhamentos que configuram sua existência na sociedade civil. Para Marx a cooperação e dependência das forças individuais na sociedade civil moderna se efetivam realizando o estranhamento do homem. Força produtiva que se torna força destrutiva, que asfixia, dilacera e destitui o indivíduo social.

Na sociedade civil moderna a força produtiva como modo determinado das ações conjuntas e dependentes dos homens entre si é a força genérica humana estranhada, o estranhamento-de-si humano. Embora seja a “matéria-prima para novas produções” e a verdadeira “conexão histórica dos homens”. Em suma, no desenvolvimento da força produtiva “forma-se uma história da humanidade”, que para Marx (2001, p. 177),

... é tanto mais história da humanidade quanto se desenvolveram as forças produtivas dos homens e, conseqüentemente, as suas relações sociais. A conseqüência necessária é que a história social dos homens nunca é mais do que a história do seu desenvolvimento individual. (...) Essas relações materiais não são mais do que as formas necessárias nas quais se realiza a sua atividade material e individual.

Portanto, os indivíduos dependem das condições materiais de produção. Condições encontradas e reproduzidas pelos homens para existirem. Mas, esse processo de atividade do homem, na sua reprodução da vida sobre esse modo de produção material já encontrado, é simultaneamente transformado num novo modo determinado das atividades desses indivíduos, “um modo de vida determinado”, isto é, um novo modo de relações sociais dos homens entre si. Segundo Marx (2002, p.22), “Cada novo estágio da divisão do trabalho determina, igualmente, as relações dos indivíduos entre si no tocante à matéria, aos instrumentos e aos produtos do trabalho”. Por conseqüência, o desenvolvimento e o modo de relações sociais entre si, “muda necessariamente com a modificação e o crescimento destas faculdades produtivas”.

Marx reconhece a história da humanidade como desenvolvimento dos indivíduos, enquanto desenvolvimento das suas faculdades produtivas. A generidade humana reside, precisamente, nesta natureza imanente e específica de dependência e cooperação social dos homens de produzirem a si mesmos, portanto, deste modo de existência social dos homens. No entanto, a efetivação genérica do indivíduo não coincide com o processo de entificação do indivíduo social, como um processo natural e imediato do homem. Marx (2002, p.51) reconhece que “as condições nas quais os indivíduos entram em relações entre si são condições inerentes à sua individualidade”. Estas condições

... permitem que esses indivíduos determinados, e existindo em condições determinadas produzam sua vida material e tudo o que disso decorre; são, portanto condições de sua afirmação ativa de si e são produzidas por essa afirmação de si. Conseqüentemente, como a contradição ainda não surgiu, as condições determinadas, nas quais os indivíduos produzem, correspondem, portanto à sua limitação efetiva, à sua existência limitada, cujo caráter limitado só se revela com o aparecimento da contradição e existe, por isso, mesmo para a geração posterior. Então, essa condição surge como um entrave accidental, então se atribui também à época anterior a consciência de que ela era um entrave.

Portanto, somente num processo limitado da produção material de existência dos homens, a relação e apropriação social coincidiram e corresponderam com a “afirmação ativa de si”. Por conseqüência, a concordância entre força produtiva e relações sociais de apropriação aparece como concordância entre o gênero humano e as formas de sociedade.

A vida individual limitada reconhece na sociedade a efetivação e afirmação de si mesmo, enquanto ser genérico. O Estado como “expressão oficial” e prática “da sociedade civil” torna-se diretamente um representante do gênero humano, se reconhecendo como a verdadeira resolução dos entraves sociais, como órgão natural da realização e liberdade humana.

Em todo desenvolvimento histórico dos homens tem-se substituído uma forma de relação social por outra mais adequada ao desenvolvimento das forças produtivas. Somente quando o desenvolvimento das forças produtivas entra em contradição com as relações de troca, todas as relações sociais existentes se tornam um entrave para o desenvolvimento da humanidade.

Portanto, a dependência e a cooperação dos homens entre si para produzirem materialmente a sua existência individual, isto é, “a sua união necessária, implicada pela divisão do trabalho”, se tornou segundo Marx (2002, p.29), “laço social estranho aos próprios indivíduos”. E, o homem enquanto objeto sensível para o outro homem, enquanto produtor da sensibilidade humana (formas espirituais) aparece como um laço social estranho e hostil aos próprios homens; por conseguinte, há uma ruptura entre o interesse individual e o interesse comunitário, que possibilita o reconhecimento do Estado como representante do gênero humano.

Que “os indivíduos sempre partiram de si mesmo”, afirma Marx (2002, p. 28), “dentro de suas condições e de suas relações históricas”, não quer dizer, que todo interesse individual é um interesse egoísta, ou que todo ato interessado é um ato egoísta. “Há uma diferença entre a vida de cada indivíduo, na medida em que ela é pessoal”, mas, esta particularidade do indivíduo torna-se estranha, antagônica, quando, segundo Marx (2002, p. 95), “sua vida” pessoal “é subsumida por um ramo qualquer do trabalho e às condições inerentes a esse ramo”. Esta divisão social do trabalho determina todas as formas de organização e constituição das relações sociais entre os homens; mais necessariamente, engendra as relações antagônicas. “A diferença entre o indivíduo pessoal diante do” outro “indivíduo”, aparece na sua “qualidade de membro de uma classe”. A “contingência das condições de existência para o indivíduo só aparecem com a classe que é ela própria, um produto da burguesia. É somente a concorrência e a luta entre os indivíduos que engendram e desenvolvem essa contingência como tal”.

De acordo com Marx (2002, p.96), a história dos homens enquanto “história das forças produtivas que se desenvolvem e são retomadas por cada geração nova”, isto é, “a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos” é a história de todo conflito dos homens entre si, do estranhamento-de-si humano. Em “todo desenvolvimento histórico até os nossos dias” os indivíduos em sociedade “participam como membros de uma classe”.

Verificamos, até aqui, que existe um trânsito de concordância e divergência entre o gênero humano e a sociedade civil, que tem base no desenvolvimento das forças produtivas e das relações de troca: desenvolvimento das faculdades produtivas individuais e das formas de apropriação social correspondentes.

No processo de autoconstrução da individuação social, o homem produz a si mesmo e o mundo social para suprir suas necessidades. Os instrumentos, materiais de produção adquiridos, são “matérias-primas” para a sua reprodução de vida, um elemento fundamental para um novo modo de produção, para uma nova necessidade social entre os indivíduos.

O movimento de concordância e divergência do gênero humano e com a sociedade civil reside no fato histórico da universalização do domínio do homem sobre a natureza e sobre si mesmo. Universalização forcejada pelas necessidades dos indivíduos de produzirem a sua vida e a organização social proveniente das relações sociais de produção, isto é, divisão social do trabalho. Por exemplo, quando Marx (2002, p.13-14) na Ideologia Alemã, se refere à “primeira forma de propriedade”, isto é, à “propriedade tribal”, como “estágio rudimentar da produção em que um povo se alimenta da caça e da pesca, do pastoreio ou, eventualmente, da agricultura”. Nesse estágio, segundo Marx, “a divisão do trabalho é ainda muito pouco desenvolvida e representa apenas uma extensão maior da divisão natural que ocorre na família. A estrutura social se limita, por isso mesmo, a uma extensão da família: chefes da tribo patriarcal, abaixo deles os membros da tribo e os escravos”. Esta forma de propriedade,

determinada pelo crescimento da população, o que significa uma extensão dos “intercâmbios” entre os indivíduos; forceja a necessidade de um novo modo de produção e estrutura social. A existência de escravos na propriedade tribal, já pressupõe este “aumento da população”, das “necessidades” e dos “intercâmbios externos, tanto da guerra como do comércio”. Portanto, a transformação histórica do desenvolvimento das faculdades produtivas dos indivíduos singulares em indivíduos sociais, possui como elemento fundante a extensão das relações sociais, tornando o indivíduo um ser rico e dependente, em todos os seus sentidos, da comunidade social. Marx se refere a esta dependência dos homens entre si, como base e necessidade histórica de uma revolução radical. Principalmente, quando identifica, como essência positiva da propriedade privada, a interdependência universal das nações.

A concordância do gênero humano com a sociedade civil se estabelece quando as forças produtivas coincidem com o conjunto de relações sociais dos homens entre si, no seu processo de produção vital. Mas, esta concordância somente se estabeleceu historicamente enquanto produção limitada de uma relação social limitada, portanto, por uma individuação estreita e limitada, cuja manifestação de si encontra realização na sociedade civil. Mas, tão logo se manifesta a produção de novas necessidades reaparece a limitação da possibilidade de efetivar e realizar as faculdades produtivas dos indivíduos na forma como se relacionam, gerando assim, um conflito social entre potência humana e propriedade privada.

Na sociedade civil burguesa temos um desenvolvimento da força produtiva (faculdades produtivas dos indivíduos) que se expande como necessidade intrínseca da permanência de sua propriedade privada, mesmo que seja uma propriedade que asfixia e destitui esta força produtiva transformando-a numa força destrutiva da individualidade social que a produz. Assim, na propriedade privada moderna a resolução deste conflito tende e forceja um modo de relações sociais que corresponda ao gênero humano.

Como podemos observar, a história da humanidade é a história do desenvolvimento dos indivíduos, o processo de autoconstrução individual compreendido como transformação contínua do indivíduo singular – por intermédio do recuo das barreiras naturais – no indivíduo social. Mas, este recuo das barreiras naturais, isto é, a ultrapassagem de “sua primitiva condição animal” e a socialização “até certo ponto” de “seu próprio trabalho”, é o surgimento de “condições em que o trabalho excedente de um se torna condição de existência de outro” (MARX, 2003, p. 577).

A produção material da existência dos indivíduos é as forças individuais associadas, portanto, relações sociais que constituem um modo determinado de apropriação. Marx ao reconhecer o conflito entre indivíduo e gênero humano como conflito entre a sociedade civil e o gênero humano, delimita como estranhamento-de-si humano. Por intermédio da análise do processo de produção capitalista da vida material e espiritual dos homens podemos reconhecer as raízes destes conflitos nas suas relações sociais historicamente determinadas.

Voltemos ao ponto de partida: *relacionar a propriedade privada com a verdadeira propriedade humana existente*. O que nos leva às seguintes questões: que significado tem a força genérica humana estranhada aos próprios trabalhadores que são a verdadeira força produtiva? A generalização da negação do ser humano, estabelecido pela a universalização da concorrência entre os homens? A luta generalizada de todos contra todos?

Na primeira parte deste artigo, apresentamos a relação entre o indivíduo e gênero humano na sua forma abstrata. A constituição do indivíduo social “no processo de trabalho em abstrato independentemente de suas formas históricas, como um processo entre o homem e a natureza”. No entanto, este processo do trabalho que “conjuga cérebro e mãos”, segundo Marx (2003, p. 577),

Mais tarde se separam e acabam por se tornar hostilmente contrários. O produto deixa de ser o resultado imediato da atividade do produtor individual para tornar-se produto social, comum, de um trabalhador coletivo, isto é, de uma combinação de trabalhadores, podendo ser direta ou indireta a participação de cada um deles na manipulação do objeto sobre que incide o trabalho.

Neste momento, pretendemos dar alguns traços concretos e históricos apreendidos nos textos marxianos, em sua gênese circunscrita na transformação das relações sociais feudais em relações burguesas, pois como mencionamos, a individualidade moderna se constitui no movimento contraditório entre força produtiva e relações de troca.

No feudalismo o trabalho é primeiramente “uma alienação determinada, particular, do homem, da mesma maneira que seu produto também é apreendido como um produto determinado [...] ligado a um elemento particular” (MARX, 2004, p. 77). Assim, o trabalho determinado aparece como verdadeira riqueza desse modo de produção, tal como, a agricultura e, somente, este ramo determinado do trabalho é considerado como fonte de riqueza no feudalismo. A divisão social do trabalho aparece revestida como divisão natural do trabalho. Todas as relações sociais no feudalismo são apresentadas como relações naturais. O servo pertence à terra, assim como a maior parte dos seus instrumentos de trabalho são pertencentes à terra. O indivíduo é subordinado à natureza, à terra onde trabalha.

No feudalismo, todas as relações sociais, enquanto produção dos indivíduos, aparecem como formas de sociabilidades fixas, que conservam toda a sua forma de agir, pensar, sentir a si mesmo e ao mundo circundante. Por consequência, os conceitos religiosos e morais dos homens acompanham a obscuridade da sua vida feudal, e são na sua essência, enquanto expressão ideal da vida real, base e segurança para toda a vida individual.

O modo de dominação e opressão do trabalho aparece como modo natural, isto é, uma relação natural entre os servos e os senhores feudal. Um

domínio natural que coloca o servo como pertencente à terra, e esta como propriedade natural da herança do dote das famílias nobres.

No processo transitório do modo de produção feudal para a produção capitalista, a burguesia nasce como energia social e resposta às dificuldades de reprodução do feudalismo. Não vamos ilustrar os fatos históricos desse nascimento, muito menos o seu desenvolvimento, o que queremos é especificar a sociedade burguesa, enquanto sociedade histórica e não natural do homem. Marx se refere ao nascimento da propriedade privada moderna como necessidade de conservação da comunidade feudal, demonstra como esta foi a premissa para a sua demolição.

As navegações e suas respectivas descobertas sobre o continente americano são fatos históricos fundantes para uma breve resolução do feudalismo, ao mesmo tempo em que explicitavam a necessidade de um novo modo de produção. A corrida das navegações e da constituição dos monopólios comerciais (pacto colonial) representa ainda, um aspecto coletivo, cuja ação do Estado torna-se importante para o desenvolvimento da propriedade privada moderna. Nasce, portanto, a manufatura, cujo “ponto de partida para revolucionar o modo de produção é a força de trabalho, na indústria moderna, o instrumental de trabalho” (MARX, 2004<sup>a</sup>, p. 394).

Portanto, a origem da propriedade privada moderna tem sua constituição pela necessidade do feudalismo em forcejar novas rotas, caminhos para a abertura do seu comércio e habitação. As descobertas de outros continentes pelas navegações, como já afirmamos, são forças motoras que exigem uma produção elevada para alimentar e abastecer o novo mercado. Estas concorrências engendram um novo modo de monopólio comercial, uma nova organização social na Europa feudal, na mesma medida, em que engendra uma mudança no modo de produção material. O desenvolvimento das manufaturas tem como necessidade e pressuposto a existência de trabalhadores livres.

Em Marx, “a questão da origem da propriedade privada” é a “questão sobre a relação do trabalho exteriorizado com a marcha do desenvolvimento da humanidade”. Marx (2004, p. 89) questiona “Como o homem chegou ao ponto de exteriorizar, de estranhar o seu trabalho? Como este estranhamento está fundado na essência do desenvolvimento humano?” Considerando, em primeiro lugar, que a propriedade privada moderna é o “produto do trabalho exteriorizado” e, em segundo lugar, “que é o meio através do qual o trabalho se exterioriza, a realização desta exteriorização”; Marx indica que a propriedade privada é algo fora do homem e o trabalho é o próprio homem, esta “nova disposição da questão” é “a sua solução”.

Ao analisar o processo histórico da origem da propriedade privada moderna, Marx reconhece este processo como movimento da dissolução dos servos em trabalhadores livres, enquanto movimento de “expropriação da grande massa da população, despojada de suas terras, de seus meios de subsistência e de seus instrumentos de trabalho”. Para Marx (2003, p. 831) essa “difícil expropriação” como a constituição da “pré-história do capital”. Dessa maneira, “a força”, afirma Marx (2003, p. 831), “é o parteiro de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas. Ela mesma é uma potência econômica”. Portanto, “o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas” estabelecida pela força e “efetivada através das coisas”.

Todas as relações “naturais” do feudalismo, por necessidade histórica da propriedade privada moderna transformaram-se em “relações monetárias”. E, “se o dinheiro, segundo Augier, ‘vem ao mundo com uma mancha de sangue numa de suas faces’, o capital”, segundo Marx (2003, p. 832), “ao surgir, escorrem-lhe sangue e sujeira por todos os poros, da cabeça aos pés”. A forma de dominação torna-se mais dissimulada do que antes. Segundo Marx (1978, p. 52),

... na corvéia distinguem-se, no tempo e no espaço, sensível e palpavelmente, o trabalho do servo para si mesmo e seu trabalho compulsório para o senhor da terra. Na escravatura, a parte da jornada de trabalho em que o escravo apenas

compensa o valor de seus próprios meios de subsistência, trabalhando na realidade para si mesmo, aparece como trabalho destinado ao seu dono. Todo o seu trabalho tem a aparência de trabalho não pago. No trabalho assalariado, ao contrário, mesmo trabalho excedente ou não remunerado parece pago. No primeiro caso, a relação de propriedade oculta o trabalho escravo para si mesmo; no segundo, a relação monetária dissimula o trabalho gratuito do assalariado.

Em suma, “o escravo romano era preso por grilhões; o trabalhador assalariado está preso a seu proprietário por fios invisíveis”. Fios invisíveis efetivados pela força do Estado, de acordo com as palavras de Marx (2003, p. 827):

A burguesia nascente precisava e empregava a força do estado, para regular o salário, isto é, comprimi-lo dentro dos limites convenientes à produção de mais valia, para prolongar a jornada de trabalho e para manter o próprio trabalhador num grau adequado de dependência. Temos aí um fator fundamental da chamada acumulação primitiva.

Os servos expropriados de suas terras, de seus instrumentos de trabalho se tornam homens livres. As relações “naturais” do feudalismo se tornam “relações monetárias” e a liberdade do trabalhador é a liberdade de vender a sua a força de trabalho por sua vontade livre. Os trabalhadores são contratados “como pessoas livres, juridicamente iguais”. A “igualdade” burguesa é o estabelecimento de “relações mútuas apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente” e possuidores de “propriedade, pois cada um só dispõe do que é seu” (MARX, 2003, p. 714). Mas, a mercadoria vendida é à força de trabalho (capacidade de transformar as coisas) e, o que é a sua força de trabalho senão a si mesmo?

O trabalhador ao vender a sua força de trabalho, vende a “sua própria pele e apenas espera ser esfolado”. Neste momento, a sua própria atividade se torna “algo externo”, isto é, “não pertence ao seu ser”. Segundo Marx (2004, p.82-83),

Ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua physis e arruína o seu espírito. O trabalho só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si quando fora do trabalho e fora de si quando no trabalho.

Por conseguinte, [...] o homem só se sente como ser livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só se sente como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal.

... comer, beber e procriar etc., são também, em verdade, funções genuinamente humanas. Porém na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são funções animais.

Portanto, o seu “trabalho, não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele”. A produção de sua vida genérica é um meio para produzir valores de troca, mercadorias. O seu “trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza (aliena), é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade do trabalho aparece para o trabalhador como se o trabalho não fosse seu próprio, mas de um outro, como se o trabalho não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro” (MARX, 2004, p. 83). Em suma, o “estranhamento-de-si” e “a perda de si mesmo”.

“Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada”, questiona Marx (2004, p. 86), “a quem ela pertence, então?” Assim, “a relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho.”

Como podemos ver no processo de individuação social, a manifestação de si do trabalhador, por intermédio da propriedade privada moderna, torna-se a efetiva perda de si mesmo.

Na realidade, segundo Marx (2003, p. 673), “o trabalhador pertence ao capital antes de vender-se ao capitalista. Sua servidão econômica se concretiza e se dissimula, ao mesmo tempo, pela venda periódica de si mesmo, pela sua troca de padrões e pelas oscilações do preço do trabalho no mercado”. O trabalhador como servo livre, não possui nesta liberdade nenhuma propriedade senão a si mesmo, o que quer dizer, a sua força de trabalho. Mas para sobreviver esta liberdade dada ao trabalhador, torna-lhe dependente ao capital industrial, colocando como essencial para a sua existência a incorporação contínua de sua força de trabalho nas indústrias. Dito de outro modo, o trabalhador precisa trabalhar para se manter vivo. Esta incorporação do trabalhador enquanto força de trabalho no capital é uma necessidade contínua para manter-se vivo e, simultaneamente, expandir o próprio capital. “Sua escravização ao capital se dissimula apenas com a mudança dos capitalistas a que se vende, e sua reprodução constitui, na realidade um fator de reprodução do próprio capital. Acumular capital é, portanto aumentar o proletariado”. Em outras palavras, “no mesmo tempo, em virtude de uma propriedade, seu trabalho tem de criar valor, e, em virtude de outra, conservá-lo, ou seja, transferi-lo”.

A consolidação do sistema capitalista engendrado pelas entranhas e contradições do sistema feudal, não é o reconhecimento da ruína do feudalismo enquanto desenvolvimento lógico, evolutivo e natural dos fatos históricos. Marx demonstra no *Capital*, que a “força” é a parteira deste novo sistema. Um processo histórico em que ascendência da burguesia e a instauração do modo de produção capitalista são conquistadas pela força e luta. A desapropriação violenta e opressora dos servos de suas terras, a separação definitiva dos instrumentos de produção, dos produtos e a formação da classe trabalhadora. Assim Marx (2004<sup>a</sup>, p. 461), reconhece no “trabalhador isolado, o trabalhador como vendedor ‘livre’ de sua força de trabalho” e na “instituição de uma jornada

normal de trabalho [...] o resultado de uma guerra civil de longa duração, mais ou menos oculta, entre a classe capitalista e a classe trabalhadora”.

Enquanto no feudalismo o “intercâmbio é essencialmente um intercâmbio entre os homens e a natureza, uma troca em que o trabalho de uns é trocado pelo produto do outro”, no capitalismo “é, de modo predominante, uma troca entre os homens”. Segundo Marx (2004<sup>a</sup>, p. 365),

No primeiro caso, basta uma inteligência média para o homem, a atividade corporal e a atividade intelectual ainda não estão absolutamente separadas; no segundo caso, a divisão entre o trabalho corporal e o trabalho intelectual já deve estar praticamente concluída. No primeiro caso, a dominação do proprietário sobre os não-possuidores pode repousar sobre relações pessoais, sobre uma espécie de comunidade; no segundo caso, ela deve ter tomado uma forma material, encarnar-se em um terceiro termo, o dinheiro.

No feudalismo os instrumentos de trabalho do homem eram rudimentares, potencializados pelos aspectos naturais, o processo de produção material de existência dos homens não necessitava da conjunção de vários homens num mesmo ramo de trabalho. Como pertencia à terra, esta última apresentava aos homens um aspecto natural nas relações de produção. A divisão social do trabalho não fixava definitivamente a separação entre o trabalho intelectual e o trabalho corporal. A natureza como meio de vida do homem pertencia ao homem na medida em que este era propriedade desta natureza, isto é, pertencia à terra, logo ao proprietário da terra. A desapropriação do servo da terra a que pertencia, separa o trabalhador de seus “meios de vida”, assim como separa os instrumentos do seu trabalho.

No processo histórico da formação da classe trabalhadora, o trabalhador, primeiro precisa trabalhar para poder comer; precisa “existir como trabalhador” para “segundo existir como sujeito físico”. Segundo Marx (2004, p. 82), “o auge desta servidão é que somente como trabalhador ele pode se manter como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador”. Desta maneira, “os meios de produção individualmente dispersos” no feudalismo são

transformados “em meios socialmente concentrados”. Em outras palavras, “da propriedade minúscula de muitos na propriedade gigantesca de poucos” (MARX, 2004<sup>a</sup>, p. 364).

O trabalho individual e disperso no feudalismo se transforma numa concentração de trabalhadores num mesmo espaço, constituindo a grande indústria moderna. O trabalho individual se transforma diretamente num trabalho social. As forças individuais conjugadas se transformam numa força produtiva, até então não conhecida na história da humanidade. Mas, estas forças produtivas são organizadas pela divisão social do trabalho. E, como afirmamos anteriormente, a força de trabalho é propriedade do capitalista, ou seja, são forças de trabalho apropriadas pelo capitalista; portanto, uma força produtiva subordinada ao capital. Esta coletividade, segundo Marx (2002, p.35), do trabalhador na indústria moderna produz uma contradição “entre o interesse do indivíduo isolado ou da família isolada e o interesse coletivo de todos os indivíduos que mantêm relações entre si”.

A contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo, na produção material de sua existência, torna os indivíduos isolados e contrapostos a si mesmos. Na produção deste conflito entre interesse particular e comunitário, ocorre uma *aparente* ruptura entre a propriedade privada e o Estado; por conseqüência, “essa contradição entre o interesse particular e o interesse coletivo” leva o interesse coletivo a “tomar, na qualidade de Estado, uma forma independente, separada dos interesses reais dos indivíduos e do seu conjunto e a fazer ao mesmo tempo às vezes de comunidade ilusória” (MARX, 2002, p.74).

Na divisão social do trabalho o conjunto de relações sociais da produção material, enquanto conjunto de forças de trabalho individual se constitui “numa guerra de todos contra todos, e suas próprias forças são somente suas forças unicamente na medida em que são proprietários privados”. Essa indiferença “das forças produtivas ao comércio dos indivíduos enquanto indivíduos” transforma o conteúdo da vida real de cada indivíduo numa

abstração. Portanto, “O trabalho, único laço que os une ainda às forças produtivas e à sua própria existência, perdeu entre eles toda a aparência de manifestação de si, e só mantém sua vida estiolando-a”. O que ocasiona segundo Marx, que “a manifestação de si e a produção da vida material são de tal modo separadas que a vida material aparece como a finalidade, e a produção da vida material, isto é, o trabalho, como sendo o meio”. Em resumo, “O trabalho única forma possível, mas como veremos negativa, da manifestação de si” (MARX, 2002, p.86).

#### 4

Como mencionamos, um dos aspectos de especificação do sistema capitalista de produção é a produção social, o que pressupõe um desenvolvimento da circulação mundial. Nas entranhas do feudalismo emerge uma energia social, demandada pelas necessidades das novas relações de troca, que se consolidaram com cada resposta insuficiente neste sistema feudal. Este processo de transição do feudalismo para o capitalismo necessitava de uma circulação e expansão do mercado mundial, cujo sistema mercantil se tornou um ensaio do sistema capitalista. Dito de outra maneira, as relações de trocas no Mercado Mundial forcejavam uma superprodução social para sustentar os seus respectivos mercados. A propriedade feudal tornou-se uma barreira histórica, na medida em que possuía, como estrutura econômica, a existência de servos. A transformação processual destes servos em trabalhadores livres pressupõe um novo modo de relações sociais baseados na troca, ou seja, relações “monetárias”.

A produção de objetos como mercadoria, constituinte de valor de uso e valor de troca, pressupõe e produz uma mercadoria auto-ativa e uma mercadoria equivalente como mediador universal efetivo de todas as outras mercadorias; isto é, o trabalho assalariado e o dinheiro.

No feudalismo a “relação essencial entre o indivíduo e o objeto” expressa uma identidade e característica do indivíduo. Ou seja, “o indivíduo se objetiva na coisa, e a posse desta representa por sua vez certo desenvolvimento de sua individualidade”; por exemplo, “se tem muitos cordeiros, o indivíduo se converte em pastor; se cereais, se converte em agricultor” (2004, p. 82). No capitalismo esta relação essencial entre o indivíduo e o objeto, possui como finalidade o valor de troca, isto é, o dinheiro.

Portanto, o valor de troca “constitui a base objetiva de todo o sistema de produção, esta pressuposição implica já para o indivíduo uma coerção, posto que seu produto imediato não é um produto para ele, ainda que chega a ser-lo através do processo social no qual deve revestir essa forma geral e completamente exterior”. Para Marx (1978, p. 51), no capitalismo:

... o indivíduo não tem existência produtiva mais que através do valor de troca, o que implica já a negação de sua existência natural; tudo isto pressupõe a divisão do trabalho na qual os indivíduos estabelecem relações completamente diferentes dos simples cambistas, etc. Esta pressuposição não deriva em nenhum caso nem da vontade nem da natureza imediata do indivíduo: é histórica e o indivíduo se encontra situado em seguida em determinadas condições pela sociedade.

A formação da propriedade privada moderna transforma “todos os produtos” e “todas as atividades em valores de troca”. Transforma “todas as relações de dependências pessoais estabelecidas no seio da produção” numa “dependência universal dos produtores entre si”. Mas esta universalidade de dependência e cooperação entre os homens necessita e produz um intermediário universal de todas as relações sociais dos homens. Marx (1978, p. 51) coloca como condição da universalização deste sistema capitalista, a “permanente necessidades da troca e no valor considerado como intermediário universal”. Nesta expansão mundial da produção material de existência dos homens, isto é, os próprios homens em valores de troca, tornam “cada indivíduo um obstáculo para a satisfação do interesse dos demais”; “em lugar de uma

afirmação geral, o resultado deste bellum omniun contra ommies é mais bem uma negação geral”. Segundo Marx, “A ironia reside mais bem em que o interesse particular é já um interesse socialmente determinado e em que não pode ser realizado mais que nas condições impostas pela sociedade e com os meios que ela propõe; se encontra, pois, unindo a reprodução dessas condições e desses meios.”

Cada interesse particular dos indivíduos torna-se contrário ao interesse coletivo, simultaneamente, em que a especificidade de seu trabalho torna-se uma forma abstrata e estranha aos indivíduos. A universalidade desta negação dos homens entre si asfixia cada particularidade dos indivíduos. Ao reconhecer o produto e as atividades dos homens em valores de troca, Marx (1978, p. 52), reconhece que cada “atividade, qualquer que seja a forma individual de sua manifestação, e o produto da atividade, qualquer que seja sua natureza particular” são em si negada e sufocada por “uma coisa universal”. Nas suas palavras,

A universalidade de seu atributo é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. O dinheiro é o alcoviteiro entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas o que medeia a minha vida para mim, medeia-me também a existência de outro homem para mim. Isto é para mim o outro homem. (MARX, 2004, p. 139)

Na sociedade capitalista o dinheiro exerce o papel de verdadeira mediação e efetivação prática, sensível das relações sociais entre os indivíduos. “Se o dinheiro é o vínculo que me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os vínculos?” Questiona Marx (2004, p. 159), “Não pode ele atar e desatar todos os laços? Não é ele, por isso, também o meio universal de separação? Ele é a verdadeira moeda divisionária, bem como o verdadeiro meio de união, a força galvano-química da sociedade”. Nesta bateria de questionamentos e afirmações, Marx reconhece no dinheiro o real divisor e laço social entre os homens, tudo

pode o dinheiro e nada pode o homem. A relação social dos homens torna-se mediada por este “vil metal”.

Em sua universalidade não somente sufoca e nega cada individualidade, mas, inverte e confunde “todas as qualidades humanas e naturais, a confraternização das impossibilidades – a força divina – do dinheiro repousa em sua essência enquanto ser genérico – estranhado, exteriorizando-se e se vendendo – do homem. Ele é a capacidade alienada da humanidade” (MARX, 2004, p. 159). Consequentemente, “enquanto tal poder inversor, o dinheiro se apresenta também contra o indivíduo e contra os vínculos sociais etc., que pretendem ser, para si, essência”. Assim, o estranhamento-de-si humano, de acordo com Marx (2004, p. 160), reside em que

... tudo aquilo que tu não podes, pode o teu dinheiro: ele pode comer, beber, ir ao baile, ao teatro, sabe de arte, de erudição, de raridades históricas, de poder político, pode viajar, pode apropriar-se disso tudo para ti; pode comprar tudo isso; ele é a verdadeira capacidade. Mas ele, que é tudo isso, não deseja senão criar-se a si próprio, comprar a si próprio, pois tudo o mais é, sim, seu servo, e se eu tenho o senhor, tenho o servo e não necessito do seu servo. Todas as paixões e toda atividade têm, portanto, de naufragar na cobiça.

Todo indivíduo se reduz a esta estupidez e miséria do sentido do ter. “Ao trabalhador” somente é permitido “ter” para querer viver, “e somente viver para ter”. Portanto, o conjunto de relações sociais dos indivíduos como relações “monetárias”, torna a essência humana antagônica a sua existência; e o dinheiro como equivalente e mediador efetivo das relações sociais entre os indivíduos, possuem na sua universalidade a corrupção de todos os sentidos humanos na redução do sentido do ter, da cobiça.

Para Marx (2004, p. 91) “a produção do objeto da atividade humana como capital, no qual toda determinidade natural e social do objeto está extinta” é o reconhecimento da produção de si mesmo do homem sob “a determinação da mercadoria”, mais “precisamente como um ser desumanizado tanto espiritual quanto corporalmente”. O “seu produto” autêntico “é a mercadoria consciente-

de-si e auto-ativa”, isto é, “a mercadoria humana”. Dito de outro modo, “a consciência e a manifestação de vida também como atividade estranha”. Esta “existência abstrata do homem como um puro homem que trabalha”, como uma mercadoria comprada pelo capitalista “e que, por isso, pode precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto”, isto é, “na sua efetiva não-existência” (morte); torna-se o princípio da economia política. De acordo com Marx (2004, p. 100), “A efetividade dilacerada da indústria confirma seu princípio dilacerado em si, muito antes de o refutar. Seu princípio é, sim, o princípio desse dilaceramento”.

Desta maneira, o homem “só pode afirmar-se a si mesmo e produzir objetos na prática, subordinando os produtos e a própria atividade ao domínio de uma entidade alheia, e atribuindo-lhes o significado de uma entidade estranha, a saber, o dinheiro”. Por conseqüência, “o trabalhador produz, portanto, a si mesmo, e o homem enquanto trabalhador, enquanto mercadoria é o produto do movimento total”. O seu “salário pertence, pois, aos custos obrigatórios do capital e do capitalista e não deve ultrapassar a necessidade desta obrigação”, ou seja, o “significado de conservação” e de “manutenção” do trabalhador; suas “carências” são para o capitalista, “apenas as necessidades” de conservar o trabalhador “durante o trabalho, a fim de que a raça dos trabalhadores não desapareça” (MARX, 2004, p. 99).

Portanto, “a existência do capital é a sua existência, sua vida, tal como determina o conteúdo da sua vida de um modo indiferente a ele”, ou seja, o indivíduo neste processo da produção de si mesmo transforma o seu trabalho enquanto objeto de sua consciência e vontade, na lógica e vontade do capital. A sua entificação no processo de produção capitalista, em todos os ramos da divisão social do trabalho, tem a finalidade de adquirir um valor de troca, um equivalente: o dinheiro.

O indivíduo produz determinado pela consciência e lógica do proprietário de sua força de trabalho. A alienação como transferência e

exteriorização das forças essenciais do indivíduo no objeto torna-se transferência e a vende de si mesmo. Ao apreender o processo de alienação no trabalho, como processo natural da produção da natureza numa natureza humanizada, podemos constatar que quando um homem *exterior à* atividade domina a atividade essencialmente livre de outro homem, torna a alienação do trabalho, o trabalho alienado numa perda-de-si mesmo que se produz e apropria-se do seu produto de forma estranhada. Segundo Marx (2004, p. 100), “o que antes era ser-externo-a-si, alienação real do homem, tornou-se apenas ato de alienação, de venda”. Tanto o seu trabalho como o produto do seu trabalho não lhe pertence; o seu trabalho e o produto do seu trabalho tornam-se algo forçoso, estranho e independente do trabalhador. Portanto, a alienação e estranhamento não são sinônimos, mas conjugam um mesmo movimento da individuação social. No processo de produção material da vida humana, temos como pressuposto o estranhamento-de-si humano realizado pela contínua, complexa e expansiva perda-de-si humano. Para Marx, a alienação enquanto transferência da essência humana no objeto, isto é, enquanto processo de objetivação social torna-se estranhamento do homem em suas relações sociais numa objetivação social estranha, onipotente e exterior ao indivíduo.

Neste artigo apresentamos que produção, relação e apropriação são momentos distintos e heterogêneos que se processam, simultaneamente, num entrelaçamento complexo sintetizado na individuação social. A alienação e estranhamento configuram o processo desta individuação na determinação da lógica do capital na contemporaneidade. No processo de produção material da existência humana está enraizada a determinação social das relações sociais entre os indivíduos e a forma de apropriação do resultado deste processo produtivo. De acordo o que e o como os indivíduos produzem sua vida temos a particularidade histórica e concreta de sua existência social. No processo de expansão do capital enquanto legalidades históricas e transitórias da humanidade tem a necessidade de instituir de forma jurídico-político a igualdade, liberdade e propriedade burguesa; resumido na liberdade da força de trabalho e

na igualdade e propriedade das relações sociais enquanto relações monetárias, o que resulta por um lado na apropriação do capital desta força de trabalho e a perda de si do trabalhador e, por outro lado, o produto total do movimento enquanto onipotente e estranho aos próprios produtores, isto é, os trabalhadores.

Toda a “manifestação sensível do movimento de toda produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem” é um movimento que engendra o estranhamento de si do homem. “A propriedade privada é”, afirma Marx (2004, p. 106), “apenas a expressão sensível de que o homem se torna simultaneamente objetivo para si e simultaneamente se torna antes um objeto estranho e não humano, que sua externalização de vida é sua alienação de vida, sua efetivação a negação da efetivação, uma efetividade estranha”.

A alienação e estranhamento do trabalhador na lógica do capital, em sua forma aparente, têm como ponto de partida e chegada a produção das mercadorias, cuja unidade é constituída de valor de uso e valor de troca. Assim a mercadoria está no processo e resultado final do trabalho social. No entanto, o trabalho como elemento fundante deste processo vital dos indivíduos associados, não produz somente um objeto exterior para suas necessidades como produz a si mesmo; pois, neste modo específico de ser dos homens, a atividade humana é atividade sensível consciente: uma unidade do ser e do pensar. Este duplo resultado do trabalho social – trabalhador e objeto – em-si compreende a produção da natureza humanizada, posto que o homem é natureza. A afirmação da mercadoria como produto final do modo de produção capitalista é a efetivação do estranhamento-de-si humano, analisado por Marx em dois momentos distintos, embora se realize simultaneamente: o produto como objeto exterior, isto é, a mercadoria como natureza por onde o homem opera e transforma; em segundo lugar, o produto como trabalho assalariado, ou seja, a manifestação-de-si mesmo. Em Marx (2004, p. 91), “O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como

uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral”.

Como resultado do modo de produção capitalista, a mercadoria possui em-si, esta unidade de valor de uso e valor de troca; mas, esta unidade tem como finalidade a produção de mercadorias para adquirir o valor de troca. A apropriação do objeto com objetivo de possuir o valor de troca constitui duas funções: renda e capitalização, isto é, o seu consumo e a expansão do capital adquirida como reprodução simples e ampliada do capital na sociabilidade. O trabalhador como real produtor da mercadoria, somente se apropria do produto do seu trabalho, por intermédio deste valor de troca, ou seja, pela mediação real e equivalente de todas as mercadorias. Em resumo, o trabalhador produz para adquirir o valor de troca, vendendo a sua força de trabalho e se apropria do seu objeto, do resultado de seu próprio trabalho pelo valor de troca. Assim, a finalidade de sua existência se reduz ao sentido do ter.

Na valorização das coisas produzidas pelo trabalhador temos a desvalorização dos homens. E, o reconhecimento da “apropriação do objeto [...] como estranhamento-de-si humano”, o que para Marx (2004, p. 82), significa “que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, o capital”. Assim “O capital é, portanto, o poder de governo sobre o trabalho e seus produtos”. Mas, questiona Marx,

... como poderia o trabalhador defrontar-se alheio ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo? O produto é, sim, somente o resumo da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a alienação, então a produção mesma tem de ser a alienação ativa, a alienação da atividade, a atividade da alienação. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a alienação na atividade do trabalho mesmo.

Podemos observar que o conceito de alienação na obra de Marx possui um duplo caráter: transferência enquanto objetivação social e a perda-de-si

como processo de exteriorização estranhado das forças essenciais dos homens. A transferência do homem na coisa, isto é, a sua objetivação social, torna-se um processo da perda-de-si do homem e o mundo social produzido por ele como algo estranho e independente. Esta objetividade social como produto das atividades dos indivíduos sociais determina a sua vida individual. O processo de produção do homem é a produção deste último em mercadoria.

Em suma, o “estranhamento-de-si” humano e o “estranhamento da coisa” não são diversos. Para Marx (2004, p. 85), quando “arranca do homem o objeto de sua produção”, temos o estranhamento do indivíduo com sua genericidade humana, ou seja, “arranca-lhe sua vida genérica, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza”. Portanto, “a vida genérica se torna para ele um meio de existir, de se manter vivo”.

Verificamos até aqui, o estranhamento humano no seu objeto, o estranhamento da coisa. Como mencionamos, o homem é produtor e produto de si mesmo, assim tanto o objeto que o homem emprega suas forças e transfere a sua essência – com a finalidade de imprimir a sua particularidade humana no corpo inorgânico – o próprio homem é, ao mesmo tempo, produto e efetivação do gênero humano.

Verificamos até aqui, que o trabalho individual no artesanato se transformou diretamente num trabalho coletivo, social. Este processo histórico teve como categoria econômica fundante a força do Estado que desapropriou os servos e instituiu a liberdade e igualdade burguesas: trabalhadores livres.

No próprio desenvolvimento da manufatura, enquanto necessidade de revolução das forças de trabalho nasce a sua sentença de morte, o nascimento da grande indústria. A “forma de trabalho” na indústria moderna se constitui na conjugação de muitos trabalhadores, num mesmo plano, num mesmo “processo de produção ou em processo de rotação diferentes, mas conexos”. Embora, esta

forma de trabalho “não se trata da elevação da força produtiva individual através da cooperação” ou de uma “efetivação individual comunitária”; ao contrário, trata-se “da criação de uma força produtiva nova, a saber, a força coletiva” que tem como condição material de sua existência “a concentração de grandes quantidades de meios de produção em mãos de cada capitalista”, e este depende “da cooperação dos assalariados, e a extensão da cooperação ou a escala da produção depende da amplitude dessa concentração”. E, “se o modo de produção capitalista se apresenta como necessidade histórica de transformar o processo de trabalho num processo social, essa forma social do processo de trabalho se revela num método empregado pelo capital para ampliar a força produtiva do trabalho e daí tirar mais lucro” (2004<sup>a</sup>, p. 373). A própria produção material de vida serve para a reprodução do desenvolvimento e extensão do capital; em outras palavras, a reprodução das formas de dominação da sociedade burguesa. Por conseqüência, a sociabilidade burguesa constitui um entrave para o desenvolvimento da força produtiva dos homens, pois, embora a força produtiva constitua a reprodução da lógica do capital, ela simultaneamente, produz as circunstâncias e conflitos com a propriedade privada moderna.

O processo de entificação do indivíduo na sociabilidade burguesa oscila nos limites e desenvolvimento entre a propriedade privada e o trabalho. Neste processo o indivíduo falsamente representa a si mesmo enquanto um ser isolado e auto-suficiente, simultaneamente, em que reconhece o homem um ser que “por natureza” é “um animal social”. Passa diante dos olhos do indivíduo o mundo social construído por ele e o seu trabalho como potência social, como força produtiva e coletiva entre os homens.

Enquanto na manufatura tem-se a necessidade de revolucionar a força de trabalho (existência de trabalhadores livres), na grande indústria se faz necessário “revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais”. O elemento essencial para o modo de produção capitalista é a “subversão contínua” da sociedade sobre os domínios da produção, um “abalo constante de

todo o sistema social”, uma “agitação permanente” e uma “falta de segurança” que “distinguem a época burguesa de todas as precedentes”. Por consequência “dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas”; todas “as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem”. Em suma, “tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens” (MARX, 2002<sup>a</sup>, p. 43).

Portanto, na sociedade civil burguesa “as determinações de existência e as limitações dos indivíduos se fundem nas duas formas mais simples: propriedade privada e trabalho”. “Duas formas simples” de uma tensão contínua, de uma inquietude e insegurança permanentes.

Estas limitações e determinações de existência do indivíduo na sociabilidade burguesa apresentam a classe burguesa enquanto classe dominante. A classe burguesa enquanto personificação da barreira histórica do desenvolvimento da humanidade.

Portanto, a produção universal da lógica do capital transpira nos poros o sangue da classe trabalhadora. E, “quanto mais às esferas individuais, que agem uma sobre a outra, crescem no curso desse desenvolvimento, e quanto mais o isolamento primitivo das diversas nações é destruído pelo modo de produção aperfeiçoado, pela circulação e a divisão do trabalho entre as nações que disso espontaneamente resulta, tanto mais a história se transforma em história mundial” (MARX, 2002, p.72). Uma história mundial engendrada pela grande indústria e pela concorrência universal, e estes dois elementos enquanto substância, essência do capital moderno.

“O sistema capitalista” assenta sobre um “terreno econômico que é o resultado de um longo processo de desenvolvimento. A produtividade do trabalho que encontra e que lhe serve de ponto de partida é uma dádiva não da

natureza, mas de uma história que abrange milhares de séculos” (MARX, 2002, p. 46). As relações sociais e de troca, isto é, a chamada sociedade civil, mais precisamente, a “sociedade burguesa moderna” entra em contradição e em conflito com a força produtiva, e este fato como produto do sistema capitalista de produção em toda a sua história. Nas palavras de Marx (2002, p. 82), “há dezenas de anos a história da indústria e do comércio não é senão a história da revolta das forças produtivas modernas contra as modernas relações de produção, contra as relações de propriedade que condicionam a existência da burguesia e seu domínio”. Este constante conflito e revolta entre as forças produtivas e a propriedade privada, condicionam a individualidade moderna enquanto abalo e inquietação constante das relações sociais modernas.

Como já mencionamos, todas as relações naturais do feudalismo tornaram-se relações monetárias, necessidade essencial do modo de produção capitalista em transformar os homens em trabalhadores livres. Liberdade que compreende um processo de desapropriação dos servos de suas terras, dos seus instrumentos de produção e da sua própria força de trabalho.

Em resumo, o “ponto de partida da produção capitalista” é o “emprego simultâneo de numerosos assalariados no mesmo processo de trabalho”. Para Marx (2003, p. 744) torna-se uma “questão de vida ou morte” o reconhecimento

... lei geral e social da produção da variação dos trabalhos e em consequência a maior versatilidade possível do trabalhador, e adaptar as condições à efetivação normal dessa lei. Torna questão de vida ou morte substituir a monstruosidade de uma população operária miserável, disponível, mantida em reserva para as necessidades flutuantes da exploração capitalista, pela disponibilidade absoluta do ser humano para as necessidades variáveis do trabalho.

Segundo Marx (2003, p. 744), “o processo de produção” constitui a “unidade do processo de trabalho e do processo de produzir valor, é processo de produção de mercadorias; enquanto unidade do processo de trabalho e do

processo de produzir mais valia, é processo capitalista de produção, forma capitalista da produção de mercadorias”.

## 5

No caminho percorrido, apresentamos o processo de concordância e divergência entre o gênero humano e sociedade civil assentada na força produtiva e relações de troca, em que o Estado ocupa um papel importante, para efetivar e realizar o estranhamento-de-si humano. Para demonstrar este movimento histórico entre gênero humano e sociedade civil, perpassamos de forma breve, com a finalidade de somente levantar alguns fatores determinantes e centrais da propriedade privada moderna, o processo histórico do feudalismo para o sistema do capitalismo; em que dinheiro e salário ocuparam o centro de nosso estudo, precisamente a relação e distinção somente apontada entre alienação e estranhamento no trabalho. Para concluirmos o nosso itinerário transitório de estudo e pesquisa, focaremos na particularidade histórica do conflito entre indivíduo e gênero humano na propriedade privada moderna.

Para Marx (1989, p. 211) no processo histórico de transformação das relações “naturais” em relações “monetárias”, a propriedade privada moderna “se preparava desde o século XVI” para a sua consolidação. Segundo Marx, a partir do

... século XVIII marchava a passos de gigante para a maturidade. Nesta sociedade de livre concorrência, cada indivíduo aparece desligado dos laços naturais, etc., que, em épocas históricas anteriores, faziam dele parte integrante de um conglomerado humano determinado e circunscrito. Este indivíduo do século XVIII é produto, por um lado, da decomposição das formas de sociedade feudais, e por outro, das novas forças produtivas desenvolvidas a partir do século XVI.

Desta maneira, o nosso ponto de partida é o reconhecimento da “decomposição das formas de sociedade feudais” e a constituição “das novas

forças produtivas desenvolvidas”. Este duplo movimento transita da manufatura para a grande indústria.

A manufatura transformou universalmente as relações naturais em relações monetárias. Segundo Marx, “sobre a base do intercâmbio de mercadorias, o pressuposto era que o capitalista e o trabalhador se enfrentam como pessoas livres, como proprietários independentes de mercadorias: o primeiro como possuidor de dinheiro e meios de produção, o segundo como possuidor da força de trabalho” (2003, p. 611).

A formação desta sociabilidade realiza-se pela determinação das relações sociais de produção, isto é, a divisão social do trabalho estabelece e determina a divisão de classes na sociedade civil. Marx (1989, p. 212) considera a distribuição tanto do produto (mercadoria) como a sua forma de circulação “um produto da produção”; posto que por um lado “só se podem distribuir os resultados da produção” e, por outro lado, “o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, isto é: a forma sob a qual se participa na distribuição”.

Portanto, a distribuição pressupõe um estágio determinado da produção que se realiza na circulação, numa potência recíproca. Compreendo que a expansão da circulação das mercadorias são momentos da produção. Nas palavras de Marx (1989, p. 212), “não existe troca sem divisão do trabalho; a troca privada pressupõe a produção privada; a intensidade da troca, assim como a sua extensão e a sua estrutura são determinadas pelo desenvolvimento e pela estrutura da produção”.

A produção “representa um processo contínuo que estabelece a circulação e volta sem cessar desta a si mesma para estabelecer-la de novo”, ou seja, “a circulação propriamente dita só aparece como elemento que serve de meio à reprodução periodicamente renovada e, portanto contínua” (MARX, 2003, p. 659). Neste movimento a circulação realiza “a alienação universal” e “aparece

como apropriação geral e vice-versa”. Por conseqüência, a “apropriação aparece como estranhamento, como exteriorização, e a exteriorização como apropriação, o estranhamento como a verdadeira civilização” (MARX, 2004, p. 82).

Em suma, a circulação “representa a primeira forma na que, somente a realização social, senão também todo o movimento da sociedade, tem uma forma independente dos indivíduos”. De acordo com Marx (1989, p. 214), “Se esta relação, independente dos indivíduos, aparece como uma força natural, como fruto da casualidade ou de qualquer outra coisa, é porque em seus começos o indivíduo social não era livre”. E, assim a “sua interação cria um processo e uma força independentes deles”.

A consolidação da estrutura social da modernidade realizada pela manufatura condiciona a circulação das mercadorias, ao mesmo tempo, desenvolve uma divisão social do trabalho em outras nações. Em outras palavras, a expansão da circulação de mercadorias realiza uma expansão universal da divisão social do trabalho. E, por isto, questiona Marx (2001, p. 179), “a organização interna dos povos, todas as suas relações internacionais serão outra coisa que não a expressão de uma certa divisão de trabalho?”.

A generalização da divisão social do trabalho é a expansão das relações sociais de produção material, que tem como finalidade a valorização do capital, transformando toda relação social numa relação “monetária”. Desta maneira, a necessidade de um produto que tem a função de ser o meio de troca universal está relacionada com o desenvolvimento da divisão social do trabalho. Segundo Marx (1989, p. 216), na “medida” em que

... se desenvolve a divisão do trabalho, o produto deixa de ser um meio de troca. Se deixa ver a necessidade de um meio de troca universal, independente de todos os produtos específicos. Na produção orientada faz a subsistência imediata, não se pode trocar qualquer artigo por qualquer outro; pela mesma razão, somente se pode trocar uma determinada atividade por um produto determinado. Quanto mais especializados, diversos e interdependentes se haviam feito os produtos, mais se impõe um meio de troca universal. Ao

princípio, o produto do trabalho, ou o trabalho mesmo, era o meio de troca geral; mas o produto e o trabalho deixam de desempenhar esse papel à medida que se particularizam. Uma divisão do trabalho pouco desenvolvida supõe a multiplicação das necessidades ao mesmo tempo em que a particularização do produto do trabalho.

Portanto, “a troca e a divisão do trabalho se condicionam mutuamente”. A potencialização da troca e divisão do trabalho transforma a particularidade e concretude do trabalho num “caráter humano geral do trabalho”; que “fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre os produtos do trabalho”. Segundo Marx (2004<sup>a</sup>, p. 77-78), “com o valor de troca, a relação social entre as pessoas se transformam numa relação social de coisas, e o poder das pessoas num poder das coisas. Quanto menos força social possui o instrumento de troca, mais sujeito se encontra a natureza do produto direto do trabalho, e as necessidades imediatas dos cambistas, e maior deve ser a força da comunidade que liga entre si aos indivíduos”.

No entanto, esta “igualdade completa de diferentes trabalhos só pode assentar numa abstração que põe de lado a desigualdade existente entre eles e os reduz ao seu caráter comum de dispêndio de força humana de trabalho, de trabalho humano abstrato”. E afirma Marx (2004<sup>a</sup>, p.78), “É, portanto, uma terceira propriedade da forma equivalente, tornar-se o trabalho privado a forma do seu contrário, trabalho em forma diretamente social”.

No desenvolvimento da divisão social do trabalho e a necessidade da expansão generalizada da propriedade privada, isto é, das relações monetárias; a apropriação do produto (mercadoria), assim como o seu processo produtivo, pressupõe uma relação de troca, na mesma medida em que forceja um equivalente geral das mercadorias e um efetivo mediador nas relações sociais,

isto é, o dinheiro. Em suma, tanto a apropriação da mercadoria como a sua produção somente se realiza pela venda da força de trabalho e na venda da mercadoria, com a finalidade de adquirir este valor de troca universal.

O processo histórico da universalização das relações “monetárias” entre os indivíduos, nações e continentes é a universalização da “conexão” e “trocas orgânicas, materiais e espirituais, que se criam espontaneamente, independentemente da sabedoria e da vontade dos indivíduos e que implicam precisamente sua indiferença e sua independência recíprocas”. Segundo Marx (1978, p. 52), “o grau e a universalidade do desenvolvimento das faculdades que fazem possível tal individualidade implicam precisamente uma produção baseada sobre o valor de troca”. E, este trabalho “baseado sobre o valor de troca supõe precisamente que nem o trabalho individual nem seu produto possam ser imediatamente universais, e que este último somente adquire sua forma de universalidade graças a mediação de um objeto, de uma moeda determinada diferente a ele”.

O movimento histórico da generalização das relações monetárias possui um duplo caráter: de um lado coloca como essência da existência dos indivíduos a conexão universal de dependência e cooperação das nações, isto é, “a produção de cada indivíduo depende não somente da produção de todos os demais: também a transformação de seu produto em subsistências passa a depender do consumo dos demais”; por outro lado esta conexão universal se realiza de forma contraditória na concorrência universal entre os indivíduos, numa luta de todos contra todos. Em síntese, uma negação universal. Assim, se estabelece mundialmente, de acordo com Marx (1978, p. 57),

... a possibilidade de trocar qualquer produto, atividade e relação por outra coisa que, por sua vez, pode trocar-se por qualquer outra sem distinção alguma; dito de outro modo, o desenvolvimento dos valores de troca e das relações monetárias, corresponde a uma venalidade e uma corrupção gerais. A prostituição universal – ou se se quer expressar mais delicadamente: o princípio geral de utilidade – é uma fase necessária da evolução social das disposições,

faculdades, capacidades e atividades humanas. Shakespeare define admiravelmente o dinheiro como aquele que estabelece a igualdade da desigualdade.

Para reconhecer a expansão das relações monetárias, ditas como “prostituição universal”, é necessário perpassar, enquanto substância da propriedade privada moderna, e explicitar os fatores essenciais das mudanças de organização interna do processo produtivo da manufatura para a grande indústria; resultando numa nova organização da divisão social do trabalho, que potencializa, sem precedentes, o gênero humano em seu conflito com as relações de produção material da existência humana. Pela análise de Marx (2004<sup>a</sup>, p. 427):

A indústria maquinizada se elevou assim, de um modo natural, sobre uma base material que o era inadequada. Ao alcançar certo grau de desenvolvimento, a dita indústria se viu forçada a transpor esta base a que primeiro havia encontrado já pronta e que logo se havia seguido perfeccionando sob sua antiga forma e a criar-se uma nova base que corresponderá a seu próprio modo de produção.

Mas, para realizar este grau de desenvolvimento produtivo, a indústria “entrou em conflito [...] no plano técnico com sua base artesanal e manufatureira”. Marx (2004<sup>a</sup>, p. 428) observa que “esta expansão da indústria já maquinizada” se realiza num processo histórico lento.

No processo de expansão da divisão social do trabalho, todos os setores específicos de cada manufatura se monopolizam na mão de um mesmo proprietário, isto é, sob o domínio do mesmo capital. Com isto, forceja um desenvolvimento dos instrumentos e meios de produção, que tem como base a expansão do capital e as conquistas das ciências naturais. Esta inovação da maquinaria modifica a organização interna do processo produtivo.

Mas, esta renovação da maquinaria em si, possui um duplo caráter na sociedade moderna. Por um lado “abrevia o tempo de trabalho”, por outro lado,

“enquanto que utilizada pelos capitalistas o prolonga, como em si facilita o trabalho, mas empregada pelos capitalistas aumenta sua intensidade; como em si é uma vitória do homem sobre as forças da natureza, mas empregada pelos capitalistas impõe ao homem o jugo das forças naturais; como em si aumenta a riqueza do produtor, mas quando empregadas pelos capitalistas o pauperiza” (MARX, 2004<sup>a</sup>, p. 452).

Na grande indústria estas máquinas “são os meios mais poderosos de acrescentar a produtividade do trabalho, isto é, de reduzir o tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria”. Mas, de maneira contraditória, sob o domínio do capital, “as máquinas se convertem no meio mais poderoso de prolongar a jornada de trabalho além de todo limite natural” (MARX, 2004<sup>a</sup>, p. 467). Portanto, o emprego da maquinaria pelo capital, na análise de Marx (2004<sup>a</sup>, p. 461),

... implica uma contradição imanente, posto que dos dois fatores da mais-valia ministrado por um capital de magnitude dada, um fator, a taxa de mais-valia, somente aumenta na medida em que o outro fator, o número de trabalhadores, se reduz. Esta contradição imanente se põe de manifesto tão pronto como, ao generalizar-se a maquinaria num ramo da indústria, o valor da mercadoria produzida pela máquina devém valor social regulador de todas as mercadorias da mesma classe, e é esta contradição a que, por sua vez, impele ao capital, sem que o mesmo seja consciente dele, a uma prolongação violenta da jornada de trabalho para compensar, mediante o aumento não somente do trabalho-execente relativo senão do absoluto, a diminuição do número proporcional dos trabalhadores que explora.

Por conseqüência, este emprego produz, por outro lado, nas palavras de Marx (2004<sup>a</sup>, p. 462),

... mediante o recrutamento para o capital de camadas da classe trabalhadora que antes o eram inacessíveis e deixando em liberdade aos trabalhadores que desemprega a máquina, uma população trabalhadora supérflua, que não pode opor-se a lei do capital. Daí esse notável fenômeno na história da indústria

moderna, consistente em que a máquina arremessa pela borda todas as barreiras morais e naturais da jornada de trabalho. Daí o paradoxo econômico de que o meio mais poderoso para reduzir o tempo de trabalho se transpõe no meio mais infalível de transformar todo o tempo vital do trabalhador e de sua família em tempo de trabalho disponível para a valorização do capital.

A transformação de todo tempo vital do trabalhador e de sua família para a valorização do capital é o processo de produção da destituição da vida do trabalhador. Segundo Marx (2004<sup>a</sup>, p. 451), o seu “próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a sua essência espiritual, a sua essência humana” torna-se estranho aos próprios indivíduos.

O movimento da propriedade privada moderna, ou seja, a sua manifestação sensível de consumo e produção é a inversão efetiva da manifestação-de-si dos indivíduos. A finalidade da produção material no sistema capitalista é a valorização do capital.

O desenvolvimento da força produtiva, sua tendência de diminuir o número de trabalhadores empregados, segundo Marx (2004<sup>a</sup>, p. 525)

... exploração intensiva e extensivamente acrescentada da força de trabalho em todas as demais esferas da produção permite empregar improdutivamente a uma parte cada vez maior da classe trabalhadora, e antes de tudo reproduzir desta maneira, e em escala cada vez mais massiva, aos antigos escravos familiares, sobre o nome de “classes domésticas”, como criados, donzelas, lacaios, etc.

Desta maneira, a expansão da grande indústria e sua respectiva forma de organização interna de produção material de existência dos indivíduos coloca todas as atividades sob o seu domínio. O que não quer dizer que toda atividade produtiva é atividade industrial e os trabalhos artesanais, domésticos, domiciliares desapareceram na sociedade moderna. Ao contrário, estas atividades coexistem com a grande indústria, e dependente do desenvolvimento dessa última. Quando Marx se refere à ruína da atividade e do “produto

artesanal”, reconhece esta ruína enquanto base e essência de produção material de existência dos indivíduos nesta sociedade civil moderna.

A expansão do capital tem como base o desenvolvimento da grande indústria como substância de toda a sociedade civil. A expansão da grande indústria realizada pela circulação mundial das mercadorias desenvolve um mercado mundial, sob o pressuposto da produção capitalista de mercadorias, transformando as diversas nações em ramos da produção, isto é, convertendo as nações em divisão social do trabalho. Em outras palavras, a produção de matéria prima por algumas nações para a produção industrial por outras nações mais desenvolvidas. Esta enorme “capacidade, inerente ao sistema fabril, de expandir-se a saltos e sua dependência respectiva do mercado mundial geram necessariamente uma produção de ritmo febril e a conseqüente saturação dos mercados, que ao contrair-se originam um período de paralisação”. De acordo com Marx (2003, p. 677),

A vida da indústria se converte numa seqüência de períodos de animação mediana, prosperidade, superprodução, crises e esgotamento. As raízes destes câmbios periódicos do ciclo industrial tornam-se normais a insegurança e instabilidade que a indústria maquinizada impõe a ocupação do trabalhador e, portanto a sua situação vital. Exceto nas épocas de prosperidade, os capitalistas se empenham numa luta encarnizada por sua participação individual no mercado. Esta quota em parte se encontra na razão direta ao preço baixo do produto. Ademais da rivalidade que essa luta provoca enquanto ao uso de maquinaria perfeccionada, substitutiva da força de trabalho, e a aplicação de novos métodos de produção, se chegam sempre a um ponto em que se procura baratear a mercadoria mediante a redução violenta do salário por sob o valor da força de trabalho.

O contínuo período das fases de fluxos e refluxos de trabalhadores nas fábricas, encarado em suas conexões constantes são processos de reprodução material de existência dos indivíduos. Segundo Marx (2003, p. 659), “o processo capitalista de produção reproduz, portanto, a separação entre força de trabalho e as condições de trabalho, perpetuando, assim, as condições de exploração do

trabalhador. Compele sempre o trabalhador a vender a sua força de trabalho para viver, e capacita sempre o capitalista a comprá-la, para enriquecer-se”. Desta maneira, “as condições da produção são simultaneamente as da reprodução”. Como podemos ver o processo do modo capitalista de produção, é um processo contínuo da venda da “força de trabalho no mercado” e a transformação do “seu produto em meio que o segundo utiliza para comprá-lo”. Portanto, “a produção capitalista, encarada em seu conjunto, ou como processo de produção, produz não só mercadoria, não só mais valia; produz e reproduz a relação capitalista: de um lado, o capitalista e do outro, o assalariado”.

Embora, esta relação monetária, de compra e venda da força de trabalho seja reconhecida pelos economistas políticos, como relação de igualdade e liberdade humana; Marx (2004<sup>a</sup>, p. 451) identifica nesta relação

... apenas a relação entre trabalho gratuito que se transforma em capital e o trabalho adicional necessário para pôr em movimento esse capital suplementar. Não é de modo nenhum uma relação entre duas grandezas independentes entre si, de um lado a magnitude do capital do outro o número dos trabalhadores; em última análise é apenas a relação entre trabalho não pago e trabalho pago da mesma população trabalhadora.

Portanto, a troca de equivalentes entre força de trabalho e dinheiro, na realidade se efetiva como “parte do capital que se troca por força de trabalho”, mais precisamente, “uma parte do produto do trabalho alheio do qual o capitalista se apropriou sem compensar com um equivalente; além disso, o trabalhador que produziu essa parte do capital tem de reproduzi-la, acrescentando um excedente”. Sintetizado por Marx (2003, p. 674)

... do lado capitalista, propriedade revela-se o direito de apropriar-se de trabalho alheio não pago ou do seu produto, e, do lado do trabalhador, a impossibilidade de apropriar-se do produto de seu trabalho. A dissociação entre propriedade e trabalho se torna consequência necessária de uma lei que claramente deriva da identidade existente entre ambos.

Como podemos ver a força produtiva enquanto associação e cooperação dos homens entre si, condicionada pelo capital universaliza a perda-de-si e o estranhamento-de-si dos indivíduos. O trabalhador no processo de produção material de sua existência transforma esta manifestação de si no estranhamento-de-si, na medida em que trabalha para manter-se vivo, portanto, para ser sujeito físico; invertendo “a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência” (MARX, 2004, p. 85) Desta maneira, Marx (2002, p. 36) afirma que,

... as forças produtivas se apresentam como completamente independentes e desligadas dos indivíduos, como um mundo à parte, ao lado dos indivíduos. Isso tem sua razão de ser porque os indivíduos, dos quais são as forças, existem como indivíduos dispersos e em oposição uns aos outros, enquanto que essas forças, por outro lado, só são forças reais no comércio e na interdependência desses indivíduos.

A força produtiva como “poder social” que nasce “da cooperação dos diversos indivíduos, condicionada pela divisão do trabalho, não aparece a esses indivíduos como sendo a sua própria força conjugada, porque essa própria cooperação não é voluntária, mas sim natural”. (MARX, 2002, p. 82)

Para Marx (2002, p. 82), o caráter social da atividade, esta coletividade condicionada pela divisão do trabalho torna-se “algo estranho”, como “uma coisa material”. Em outras palavras, a relação social da produção de vida humana não aparece “como um comportamento de uns para outros”, isto é, enquanto gênero humano. “Senão mais bem como uma sujeição às relações que existem independentemente de cada indivíduo e surgem do choque entre indivíduos indiferentes entre si”. Estas relações sociais e sua cooperação,

... lhes aparece, ao contrário, como uma força estranha, situada fora deles, que não sabem de onde ela vem nem para onde vai, que, portanto, não podem mais dominar e que, inversamente, percorre agora uma série particular de fases e de estádios de desenvolvimento, tão independente da vontade e da marcha da

humanidade, que na verdade é ela que dirige essa vontade e essa marcha da humanidade.

A manifestação-de-si dos indivíduos transforma-se na “vida da propriedade privada: trabalho e capitalização”. Nas palavras de Marx (2004, p. 139-140),

No interior da propriedade privada [...] cada homem especula sobre como criar no outro uma nova carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de fruição e, por isso, de ruína econômica. Cada qual procura criar uma força essencial estranha sobre o outro, para encontrar aí a satisfação de sua própria carência egoísta. Com a massa dos objetos cresce, por isso, o império do ser estranho ao qual o homem está submetido e cada novo produto é uma nova potência da recíproca fraude e da recíproca pilhagem. O homem se torna cada vez mais pobre enquanto homem carece cada vez mais de dinheiro para se apoderar do ser hostil, e o poder de seu dinheiro cai precisamente na relação inversa da massa de produção, ou seja, cresce sua penúria à medida que aumenta o poder do dinheiro. [...] assim como o dinheiro reduz todo o ser à sua abstração, reduz-se ele em seu próprio movimento a ser quantitativo. A imoderação e o descomedimento tornam-se a sua verdadeira medida.

O desenvolvimento da força produtiva e sua inserção intrínseca na grande indústria possibilitam tanto a diminuição do tempo de trabalho necessário na produção da vida humana como a diminuição dos números de trabalhadores empregados e sua intensificação na jornada de trabalho. Esta força produtiva circunscrita na lógica do capital, por um lado, representa o domínio do homem sobre a natureza e, por outro lado, o estranhamento e a perda-de-si do homem. O que demonstra, a necessidade da recuperação total dos sentidos humanos pelo e para homem como a possibilidade objetiva da emancipação humana. Dado que o desenvolvimento da força produtiva se realiza numa relação de conflito e contradição com a propriedade privada moderna.

Mas, este permanente conflito percorre como já vimos fases e períodos no processo de produção, que na realidade se transformam num processo de

reprodução. Permanente conflito que caracteriza a sociedade moderna, no que diz respeito a sua insegurança e inquietação permanentes: “tudo o que era sólido se desmancha no ar”.

Portanto, o conflito entre a força produtiva e propriedade privada moderna sintetiza na individualidade moderna, enquanto parte movente e movida desta sociabilidade. A manifestação-ativa-de-si no processo de sua produção se revela como a perda-de-si, cuja relação e apropriação social tornam-se estranhos e indiferentes a nós próprios, enquanto indivíduos circunscritos nesta historicidade.

Nossa individualidade vivencia, cotidianamente, um momento de decadência histórica viciada em círculos perversos de aparentes repetições ou reproduções, que na realidade são formas complexas e multifacetadas de apresentar o mesmo, de ser o mesmo. Em nossa volta, olhamos e nos sentimos perplexos diante de nossa mundaneidade social. A potência e desenvolvimentos de nossas faculdades produtivas individuais são transformados numa força onipotente oposta a nossa particularidade.

O conflito entre indivíduo e gênero humano sintetiza neste estranhamento-de-si humano, onde o “meu meio de vida” é o “ser de um outro”. No “fato de aquilo que é meu desejo ser a posse inacessível de um outro, quanto no fato de que cada coisa mesma é um outro enquanto si mesma, quanto também no fato de que minha atividade é um outro, quanto finalmente – e isto vale também para os capitalistas – no fato de que, em geral, **o poder não humano domina**” (MARX, 2004, p. 147 – Grifo Nosso).

#### BIBLIOGRAFIA

CHASIN, José. Rota e Prospectiva de Um Projeto Marxista.  
[www.verinotio.org.br](http://www.verinotio.org.br).

ENGELS, F & MARX, K. A Sagrada Família. São Paulo: Boitempo, 2003<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. Ideologia Alemã. São Paulo: Hucitec, 2001. (ad Feuerbach).

\_\_\_\_\_. Ideologia Alemã. São Paulo: Editorial Presença, 1975. Vol II.

\_\_\_\_\_. Manifesto Comunista de 1848. São Paulo: Boitempo, 2002<sup>a</sup>.

MARX, Karl. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. Elementos Fundamentales para la Critica de la Economia Política. México – DF: Siglo Veintiuno, 1978.

\_\_\_\_\_. Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. Miséria da Filosofia. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. Contribuição para Crítica da Economia Política. São Paulo: Mandacaru, 1989.

\_\_\_\_\_. O Capital: crítica da economia política. 22.<sup>a</sup> ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004<sup>a</sup>. (Livro I, Vol. 1)

\_\_\_\_\_. O Capital: crítica da economia política. 19.<sup>a</sup> ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. Sobre A Questão Judaica. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1963.

[1] Mestrando no programa de Pós-Graduação em Serviço Social na Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus Araraquara – São Paulo.