UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL

Raphael Dutra Bazarello

A formação do indivíduo como ser estranhado da era do capital: uma leitura de Marx a partir dos *Grundrisse*

Juiz de Fora
2026

Raphael Dutra Bazarello

A formação do indivíduo como ser estranhado da era do capital: uma leitura de Marx a partir dos *Grundrisse*

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Serviço Social. Área de concentração: Serviço Social e Sujeitos Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Aranha Arbia

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Bazarello, Raphael Dutra.
O formação do indivíduo como ser estranhado da era do capital : uma leitura de Marx a partir dos Grundrisse / Raphael Dutra Bazarello. -- 2026.
258 p.

Orientador: Alexandre Aranha Arbia
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Serviço Social. Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, 2026.

1. Marx. 2. Grundrisse. 3. Indivíduo. 4. Estranhamento. 5. Individuação. I. Arbia, Alexandre Aranha, orient. II. Título.

Raphael Dutra Bazarello

A formação do indivíduo como ser estranhado da era do capital: uma leitura de Marx a partir dos Grundrisse

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Serviço Social. Área de concentração: Serviço Social e Sujeitos Sociais

Aprovada em 11 de junho de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Aranha Arbia - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Ednéia Alves de Oliveira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Alexandra Aparecida Leite Toffanetto Seabra Eiras
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori
Universidade Federal de Minas Gerais

Profa. Dra. Mônica Hallak Martins da Costa
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Juiz de Fora, 02/07/2026.

Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Aranha Arbia**, **Professor(a)**, em 02/07/2026, às 16:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Edneia Alves de Oliveira**, **Professor(a)**, em 06/07/2026, às 13:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Alexandra Aparecida Leite Toffanetto Seabra Eiras**, **Professor(a)**, em 07/07/2026, às 09:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Monica Hallak Martins da Costa**, **Usuário Externo**, em 07/07/2026, às 20:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **vitor bartoletti Sartori**, **Usuário Externo**, em 08/07/2026, às 11:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **3063385** e o código CRC **2E94301C**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha companheira de vida Nayara, por todo o apoio, compreensão, trocas e paciência em relação às minha ausências e limitações durante esse período intenso. Minha melhor amiga é a sorte que eu tive de ter como companheira para a vida. Agradeço também aos meus pais, irmãos e toda minha família e da Nayara, pelo apoio, incentivo e por terem possibilitado o privilégio dessa caminhada.

Agradeço ao Professor Dr. Alexandre Aranha Arbia, pelas orientações, direcionamentos, propostas e disposição ao diálogo. Ao me proporcionar liberdade para a pesquisa, também me ensinou a necessidade de olhar para a mesma em uma perspectiva maior, que ultrapassasse a limitação que toda pesquisa possui. Sua trajetória foi uma inspiração e as generosas trocas e bom humor, um conforto.

À Professora Dra. Ednéia Alves de Oliveira devo mais do que meus agradecimentos. Sua sensibilidade, carinho e acolhimento foram essenciais para que essa jornada alcançasse o lugar que chegou. Um sincero obrigado pela amizade e escuta acolhedora.

Aos professores Isaura Aquino, Leonardo de Deus e Vitor Sartori meu muito obrigado pela gentileza e contribuição na leitura do texto e nas considerações acerca do mesmo, permitindo orientar e direcionar a pesquisa, levando em consideração novos horizontes e guiando um processo que precisa da troca das relações sociais para que faça sentido.

Meus muito especiais agradecimentos à Melissa, pelos anos de escuta, carinho, broncas e principalmente cuidado e compromisso, comigo e com nossa profissão. À Juliana faltam palavras para expressar minha gratidão. Você foi luz nos momentos difíceis, esclarecimento das inseguranças e apoio que permitiu ver as capacidades que podiam florescer. Agradeço também à querida Lissandra pelas divertidas quartas-feiras de manhã e pelas avaliações que deram sentido à uma vida caótica.

Agradeço àquelas que pela sua presença e momentos de lazer compartilhados tornaram o processo mais leve, os escapes possíveis e o conforto na vida. Obrigado aos amigos Cynthia, Fred, Fred, Felipe, Felipe, Júlia, Mari e Pâmela. Conversar com vocês, ouvi-los, desabafar, trocar, aprender, abraçar ou só jogar conversa fora é o que dá mais sentido à vida.

Um agradecimento especial também aos meus pacientes. Como é rico poder conhecer suas histórias, trocar, e aprender com vocês. É o privilégio de poder ver o indivíduo dessa pesquisa no real, observar a dimensão objetiva e subjetiva e ver em vocês essa síntese de múltiplas determinações.

Sou muito grato também aos coletivos que me permitiram chegar até aqui. Minhas experiências em partidos políticos de esquerda, movimento estudantil e LGBTQIA+, grupos de pesquisa e estudos, os professores e colegas, militantes e de sala de aula, que passaram pela minha vida e, na generosidade da troca, puderam me enriquecer de tantas formas. Ao teatro e ao circo, lugares que sustentam a insustentável vida cotidiana, e aos espaços artísticos de uma maneira geral. Os coletivos profissionais do Serviço Social e da Psicologia, meus campos de estágio e supervisores, colegas de trabalho e estudo. Cada momento da minha vida com cada um me fez quem eu sou e sou muito feliz por ser grato a tantos.

Particularmente agradeço ao sujeito coletivo do qual sou parte, minha classe, todos aqueles que não podem usufruir daquilo que eu estou vivenciando, mas que no seu trabalho estranhador criam as condições para que eu possa aprender sobre esse mundo. Meu desejo é retornar — a seu tempo — tudo o que recebi de forma a contribuir com esse coletivo, se não, nada disso terá feito sentido. Agradeço sobremaneira àqueles que, não estando aqui, se fazem presentes ao meu lado a todo o tempo. Vocês me sustentam e me confortam. Esse agradecimento é mais um que se soma à gratidão diária.

A todos, muito obrigado.

> É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das "leituras", ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido. (Chasin, 2009, p.25)

“É tão piedoso quanto tolo desejar que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho produtor de valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado.” (Marx, 2011, p. 191)

“Contudo, o trabalho não é só consumido, mas é ao mesmo tempo fixado, materializado, da forma de atividade na de objeto, de repouso; como mutação do objeto o trabalho modifica sua própria configuração e, de atividade, devém ser.” (Marx, 2011, p. 234)

“os indivíduos parecem independentes [...], livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar.” (Marx, 2011, p.111)

RESUMO

A presente tese tem por objetivo investigar a categoria indivíduo nos *Grundrisse* de Marx e seu processo de formação, chamado individuação. Para tanto, propusemo-nos realizar uma rigorosa análise do texto em tela, procedendo a uma leitura imanente, em que apresentamos o texto pelo próprio autor, com seus próprios pensamentos e linhas argumentativas. Ou seja, expusemos um conjunto de passagens e citações a fim de provar nosso entendimento do texto, evitando comentadores e interpretações. Em nossa investigação, provou-se necessária a discussão de outra categoria, o estranhamento (*Entfremdung*), como parte do processo de individuação, como um "poder estranhado". Desse modo, perscrutamos os *Grundrisse* perseguindo ambas as categorias. Outro objetivo de nosso estudo foi comparar o primeiro livro com *O Capital* de Marx, especificamente os capítulos um e dois, que tratam dos mesmos desenvolvimentos categoriais dos quais tratamos na primeira metade dos *Grundrisse*. No último capítulo, discutimos as categorias apresentadas acima com autores respeitados e significativos na nossa temática, dialogando com suas pesquisas, contribuindo sobremaneira com nossa pesquisa. Em nossa conclusão, propusemos-nos discutir as provas apresentadas acerca do desenvolvimento da individuação na primeira metade dos *Grundrisse*, destacando a importância do estranhamento (*Entfremdung*) nesse processo. Outro elemento foi o desenvolvimento categorial entre ambos os livros, aquilo que Marx refinou em seus estudos.

Palavras-chave: Marx; Grundrisse; indivíduo; estranhamento; individuação.

ABSTRACT

The present thesis aims to investigate the category of individual in Marx's *Grundrisse*, and its process of formation, referred to as individuation. To this end, we undertake a rigorous analysis of this text and an immanent reading, examining the author's thoughts on its own terms. In other words, we present passages that prove our text's understanding. In our investigation, it became necessary to discuss another category, estrangement (*Entfremdung*), as part of the individuation process, like a "strange power". So, we conduct our examination of the *Grundrisse* pursuing both categories. Another aim in our study was to compare the first book with Marx's *Capital*, specifically chapters one and two, because they address the same categories development that are presented in the first half of the *Grundrisse*. In the last chapter, we discuss the categories previously mentioned with some respected researchers in our field, incorporating their comments and contributions to our reflection. In conclusion, we propose a discussion about the evidence we presented about the development of individuation in the first half of *Grundrisse*, highlighting the importance of the estrangement in this process. Another question was the categorical development between both books, which Marx had refined in his studies.

Keywords: Marx; Grundrisse; individual; estrangement; individuation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 13

2 MARX E A CONSTRUÇÃO DE SUA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA NOS *GRUNDRISSE*: O LABORATÓRIO DE ESTUDOS PARA *O CAPITAL*.....27

2.1 ESTABELECENDO AS BASES PARA A CRÍTICA: o diálogo com seus contemporâneos e a necessidade de um rigoroso procedimento metodológico 36

2.2 O PONTO DE PARTIDA EFETIVO DA INVESTIGAÇÃO: do dinheiro ao valor, descortinando as categorias do real 47

2.3 O DESDOBRAMENTO ANALÍTICO DO DINHEIRO EM SUA DIFERENÇA ESSENCIAL: o capítulo do capital.....72

3 DA EXTERIORIZAÇÃO DO HOMEM NO MUNDO À INDIVIDUAÇÃO COMO REVERSO ESVAZIADO DE HUMANIDADE.....97

3.1 O ESTRANHAMENTO (*ENTFREMDUNG*) DO HOMEM: a perda si no mundo material.....97

3.2 A INDIVIDUAÇÃO: abstração do real e formação do ser estranho (*fremd*) de si.....111

4 O PRIMEIRO CAPÍTULO DE *O CAPITAL*: A CHAVE DE LEITURA DA FORMA LAPIDADA DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA.....131

4.1 O MUNDO COMO “ENORME COLEÇÃO DE MERCADORIAS”: o “ponto de partida efetivo” para compreender o indivíduo produtor de valor d’*O Capital*.....131

4.2 FETICHISMO DA MERCADORIA: quando a inversão aparece.....143

4.3 O PROCESSO DE PRODUÇÃO E CIRCULAÇÃO DO VALOR: consequências para o indivíduo.....151

5 DIALOGANDO COM AUTORES: construindo uma ponte de reflexão com (alguns) autores marxistas.....158

5.1 5.1 REVISITANDO A DISSERTAÇÃO DE ANTÔNIO ALVES ACERCA DA INDIVIDUALIDADE NOS GRUNDRISSE: uma produção incontornável.215

6 CONCLUSÃO 241

REFERÊNCIAS 256

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa se desenvolveu a partir das inquietações acumuladas e maturadas com os anos de estudo. Da busca de entender o real — em especial a realidade deste pesquisador —, de sua época histórica e como os indivíduos sobrevivem ao atual estágio do capitalismo, tendo como ponto de partida o acúmulo que foi realizado nos estudos sobre a categoria trabalho em Marx. Compreendendo o mesmo como primaz na constituição do ser social — diferenciando isso da perspectiva politicista da centralidade[1] do trabalho —, observou-se um elemento espraiado na vida social atual, o processo de adoecimento mental. Impossível não relacionar — já entendidos os elementos principais do trabalho nessa sociabilidade (estranhamento [*Entfremdung*], assalariamento) — adoecimento mental e trabalho, relação evidente para nós. Ao longo dos estudos na graduação e mestrado a categoria trabalho foi nosso fio condutor — decisão que se entende como acertada — nesse processo investigativo.

Ao descortinar os meandros que envolvem tal categoria, nos aproximamos do debate sobre o tempo de trabalho, a partir de leitura de Postone no mestrado. Disso surgiu a organização de uma proposta de estudo para o doutorado, mas ainda era necessário algo que conectasse o indivíduo adoecido com as categorias de análise mais basilares como trabalho e tempo. Se a saúde mental e o processo de adoecimento não eram nosso interesse propriamente — não era instigante enveredar pelo mundo dos processos psicológicos, que nos tiraria do nosso objetivo de explorar mais a obra de Marx —, buscamos, inicialmente, no cotidiano o caminho possível de revelar, no real, a unidade concreta de tempo e trabalho. No entanto esse caminho se provou — da forma que caminhamos — ainda incapaz de alcançar um elemento que nos escapava, apesar de sabido e evidente para nós: lidar com o

---

1 Araújo resume a posição com a qual nos identificamos, bem como demais autores que compreendem em Marx o sentido de uma análise ontológica na realidade. Citamos Duayer que trata, em trabalhos que utilizamos em nossa pesquisa, a “crítica ontológica do trabalho em Marx”, em oposição à perspectiva da centralidade do trabalho. “O marxismo tradicional se tipifica por não diferenciar trabalho universal/geral de trabalho determinado por mercadoria e, portanto, produtor de valor — ou seja, por colapsar categorias que são diferentes. Decorrendo que torna transistórico o trabalho específico da sociedade do capital e, com isso, se torna incapaz de apreender a especificidade do trabalho na sociedade moderna e sua função constitutiva da totalidade e da dinâmica imanente a essa sociabilidade. Por essa trilha, a crítica social própria do marxismo tradicional é feita a partir do ponto de visa daquele ‘trabalho’ transistórico e tem por cerne a crítica do modo pelo qual se distribui o produto da atividade do ‘trabalho’; e como o próprio ‘trabalho’ é distribuído socialmente.” (Araújo, 2024, p.62).

estranhamento (*Entfremdung*) era decisivo para avançar em qualquer dessas direções. Vicissitudes e contingências da vida nos apresentaram uma oportunidade: trabalhar Marx propriamente.

Mas não qualquer Marx, qualquer texto ou qualquer categoria. Nem se propunha mergulhar mais profundamente no trabalho ou no tempo, mas explorar um caminho novo para nós, a individuação, ou processo de formação do indivíduo[2]. A partir dos *Grundrisse*[3], o rascunho d'*O Capital*, texto incompleto[4], investigativo[5], do

---

[2] Apresentamos de início a definição de indivíduo presente no Dicionário de termos marxistas organizado por Bottomore (2013). "Em Teorias da mais-valia Marx escreveu que embora, no início, o desenvolvimento da espécie humana se tenha feito às custas da maioria dos indivíduos humanos e até mesmo de classes, ao seu término ela rompe essa contradição e coincide com o desenvolvimento do indivíduo; portanto, o desenvolvimento superior do indivíduo só é atingido por um processo histórico ao longo do qual indivíduos são sacrificados. (parte II, cap.IX) Como esse trecho mostra, Marx via a história do mundo como a história do florescimento das forças e potencialidades humanas, que operam, porém, até o fim da sociedade de classes, sem o conhecimento dos homens, através de relações sociais que são 'indispensáveis e independentes da vontade dos homens' ('Prefácio' à Crítica da economia política). Com a abolição do capitalismo, contudo, o desenvolvimento dessas forças e potencialidades torna possível um mundo sob controle de produtores associados que cooperam comunitariamente, desenvolvem individualidades múltiplas e gozam de liberdade pessoal. Enquanto filosofia da história, portanto, o marxismo propõe uma teoria do desenvolvimento do indivíduo, como, aliás, muitas outras teorias do século XIX. Como ciência social, rejeita as explicações elaboradas em termos dos propósitos, atitudes e crenças individuais, preferindo considerá-las, elas próprias, como matéria a ser explicada. Por outro lado, como toda macroteoria, precisa de uma microteoria para trabalhar; mas não focaliza a atenção sobre os detalhes dessa teoria. Como teoria da ideologia, postula que as teorias e modos de pensar individualistas, e particularmente os formulados em termos de indivíduos abstratos, fora de contexto histórico, são 'robinsonadas' — expressão cunhada por Marx na 'Introdução' à Crítica da economia política e inspirada no personagem de Robinson Crusoé — que ocultam as relações sociais subjacentes, sobretudo as relações de produção, as quais, por sua vez, explicam o pensamento e a ação individuais. Finalmente, como visão da boa sociedade e da realização humana, o marxismo postula uma noção de individualidade multifacetada e plenamente desenvolvida, que não pode ser medida por nenhum padrão predeterminado (embora só seja realizável sob condições de unidade social e de controle coletivo da natureza), que mostra ligações claras com o romantismo alemão. Marx tem, portanto, relativamente pouco a dizer sobre o micronível da interação humana, sobre a natureza da psiquê humana individual, sobre as relações pessoais ou sobre as relações entre o Estado e o indivíduo ou entre o público e o privado. O marxismo vê indivíduo como produto social (conforme enfatizou marxismo 'estruturalista' de Althusser) e ainda assim exige uma teoria do comportamento humano individual e da interação social para sustentar o materialismo histórico. Seu objetivo (como os humanistas marxistas perceberam) é, a um só tempo, explicar e engajar-se no processo que levará ao fim das relações sociais de produção e troca reificadas, sujeitando-as 'ao poder dos indivíduos unidos', pois 'a realidade criada pelo comunismo é precisamente a base para tornar impossível que alguma coisa exista independentemente dos indivíduos, uma vez que a realidade é, não obstante, apenas um produto do intercâmbio anterior dos indivíduos' (A ideologia alemã, I, IV, 6)." (Bottomore, 2013). Citamos as bibliografias que o autor utilizou para construir seu entendimento sobre o indivíduo para o marxismo: Della Volpe, Teoria marxista dell'emancipazione umana, 1974; Kosik, L'individu et l'histoire, 1968; Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein, 1923; History and Class Consciousness (1971); Lukes, Individualism, 1973; Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism, 1962; Plamenatz, Karl Marx's Philosophy of Man, 1975; Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum, 1965; Tucker, Marxism and Individualism, 1980.

[3] De acordo com Alves (2006) o sentido do título do livro que tratamos é: "os Grundrisse (princípios, em alemão, também podendo significar o que está sob a superfície, etc.)." (2006, p.4).

[4] "A este respeito, a natureza lacunar do texto e as diversas ocorrências que o tornaram desconhecido até meados deste século foram, ao nosso ver, responsáveis pelo fato de que dos

qual conhecíamos a famosa Introdução, que por si só já se demonstrara desafiadora. A tarefa fora posta, a individuação nos faria lidar fatalmente com o processo de estranhamento (*Entfremdung*), com o indivíduo como categoria, abstração do real — tão maltratada pelos próprios marxistas —, e talvez com a subjetividade, nosso interesse até então. Estava lançado nosso desafio, buscar no labirinto do pensamento complexo de Marx os caminhos e construções, argumentos e polêmicas que nos levassem a explicitar o que era o indivíduo para ele, e mais especificamente, como esse indivíduo se formava dentro desse momento sócio-histórico.

No entanto, até a qualificação, nosso objeto ainda não havia sido alcançado, o trabalho bruto de extração e refinamento do extenso texto não havia sido finalizado. Nesse sentido, a qualificação foi uma bússola, reorientou o caminho. O objetivo passou a ser então explorar e refinar o material já tratado (aproximadamente meio livro, que no caso não é pouca coisa), e fazer um cuidadoso trabalho de cotejamento com o material finalizado por Marx, a joia lapidada do primeiro capítulo de *O Capital*. Passamos, então, a ter outro objetivo. Primeiramente, extrair, lapidar e polir os caminhos de Marx até o indivíduo na primeira metade dos *Grundrisse*, o que implicava necessariamente no mesmo processo frente à categoria estranhamento (*Entfremdung*), como elemento decisivo para entender a individuação; em segundo lugar, explorar os avanços e ganhos do autor entre seus rascunhos e o material realizado para publicação n'*O Capital*. Ali — onde o indivíduo é dito como inexistente — para um olhar cauteloso, se tornou possível não apenas encontrar paralelos com o processo de investigação do autor, mas compreender que este indivíduo estranhado e reificado se faz presente de forma evidente, como a sombra de um imenso monólito sobre toda a obra que continua do capítulo dois em diante.

Fica evidente, pois, a importância dos *Grundrisse* para o autor. O conjunto de cadernos — organizados neste livro — não se configuram como apenas rascunhos, mas como registro de um rico processo de refinamento de um pensamento de alto nível como o de Marx. Como diz Alves, na citação presente na nota de rodapé 2, *Grundrisse* significa princípio. Um termo relativamente injusto, tendo em vista que as investigações de Marx principiaram muito antes. Mas tomemos a obra como

---

poucos comentadores marxistas que se voltaram seja ao tema da individualidade, seja aos Grundrisse, não os trataram em conjunto e articuladamente." (Alves, 2006, p.4).

[5] "Ali, de certo modo, o modo de exposição e o modo de pesquisa do autor ainda não estão claramente separados; e, assim, alguns passos marxianos de O capital – que não estão explicitados noutro local – podem ser vistos em desenvolvimento nestes rascunhos escritos em 1857." (Sartori, 2020, p.314).

princípio de uma reflexão mais elaborada e lapidada em Marx sobre categorias como dinheiro, valor, estranhamento (*Entfremdung*) ou indivíduo, que teria seu fechamento — enquanto exposição de uma investigação em *O Capital*. Retomando a rica cronologia dos manuscritos para *O Capital* — obras preliminares, ensaios de uma lapidação para a obra magna — bem como a cronologia do resgate e trato dos *Grundrisse* propriamente, recorremos a autores que desvelaram esse caminho como parte do caminhar de Marx.

Nesse sentido, um primeiro ponto se faz necessário destacar: o quão recente é o conhecimento sobre os *Grundrisse*, sua descoberta e trato pelos pesquisadores marxianos, e as consequências disso.

> A questão sobre os planos para a redação de O Capital só se transformou num verdadeiro problema muito recentemente. Quando de sua elaboração, por Rosdolsky, era apenas uma curiosidade histórica. Nos anos recentes, no entanto, transformou-se num duplo problema. Em primeiro lugar, diz respeito à fidelidade com que Engels levou a termo a publicação póstuma dos livros segundo e terceiro da obra, a partir dos diversos manuscritos legados por Marx. Em segundo lugar, diz respeito à completude categorial, lógica, da obra econômica marxiana, se teria consistência em seu arremate, ao menos para seu autor. (De Deus, 2015, p.928)

Como veremos com mais detalhes, os *Grundrisse* só vêm a público na década de 1950, e a análise de maior significado da obra logo em seguida no trabalho de Rosdolsky — com quem dialogamos em nosso trabalho. No entanto, como explicita De Deus, o entendimento dos *Grundrisse* como parte de um conjunto de elaborações, de planos para a síntese expressa em *O Capital*, se transformou em questão muito recentemente, como nos trabalhos da MEGA (*Marx-Engels Gesantausgabe*) — o esforço de pesquisadores em compilar e traduzir o conjunto dos textos de Marx e Engels. Disso decorrem duas questões: o “acerto de contas” com Engels, suas escolhas na edição e montagem dos livros 2 e 3 de *O Capital*; bem como — e aqui é onde nossa pesquisa se encaixa — a “completude categorial” da maturação do pensamento de Marx em sua pesquisa crítica da economia-política. Nesse sentido, analisamos aqui se há um sentido lógico do desenvolvimento das categorias indivíduo, individuação e estranhamento (*Entfremdung*) nos *Grundrisse* que se conecta com os desenvolvimentos anteriores e posteriores desse *Manuscrito de 1857*.

Em questão de meses, “entre outubro de 1857 e maio de 1858”, Marx realizara o esforço de sintetizar suas pesquisas e escrever os *Grundrisse*, em que a “leitura e releitura de economistas é submetida a intensa coleta de dados empíricos, relatórios, artigos de jornais, além do uso de extensa bibliografia histórica, jurídica e filosófica, que será citada a partir desses cadernos nos esboços e na própria obra de 1867.” (De Deus, 2010, p.81). Esse esforço foi realizado tendo em vista a ocorrência de uma crise significativa do capital, em que Marx buscava estar preparado em sua análise da vida material a fim de subsidiar processos revolucionários da classe trabalhadora a partir de suas descobertas sobre a vida social. No entanto, apesar da crise econômica, a reação da revolta popular não veio, retornando o autor, assim, à sua elaboração e lapidação. Destacamos, a partir de Musto (2009) o sentido da contínua lapidação desse material como processualidade, ou seja, Marx deixa de lado os *Grundrisse* — como já deixara outras elaborações mais iniciais anteriores — para elaborar uma nova versão em que testa uma nova possibilidade de exposição de seu conteúdo.

> Ao deixar de lado os Grundrisse, em maio de 1858, para se dedicar ao trabalho da Contribuição à crítica da economia política, Marx utilizou passagens daquele na elaboração deste último texto, mas, em seguida, referiu-se pouquíssimas vezes a ele novamente. [...] Esta obra se situa entre tantos outros esboços em que Marx não tinha intenção de se deter. (Musto, 2009, p.99)

O próprio Engels não se referiu aos *Grundrisse*, que só será apresentado ao público, parcialmente quando Kautsky publica seu “prefácio” em 1903:

> Argumentando que o texto era a introdução para a obra magna de Marx, Kautsky deu a ele o título *Einleitung zu einer Kritik der politischen Ökonomie* (Prefácio à crítica da economia política) e afirmou que “apesar de seu caráter incompleto”, o texto “ofereceu um número vasto de novos pontos de vista”. [...] Enquanto o Prefácio contou com a sorte, os Grundrisse continuaram desconhecidos por um longo período. [...] A descoberta dos Grundrisse ocorreu em 1923, graças a David Ryazanov, diretor do Instituto Marx-Engels (IME) em Moscou e organizador da *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA), as obras completas de Marx e Engels. (Musto, 2009, p.100)

Essa descoberta, primeiro por Kautsky e depois por Ryazanov jogou luz não apenas ao conjunto de manuscritos, mas ofereceu a possibilidade de compreensão dessa maturação categorial de Marx.

> "Em um desses cadernos", Ryazanov prossegue, "Kautsky encontrou o 'Prefácio' à Contribuição à Crítica da Economia Política" – e considerou os manuscritos preparatórios d'O capital de "interesse excepcional para aqueles que abordam o desenvolvimento intelectual de Marx e seu próprio método de trabalho e de pesquisa". (Musto, 2009, p.101)

E completa Musto, "Escritos em 1857-1858, os *Grundrisse* foram disponibilizados para leitura em todo o mundo apenas a partir de 1953, depois de cem anos de solidão." (Musto, 2009, p.102).[6]

É aqui, 103 anos depois de Ryazanov, que nos encontramos. Apesar do tempo, que historicamente é curto, é uma obra ainda muito pouco tratada e estudada em língua portuguesa. Queremos destacar ainda, pela relevância do "transtorno" causado, o que a não leitura da obra ajudou a causar, que apresenta rebatimentos até hoje.

> Não foram apenas essas as leituras contrastantes dos Grundrisse, havia também não leitores da obra – o mais notável e representativo exemplo foi o de Louis Althusser. Ainda que tenha tentado pôr em evidência os supostos silêncios de Marx e ler O capital com o objetivo de "tornar visível o que há de invisível nele", ele permitiu a si próprio não levar em consideração uma massa considerável de centenas de páginas escritas dos Grundrisse e efetuar uma divisão (debatida calorosamente mais tarde) do pensamento de Marx entre as obras de juventude e as obras de maturidade, sem tomar conhecimento do conteúdo e do significado dos manuscritos de 1857-8. (Musto, 2009, p.106-107)

Compreendemos, pois, que tratar de categorias como individualidade-indivíduo em Marx, para além dos *Grundrisse*, se faz essencial. Paulo Teixeira

---

[6] Reforçamos a importância da obra como destacado por Musto em seu texto, com referência de diversos autores: "A tradução inglesa foi precedida em 1971 por uma seleção de extratos, organizada por David McLellan, e gerou expectativas nos leitores do texto: 'Os Grundrisse são muito mais que um esboço aproximado d'O Capital'; na verdade, mais do que qualquer outra obra, 'contêm uma síntese de várias linhas do pensamento de Marx... Em um certo sentido, nenhuma das obras de Marx é completa, mas a mais completa delas é os Grundrisse'. (Musto, 2009, p.103-104)"; "Por outro lado, os tempos estavam mudando no Oriente também. Depois de um período inicial no qual os Grundrisse foram quase completamente ignorados, ou vistos com desconfiança, o estudo introdutório de Vitalii Vygodskii's – *Istoriya odnogo velikogo otkrytiya Karla Marksa* (A história de uma grande descoberta: como Marx escreveu O capital), publicado na Rússia em 1965 e na República Democrática Alemã em 1967 – tomou uma direção política diferente. Ele definiu os Grundrisse como um 'trabalho de gênio', que 'nos esclarece sobre o 'laboratório criativo de Marx' e nos capacita a seguir passo a passo o processo no qual Marx elaborou sua teoria econômica', e para a qual foi necessário, portanto, dar a devida atenção." (Musto, 2009, p.106).

(1999), nos ajuda a compreender a relevância da questão para compreender não apenas o homem, mas as suas possibilidades de luta por sua emancipação.

> O estudo da historia humana e das tentativas de a compreender, assim como a humana aspiração à realização dos potenciais que nossa vida social engendra, levam à constatação de que, mais do que nunca, é necessário reencontrar Marx. O texto que se segue resulta de esforço determinado nesse sentido, não como simples retorno acadêmico ao passado, mas na certeza de que o desvelamento da obra de Marx, em sua maior parte incompreendida, é imprescindível para o avanço ao futuro humano. Nessa perspectiva, a pesquisa da questão do indivíduo na obra marxiana se impõe como um dos momentos mais necessários, tanto por ser uma das esferas mais deturpadas da análise marxiana, quanto porque o devido entendimento das determinações essenciais da individualidade humana, desveladas por Marx, é crucial para a compreensão do processo histórico social e, por conseguinte, do devir humano. A ausência desse entendimento é, sem dúvida, uma das razões pelas quais o marxismo andou sempre às voltas com a aporia de um determinismo econômico europeu, aponta para a nulificação do indivíduo sob a estrutura do estado como uma característica determinante da teoria marxiana. A posição de praticamente todos os autoproclamados seguidores e críticos de Marx sustenta a opinião vulgar ao obscurecer o caráter essencialmente ativo dos indivíduos em face do devir histórico social, explícito na obra marxiana, simplesmente o negando ou o vendo como uma postulação utópica. (Teixeira, 1999, p.175-176)

O autor destaca claramente a necessidade do retorno a Marx, como forma de apreensão das determinações desveladas pelo alemão — e não como pesquisa teórica apenas — uma vez que, para Teixeira, Marx é capaz de apresentar as “determinações essenciais da individualidade humana”, ou seja, alcança o elemento mais profundo, essencial, daquilo que forma o homem enquanto indivíduo, tanto na perspectiva histórico-social, quanto na perspectiva de um devir.

> Ao afirmar, em A Ideologia Alemã, que "as pressuposições de que partimos não são arbitrárias, não são dogmas; trata-se de pressuposições reais, das quais só se pode abstrair na imaginação; as nossas premissas são os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de existência, sejam estas encontradas totalmente prontas ou criadas por sua própria atividade", Marx não só explicita o caráter ontológico de sua teoria, como evidencia que esta se fundamenta nos indivíduos reais, em sua ação e nas suas condições materiais de existência. As pressuposições reais, de que só se pode abstrair na imaginação, são exatamente as determinações ineliminâveis, as categorias ontológicas próprias de uma dada forma de ser. Em se tratando da sociedade humana, a condição última, insuprimível de sua existência são os indivíduos

> reais vivos e ativos. Por sua vez, a condição básica de existência dos indivíduos é, conforme Marx ressalta, a simples reprodução de sua fisiologia, de seu corpo. [...] De modo que a primeira condição de toda a história social consiste na simples existência física dos indivíduos, o que requer a satisfação cotidiana de suas necessidades fisiológicas mediante o necessário relacionamento material com a natureza exterior. (Teixeira, 1999, p.178)

Teixeira faz um apontamento interessante ao destacar, em Marx propriamente, mesmo que não de forma explícita, a existência de uma ontologia, ou seja, de elementos que constituem a compreensão de Marx acerca tanto da possibilidade de se alcançar o real verdadeiro, quanto na perspectiva de desvelar os elementos constitutivos do ser, implicando em uma ontologia fundada em um realismo ontológico e em um procedimento metodológico utilizado por Marx. É importante destacar isso tanto para a tradição filosófica, que nega essas duas possibilidades em algumas vertentes, bem como para o próprio marxismo, que estabelece um Marx distorcido (determinista, economicista), como apontado na citação anterior. A condição de entendimento da sociabilidade são os indivíduos, e a condição de existência dos mesmos é a sua reprodução, elemento que aponta para o caráter primário do trabalho (como reprodução humana), na forma inicial de afirmação ontológica do ser. Como aponta Teixeira, a existência física é condição para toda existência, logo, o elemento da materialidade se encontra no fundamento dessa compreensão ontológica. O autor, pois, ajuda a demarcar o caráter essencial de Marx e de sua compreensão ontológica do indivíduo como necessidade de compreensão do mundo material, o indivíduo concreto deste mundo material.

Isto posto, destacamos não apenas a relevância dos *Grundrisse* e os esforços já empregados em seu desvelamento, como compreendemos que trabalhos como o desenvolvido por nós, mais abre questões do que as soluciona, requerendo mais pesquisas sobre os *Grundrisse* e, particularmente, sobre a categoria individualidade. Apontamos alguns elementos e dados sobre as pesquisas acerca dessa categoria.

Em artigo de 2013, Moraes e Jimenez apresentam um levantamento — "crítico-comentado" — da produção acerca da individualidade humana por autores marxistas brasileiros, até o ano de 2005, utilizando para isso "livros, capítulos de livros, artigos de revistas e dissertações de mestrado, perfazendo um total de doze trabalhos." (Moraes e Jimenez, 2013, p.1-2). Relembramos que os *Grundrisse* foram lançados, integralmente e em português brasileiro, pela primeira vez em 2011, ou seja, os pontos que analisamos — a categoria individualidade e os *Grundrisse* —

tem uma tratativa recente e pouco explorados ainda. Assim como as autoras, destacamos as contribuições de dois autores — que tratamos em nossa pesquisa — Teixeira e Alves, que contribuíram, muito antes de nós, sobremaneira com a temática da individualidade. As autoras destacam,

> Reconhecida a riqueza de elementos exibida no conjunto das produções brasileiras sobre a problemática da individualidade pautadas na mescla de textos de Marx e de teóricos de inspiração marxista ou não marxista e, ainda, para além dos limites e controvérsias pontuais que tentativamente conseguimos aqui assinalar, merecem destaque duas pesquisas desenvolvidas, respectivamente, por Teixeira (1993, 1999) e Alves (1999, 2001). Tais estudos advogam na obra de Marx a pertença de uma teoria da individualidade humana, partindo de uma leitura imanente das obras que imediatamente antecedem O Capital, a saber, os Grundrisse e as chamadas obras de juventude produzidas entre 1843 e 1848. Fazem-no, ainda mais, na direção onto-histórica, buscando elucidar as bases ontológicas da individualidade humana, seu processo histórico de individuação, bem como, aferir seu devir a partir das determinações elucidadas. (Moraes e Jimenez, 2013, p.11)

Concordamos e destacamos, assim como elas, que partir de uma base "onto-histórica", como elas caracterizam, é fundamental para a compreensão rigorosa das categorias em análise. Esses textos, na análise das autoras,

> Revisada, em seus contornos gerais, a literatura marxista brasileira acerca da individualidade em Marx, é importante sublinhar a relevância dos estudos assentados na crítica ontológica, conquanto estes apontam, no legado marxiano, as determinações onto-históricas do movimento autoconstitutivo do tornar-se homem do homem, com destaque para o processo de determinação do universal sobre o singular: a substância da individualidade humana é resultado de um complexo processo de interações, determinações psicofísicas e sociais, tendo seu fundamento ontológico no desenvolvimento do complexo social global, onde, com este, estabelece uma relação reflexivamente determinante, ou seja, tal desenvolvimento da totalidade social lança as bases imprescindíveis à elevação da individualidade a patamares superiores, ao mesmo tempo em que este movimento de complexificação da individualidade ao seu para-si é o fundamento último da existência da sociedade como um todo e uma exigência para a crescente complexidade ontológica do ser social. (Moraes e Jimenez, 2013, p.18-19)

Em nosso último capítulo, em que debatemos com os autores que dialogam com nossa temática, desenvolveremos nossa análise sobre os textos, mas adiantamos que coadunamos com as autoras.

Buscamos aqui pois, em primeiro lugar, demonstrar a compreensão do texto. Sendo um texto pouco tratado e explorado em língua portuguesa[7] — menos ainda tratado dentro do Serviço Social — entendeu-se como fundamental não apenas dizer sobre o texto, interpretar ou fazer ilações. Buscamos pois, não só demonstrar nossa capacidade de compreensão de tal texto — em sua complexidade, descontinuidades e riquezas reflexivas de um autor da envergadura de Marx. Sendo que para tal, fez-se necessário provar — com extensas citações e remissões ao texto — nossa compreensão da obra pelo próprio autor, a tentativa de uma análise imanente de Marx. Mas também vimos como uma contribuição — dada essa dificuldade de acesso e compreensão do texto — uma apresentação do mesmo, uma tentativa de facilitar o conhecimento dos pontos principais e linha de raciocínio de Marx nessa parte por nós tratada. Para sustentar a base da qual partimos, a apresentação da análise imanente do texto, recorremos à Chasin (2009), na defesa do necessário rigor da pesquisa. Para o autor,

> É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das "leituras", ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade

[7] Realizamos um levantamento a fim de quantificar a produção sobre os *Grundrisse* e a categoria individuação em Marx, em língua portuguesa. Utilizando como termos de busca *Grundrisse*, Marx e individuação, utilizamos os seguintes agregadores de trabalho científicos: periódicos Capes e Scielo; Na busca incluímos todos os resultados que contivessem os termos da pesquisa no seu título ou resumo. Encontramos um total de 56 artigos, sendo que referentes ao nosso tema mais especificamente, encontramos 4 (sendo 2 dos artigos de Antônio José Lopes Alves; 2 artigos falavam sobre sujeito/subjetividade); temáticas que apareceram repetidas vezes e que se destacam são: intelecto geral; modernidade do trabalho; direito; alienação/estranhamento/reificação/fetichismo; “método”/epistemologia; crise; além disso, diversos autores foram trabalhados em artigos que, partindo do texto marxiano, dialogavam com os autores, como: Bourdieu, Keynes, Marcuse, Postone, Dussel, Somindon, Negri, Althusser, Habermas, Foster. Importante notar que em muitos casos os *Grundrisse* são citados no resumo do artigo, mas nem é texto trabalhado como principal no mesmo, seja para demarcar a produção de Marx, seja para localizar o debate na linha histórica do autor. Observamos que, das publicações, 14 foram realizadas nos último 5 anos, muito recentemente. Entre 2015 e 2019, foram publicados 28 artigos, ou seja, mais da metade dos trabalhos encontrados sobre os *Grundrisse* foram publicados nos últimos 10 anos. Dentro do Serviço Social, observa-se que nos últimos 3 CBAS (2016, 2019, 2022), não houve nenhum trabalho publicado nos anais tratando sobre os *Grundrisse* e a individuação. Da mesma forma, nos últimos 3 ENPESS (2018, 2022, 2024), não foram tratadas essas duas categorias em nenhuma publicação nos anais dos eventos. Ou seja, no período de maior publicação sobre os Grundrisse — obra, como pontuamos, pouco trabalhada ainda em língua portuguesa —, não houve nenhuma contribuição do Serviço Social, logo, esse texto e seus desdobramentos reflexivos não atingem o conjunto da categoria profissional. Destacamos que, no entanto, alguns dos autores são professores universitários que ministravam aulas em disciplinas de cursos de Serviço Social, como os Professores Mário Duayer e Alexandre Arbia. Investigando também a Biblioteca digital brasileira de teses e dissertações, temos — ao buscar os termos *Grundrisse* e Marx — 31 dissertações e 30 teses publicadas, sendo que nos últimos 10 anos foram 42 trabalhos finalizados que abordavam os *Grundrisse* em sua temática.

> pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido. (Chasin, 2009, p.25)

É a isso que nos prestamos, uma tentativa de provar uma correta apreensão do texto, demonstrando os nexos próprios à Marx, sem ilações, interpretações ou imputações de nossa parte. Nossa análise, nossa perspectiva, objetivamos deixar clara de forma distinta ao texto base de nossa análise. Dessa forma, concordamos com o autor ao dizer que,

> Em suma, oposta às levianas "hermenêuticas" da imputação, bem como decididamente afastada da debilidade intrínseca à especulação racionalista autorreferida, a postura analítica deve propender ao compromisso com a solidez dos vigamentos que caracterizam a chamada análise imanente ou estrutural. Tal análise, na melhor tradição reflexiva, encara o texto — a formação ideal — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir, salvo se admitido, paradoxalmente, que a impotência do sujeito no campo ideal é poder dissolvedor no plano real, donde nexos ou significados efetivos não serem passíveis de dissipação real pelas eventuais incapacidades, absolutas ou transitórias, dos analistas. (Chasin, 2009, p.25-26)

Esperamos, pois, não apenas provar nossas condições de realizar tal tarefa, mas fundamentalmente respeitar o autor, demonstrar como muitas das questões imputadas a ele, como falta ou excesso, não são dele, mas de seus imputadores, marxistas ou não.

> *In limini*, a subsunção ativa aos escritos investigados é sempre ponto de partida e passo fundamental no autêntico procedimento de rigor; por isso mesmo, não perde de vista a íntima vinculação dos mesmos à trama real e ideal dos quadros temporais a qual pertencem, e com a qual estabelecem liames complexos de confluência e ruptura, num amplo gradiente de complicadas variações, que em outros passos exige esclarecimento. É da síntese — junção e interpenetração — de tais momentos analíticos que se perfaz a análise concreta de uma

> formação ideal. Desse modo, ao contrário das hermenêuticas da imputação, que não compreendem o que interpretam, e também dos julgamentos pelo exterior (gnosioapriorismos e tipos ideais) operados pelo neo-racionalismo, que sentenciam réus abstratos ou falecem em perplexidade, a destacada análise concreta — inclusive enquanto condição de possibilidade à efetiva integração de seus momentos analíticos, sempre reconhecidos e reconhecíveis em seus graus de maior ou menor concretude e abstratividade — exige a captura imanente da entificação examinada, ou seja, a reprodução analítica do discurso através de seus próprios meios e preservado em sua identidade, a partir da qual, e sempre no respeito a essa integridade fundamental, até mesmo em seu "desmascaramento", busca esclarecer o intrincado de suas origens e desvendar o rosto de suas finalidades. (Chasin, 2009, p.40)

O primeiro capítulo que apresentamos se dedica inteiramente a essa exposição, ou melhor, nosso esforço em atender ao rigoroso critério que Chasin torna incontornável. No segundo capítulo buscamos retomar passagens cuidadosamente selecionadas que explicitam — dentro da parte da obra que tratamos — os caminhos e construções argumentativas do autor sobre as duas categorias que nos aparecem como decisivas para compreender aquilo que buscamos: a categoria estranhamento (*Entfremdung*) e a categoria indivíduo, para a construção do que entendemos como individuação. Neste capítulo buscamos remontar o quebra-cabeça categorial em dois momentos, nos utilizando muitas vezes das mesmas citações, mas costurando linhas argumentativas que explicitaram num primeiro momento o estranhamento (*Entfremdung*), e num segundo a individuação. O objetivo desse capítulo foi explicitar, a partir do autor, aquilo que ele apresenta sobre essas categorias, mas com tessitura nossa.

No terceiro capítulo, zarpamos para as águas mais límpidas e estruturadas de *O Capital*, obra realizada e preparada pelo próprio Marx para publicação. Isso é fundamental, como ele mesmo apresenta no posfácio da segunda edição[8], em que diferencia o “modo de investigação” do “modo de exposição”. Buscamos tratar tão somente os dois primeiros capítulos dessa obra, realizando um paralelismo com aquilo que avançamos nos *Grundrisse*. Tratar o desenvolvimento de Marx sobre valor-dinheiro-capital, tendo como movimento de fundo o estranhamento

[8] “Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori.” (Marx, 2023, p.90).

(*Entfremdung*) e a reificação — explicitados no fetichismo da mercadoria — nos permitiu visualizar com clareza por que ele caracteriza a sociabilidade capitalista como uma aparente "imensa coleção de mercadorias". O desenvolvimento categorial da investigação, explícito nesses dois capítulos — preparados como exposição —, está posto nos *Grundrisse*. Lá — laboratório de experimentos de Marx — é possível observar como o autor alcança categorias como estranhamento (*Entfremdung*) e indivíduo no seu desdobramento das investigações críticas sobre a economia política[9].

Dessa forma, adentrar no início d'*O Capital* nos permitiu compreender um movimento realizado por Marx, não só como diferenciação de investigação e exposição, mas principalmente, a maturação de seu pensamento, que — em poucos anos — alcança o refinamento de categorias como fetichismo e força de trabalho, por exemplo. Realizamos ainda um necessário debate com os pares, autores que, por demonstrada seriedade e rigor metodológico escolhemos dialogar, autores de peso que contribuíram em muito conosco, fazendo avançar nossa compreensão acerca do texto. Destacamos aqui o trabalho seminal realizado por Antônio José Lopes Alves em sua dissertação de mestrado com o qual dialogamos profundamente tendo em vista o trato da temática e a abordagem pela qual enveredou. Na conclusão, intentamos não apenas compilar os elementos do cotejamento entre as obras e as principais sínteses que realizamos nessa pesquisa, mas também dialogar sinteticamente com esses autores que nos ajudam a refletir e confirmar nossas hipóteses, ou revelar nossas limitações de pesquisa. Esse é um trabalho cujo foco está na investigação e extração de conteúdos de um rico e denso texto pouco trabalhado de Marx.

Buscamos contribuir naquilo que podemos: apresentar uma análise imanente do autor, provando por ele mesmo a lógica do texto; extraímos e refinamos passagens afins às nossas categorias de interesse, apresentando uma interpretação sobre como Marx as articula e contribui no entendimento do indivíduo dessa sociabilidade; bem como comparar momentos equivalentes das duas obras que estão em relação, *O Capital* e seus "princípios", tentando compreender e explicitar os ganhos do autor entre um momento e outro. O diálogo com os demais autores

[9] "Desta maneira, o texto marxiano do qual nos ocupamos nesta pesquisa é definido pelo autor mesmo como síntese de seus estudos. Síntese esta que engata a fase madura de seu pensamento, onde a crítica da economia política ganhará afinal um corpo definido, em O Capital, com aquele momento teórico anterior, no qual sua elaboração se iniciara." (Alves, 2006, p.5).

cumpre a função de apontar nossas convergências com pesquisadores sérios, rigorosos e consolidados.

Então, entramos no texto em questão, os *Grundrisse*, para descortinar elementos da sua análise que nos ajudam a compreender o lugar que o indivíduo ocupa em sua obra. Buscamos para isso fazer tanto uma apresentação fidedigna do texto, trazendo provas do entendimento do texto pelo autor em si e também de nossa perspectiva, mas também tentamos demonstrar como que seu estudo é reflexo, crítico, da época histórica que vive. Para estabelecer essa crítica, é fundamental para Marx explicitar as balizas metodológicas, que se encontram em destaque na Introdução da obra em tela.

2 MARX E A CONSTRUÇÃO DE SUA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA NOS *GRUNDRISSE*: O LABORATÓRIO DE ESTUDOS PARA *O CAPITAL*

Antes de entrar na obra propriamente, buscamos articulá-la com o evolver histórico da vida de Marx — não como biografia —, conectando seus ganhos teóricos com seu movimento enquanto indivíduo que ultrapassa as barreiras de sua época — as determinações das particularidades sócio-históricas — em seu compromisso intelectual com o rigor da pesquisa e da crítica, mas também sua escolha em contribuir com a emancipação da sua classe e da humanidade. Para tanto, partimos da leitura das biografias de Marx feitas por Mehring (2014) e Netto (2020).

Karl Heinrich Marx (1818-1883), nasceu em Trier, na época Reino da Prússia, atual Alemanha. Trier, que até anos antes de seu nascimento se chamava Treveris, fizera parte de um dos momentos históricos mais importantes de seu país, fora conquista por Napoleão Bonaparte, no processo subsequente à Revolução Francesa, e passara a ser território francês por tempo suficiente para ser afetada pelas ideias liberais e revolucionárias que sacudiram a Europa à época. No processo de restauração, posterior à derrocada napoleônica, a cidade passa a ser administrada pelo Reino da Prússia, mas não sem permanecerem as marcas que a revolução lhe legara. Esse ponto é importante, como resgata Mehring (2014), para compreender o pensamento da época do nascimento de nosso autor, mas também para compreender em qual terreno teórico e filosófico travará suas primeiras batalhas.

Esse aspecto liberal que influira à oeste do Reno impactou sua família — pai e tios por parte de mãe, residentes nos Países Baixos — em um ambiente de apoio aos estudos de Marx e uma maior tolerância e apoio ao longo de sua vida. Seu pai viveu a perseguição do Estado sendo forçado a se converter do judaísmo ao protestantismo (religião de Estado), para assumir cargo público e poder ter uma vida pública ativa. Em sua juventude Marx estudara em Bonn e Berlim, primeiramente Direito, curso que largou para continuar os estudos na Filosofia, no qual alcançou o título de doutor. Foi nesse momento, ainda em Berlim, que se aproximou de um grupo de jovens hegelianos e se aprofundou no pensamento de Hegel, que marcara profundamente a elite intelectual de seu país. Nesse contexto conhece e se aproxima de Bruno Bauer, com quem estabelecera inicialmente uma parceria

intelectual na crítica à religião e ao Estado prussiano, o que o levou ao desenvolvimento de seu pensamento crítico ainda circunscrito à perspectiva idealista.

Essa parceria e a participação em um primeiro periódico (*Gazeta renana* [1842] — de volta à sua região), permitiu o contato e trocas com outros críticos ao regime autoritário e reacionário prussiano, demarcando cada vez mais seu afastamento do "hegelianismo de esquerda" e sua maior preocupação com as chamadas "questões materiais". Importante destacar que a participação de Marx em diversos periódicos, como autor ou editor, é expressão de seu processo de crítica política e teórica, um meio para suas publicações e participação política. Neste momento, ainda como jovem hegeliano, suas preocupações estavam voltadas para o lugar do Estado e da Igreja, com a defesa da separação entre ambos e na perspectiva progressista de um "democrata radical". Busca, por meio de parcerias com outros hegelianos de esquerda e com apoio financeiro, ter condições de sustentar o periódico como uma ferramenta democratizante, que luta contra a censura que viria a cair sobre ele.

É na Renânia, quando de sua estadia em Colônia, que Marx, buscando compreender o funcionamento político do Estado nas agitações que se iniciaram em 1844 — quando do episódio da greve dos tecelões da Silésia —, atua na análise dos debates das assembleias provinciais, se deparando com a questão da terra e com o "caso do roubo de lenha"[10], que posteriormente atribui seu despertar para a vida material. É nesse contexto de efervescência política que se choca com a perspectiva filosófica hegeliana, que Marx, na Renânia industrializada que rompera com os laços feudais, se depara com a vida material. Perseguido pela censura estatal, tem o periódico ao qual trabalhara fechado e acaba forçado a se exilar em Paris, movimento que se repetirá algumas vezes em sua vida. Se deparando com a concretude do mundo material, Marx, que já vinha construindo uma crítica ao hegelianismo por seu idealismo especulativo (*Manuscritos de Kreuznach — 1843*), se aproxima ainda mais de perspectivas teóricas e políticas revolucionárias.

---

[10] "Minha área de estudos era a jurisprudência, à qual, todavia, eu não me dediquei senão de um modo acessório, como uma disciplina subordinada relativamente à Filosofia e à História. Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* (Gazeta Renana), encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do *Landtag* [parlamento - alemão] renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana, travou com a Gazeta Renana sobre as condições de existência dos camponeses do Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começasse a me ocupar das questões econômicas." (Marx, 2008, p.46).

Em Paris assumira a direção dos *Anais Franco-alemães*, periódico que buscava dialogar com alemães exilados que residiam na França. Nesse contexto conhece duas pessoas que marcam sua vida para sempre, teoricamente e pessoalmente, Feuerbach e Engels. Ludwig Feuerbach, aparece para Marx no período em que realizava a crítica da filosofia clássica alemã, em especial Hegel e seus seguidores. Nesse momento, Feuerbach apresenta uma crítica à religião cristã por uma perspectiva materialista, elemento que tem grande impacto em Marx que, até então, se encontrava ainda dentro de uma perspectiva idealista, apesar de já ter iniciado seu processo de ruptura com o hegelianismo. É importante notar que, apesar da crítica à Hegel e da incorporação de uma perspectiva materialista, Marx realiza uma crítica de ambos, construindo um caminho próprio. Dessa forma, reconhece o gênio de Hegel em capturar o movimento histórico, os processos que para esse autor eram expressão do movimento do Espírito, a processualidade dialética desenvolvida por este; por outro lado, reconhece em Feuerbach a realidade do mundo material, objetivo, e a necessidade de tratar os processos dialéticos de mudança como expressão externa à religião e ao "Espírito", mas dentro da processualidade histórica e social humana, no mundo material. Dessa forma, Feuerbach é uma influência importante que contribui na construção de uma crítica materialista e dialética da história humana, permitindo a Marx avançar na sua ruptura com o idealismo especulativo da filosofia alemã, bem como seu trato do mundo material, na análise das condições materiais da classe operária e sua participação política ativa nesses processos. A isso, contribui sobremaneira seu grande companheiro Engels.

Em Paris, Marx estabelece laços políticos e de colaboração teórica com diversos exilados alemães e socialistas franceses, entre eles figuras como Proudhon, expoente do anarquismo, e especialmente Friedrich Engels, de quem lera um rico material sobre a condição de vida da classe trabalhadora inglesa. Nessa oportunidade em Paris conhece aquele que se tornaria companheiro político, teórico e amigo pessoal, que lhe acompanhou e ajudou a elaborar a crítica mais radical do capitalismo. Engels era um filho de industrial, e como tal possuía uma condição de vida bastante diferente de Marx, tendo condições de viajar e estabelecer relações políticas com diversos setores do proletariado revolucionário de sua época, participando ativamente de processos insurrecionais apesar de sua condição de classe. Escolhera conscientemente o outro lado da luta. O que os aproximou e

permitiu a continuidade desse laço foi a proximidade de pensamento que possuíam. Por vias distintas, partindo do hegelianismo alemão e reconhecendo a magnitude dessa elaboração, construíram a crítica materialista a partir da elaboração teórica e da análise do mundo real. Com a perseguição do regime prussiano no seu encalço e suas atividades políticas na França, Marx foi expulso de Paris e buscou refúgio em Bruxelas na Bélgica. É nesse momento de riqueza política em Paris que Marx, a partir das críticas que fizera aos neohegelianos e a Feuerbach, estabelece as condições para sua crítica também ao socialismo francês, e já aponta a necessidade de se aprofundar nas "questões materiais" (*Manuscritos de Paris — 1844*), expressas na economia política, a fim de desvelar o real.

No entanto, sua estadia em Bruxelas duraria pouco, mas permitiu, em colaboração com Engels, seu acerto de contas com o hegelianismo e com o materialismo de Feuerbach, com a elaboração de *A sagrada família* e *A ideologia alemã*. Nesse momento, Marx compreende que o mundo material em sua apreensão não é suficiente para explicitar os movimentos da realidade, mas a historicidade e o movimento dialético dos homens em sociedade são essenciais para a compreensão desse mundo. Nesse ínterim, antes de seu retorno à Paris, participa ativamente da vida política, se organizando na Liga dos Justos (que se tornaria Liga dos Comunistas, para a qual elaboraria seu famoso *Manifesto do Partido Comunista* em 1848). É ocasião em que também inicia a crítica e ruptura política com Proudhon, com a publicação de *A miséria da filosofia*. Com a agitação política em Paris em 1848, que dá início à Primavera dos povos, Marx retorna à capital francesa para acompanhar os processos e intervir politicamente naquilo que tinha esperança de ser o início do processo de libertação também da Alemanha do jugo da tirania prussiana e uma transição democrática.

Nesse contexto, tem duros embates com diversos revolucionários de sua época que apresentavam perspectivas românticas e aventureiras da revolução. Para Marx era necessário construir o processo revolucionário a partir das massas trabalhadoras, e não como processo orientado e conduzido por uma elite intelectual que leva a revolução descolada das massas. Na medida em que grande parte dos revolucionários europeus segue uma perspectiva insurrecional, o ocaso da Primavera fora a vitória da reação, da Áustria à França, passando pelos Estados alemães. Isso exige de Marx novamente o exílio, agora rumo à Inglaterra, centro do capitalismo mundial de sua época, nação mais desenvolvida e cosmopolita. É com a

derrota da classe trabalhadora nesse momento, e vislumbrando o irromper revolucionário no curto prazo, que Marx — agora tendo acesso ao material teórico da economia política inglesa, a mais avançada da época —, se propõe a compreender e apresentar o conjunto das relações categoriais bases do capitalismo, ou seja, esmiuçar as engrenagens desse modo de produção a fim de armar a classe trabalhadora das condições de criticar e superar essa formação social. Com o refluxo do movimento operário e a análise das crises capitalistas, Marx busca na economia política os elementos para construir sua crítica ao capitalismo, dedicando-se agora a tratar das categorias próprias dessa ciência, como o valor, trabalho, capital e dinheiro.

É após percorrer essa intensa e diversa experiência teórica e política que Marx — a despeito da condição de miséria que ele e sua família se encontraram muitas vezes — é capaz de realizar críticas ao idealismo alemão, ao socialismo francês e, agora, à economia política inglesa, para dar forma ao seu arcabouço teórico que tem por objetivo chegar às massas trabalhadoras para que possam se emancipar e à toda a humanidade. Nos apoiando nos autores com quem dialogamos, enfatizamos essa síntese realizada por Marx a partir da perspectiva de Chasin, posta da seguinte forma:

> Com efeito, distinguindo-se das interpretações correntes, que concebem a análise marxiana como síntese entre filosofia hegeliana, socialismo francês e economia política clássica, Chasin demonstra, por meio do exame rigoroso dos textos (cartas, esboços, artigos etc.) do período de 1841 a 1847, que a abordagem do filósofo alemão se constrói como resultado de três críticas ontológicas, a saber: a crítica à política, à especulação hegeliana e, finalmente, à economia política. Nas duas primeiras, Marx inverte a relação determinativa entre estado e sociedade civil e entre pensar e ser, respectivamente, enquanto na terceira situa o trabalho alienado como origem da propriedade privada, invertendo o polo de determinação da economia clássica. (Costa, 2018, p.64)

Nesse sentido, afirmamos nossa posição de que a elaboração marxiana está fundada nas três críticas instauradoras de seu pensamento, como explicitado acima.[11] Outro ponto fundamental de se destacar em sua trajetória de formação de

[11] Tendo em vista a relevância da questão (formação do pensamento crítico de Marx), abriremos um aparte para destacar que sua má compreensão, principalmente pela tradição marxista, legou questões problemáticas até os dias atuais. Recorremos à Arbia (2022/2023) que explicita as origens e consequências daquilo que Chasin caracteriza como “crítica do tríplice amálgama”. Para tanto, faz-se necessário estabelecer o início do problema, ou melhor, a elaboração própria engelsiana (do “último

suas críticas, é a cisão — feita por marxistas — de que em seu pensamento haveria um “jovem Marx” (filosófico) e um “velho Marx”, maduro e “científico”.[12] Discordamos

---

Engels”) acerca do Socialismo científico, a constituição do método materialista histórico-dialético. No texto o autor apresenta outras questões derivadas da “leitura própria” feita por Engels, mas ficaremos apenas nesse ponto. O amálgama originário, constituído no seio do marxismo como entendimento da obra marxiana, é decorrente, não de Engels propriamente, mas da concepção kautskiana das “três fontes do marxismo”, chancelada por Lênin, que dispunha de grande autoridade dentro do marxismo. Esse elemento para nós é fundamental por explicitar algo que tomamos o cuidado neste trabalho: buscar a fonte original da qual tratamos (Marx), não realizando uma “leitura terceirizada” dos Grundrisse, mas, apenas após a nossa leitura e trato da obra, recorrer a outros leitores do texto, e mesmo assim não como fontes dele, mas para debater o entendimento da obra. Concordamos com o autor quando diz que Chasin caracteriza o problema como: “a gênese de um problema que se tornou lugar comum no marxismo — a leitura terceirizada de Marx, responsável por instalar a boataria, a vulgarização e a licença poética na interpretação de sua obra ao longo do séc. XX.” (Arbia, 2022/2023, p.178). A consequência, na esteira do autor, é que “a ideia do ‘tríplice amálgama’ contribuiu muito mais para ocultar que propriamente para esclarecer a obra de Marx” (Arbia, 2022/2023, p.178-179). Nesse sentido, o ocultamento da elaboração marxiana pela leitura enviesada de sua obra impacta, justamente, naquilo que o autor mais prezava, o rigor do conhecimento do mundo é pré-condição para qualquer possibilidade real de superação dessa sociabilidade, de emancipação humana. “Por derradeiro, cumpre-me uma nota. Afinal, uma crítica do ‘tríplice amálgama’ terá algo [a] ver, no fim das contas, com a emancipação humana? Assim como em Marx, é o problema da emancipação humana que orienta, como fio mais profundo, as pesquisas de J. Chasin. Logo, sua posição a respeito do ‘estatuto ontológico e da resolução metodológica’ de Marx não é, de modo algum, uma preocupação com o simples ‘bom proceder’ científico. Sua preocupação com a cientificidade em seu fazer objetivo e correto tem repercussões práticas bastante claras. Seu resgate da obra de Marx, em sua fidelidade ao autor é, antes de tudo, o resgate de um de seus elementos mais decisivos: a anatomia da constituição (histórica) do homem e das possibilidades de superação das barreiras que obstaculizam autoconstrução de sua humanidade.” (Arbia, 2022/2023, p.179), e ainda, “noutros termos, o conhecimento objetivo do mundo abre caminho para uma atuação objetiva no mundo, potenciando a capacidade de transformá-lo praticamente. Chasin consegue (re)conectar, em curto espaço, o problema do conhecimento e da prática na superação das estruturas que estranham o homem. Mas, como sabemos, a superação dos estranhamentos pressupõe, justamente, uma revolução social como afirmação universal do homem.” (Arbia, 2022/2023, p.180). Em resumo, o resultado líquido da má compreensão — não apenas — da elaboração de Marx e, principalmente, do necessário rigor e comprometimento com a investigação do real, impacta justamente naquilo que buscam os marxistas, revolucionários, críticos do capitalismo, a capacidade de superação dessa ordem social e a elevação do homem à realização do seu potencial humano.

12 Tendo em vista a relevância da polêmica criada por Althusser, citamos alguns autores que reafirmam uma continuidade no pensamento de Marx, e não uma ruptura. “No que se refere à perspectiva marxiana, essa iniciativa é particularmente adequada em razão do estereótipo que se disseminou, por certo com o concurso de determinadas correntes marxistas, segundo o qual Marx e os marxistas teriam colocado todo o peso de suas análises na estrutura econômica, reduzindo a subjetividade a um mero reflexo das determinações materiais. [...] O problema da subjetividade, cujo conceito será considerado, neste texto, correlato da individualidade, é central no pensamento de Marx, fazendo-se presente desde suas primeiras reflexões até as formulações mais amadurecidas expressas nas notas que prepararam a obra sistemática d'O Capital. Não obstante essa centralidade, as leituras da obra de Marx que acabaram por prevalecer tenderam, se não a excluir, a relegar para um plano secundário o problema da individualidade.” (Saviani, 2012, p.19-20). Aqui fazemos um aparte para destacar que entendemos como problemática a indistinção feita por Saviani entre categorias que são necessariamente distintas. Compreendemos que esse texto poderia não ser lugar para o autor trabalhar essa diferença, no entanto, tratar como igualdade pode criar confusões e imprecisões categoriais. Recorremos a uma citação para demarcar nossa posição: “Consideramos oportuno precisar, e isso é fundamental, que individualidade e subjetividade em Marx são complexos distintos. Dizendo de outro modo, são complexos portadores de processualidades distintas, que guardam entre si uma autonomia relativa, no entanto, e ao mesmo tempo, intrinsecamente articuladas. De acordo com o legado marxiano, o complexo da individualidade está onto-historicamente articulado ao complexo da generidade, ou seja, a individualidade humana se faz na relação com o outro, e, portanto, mediatamente, na relação com o gênero; por sua vez, é exatamente a interação entre os

desta posição, compreendendo o autor em um processo ampliado e complexificado de construção de sua crítica e apropriação do mundo material. Há um *continuum* em seu aprofundamento e não uma ruptura. Dessa forma, compreendemos que as questões referentes ao indivíduo e às "questões filosóficas" postas desde textos como os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* (*Manuscritos de Paris*), não "ficam" no "jovem Marx", mas continuam aparecendo em suas obras e sendo objeto de seu interesse, postos de diversas maneiras e aparecendo em categorias distintas. Isso é um ponto fundamental dessa tese, que nos propomos provar a existência do indivíduo, seu processo de formação e os "elementos filosóficos" como a alienação (*Entäusserung)* e o estranhamento (*Entfremdung*) nos textos que tratamos, que seriam de um "velho Marx", os *Grundrisse* e *O Capital*. Nos apoiamos, ainda, em Alves para reafirmar essa posição:

---

indivíduos, nos diferentes níveis que esta se dá, que conforma uma dada sociabilidade." (Moraes e Jimenez, 2009, p.17). E ainda, "Com essa observação eu estava propondo que, em lugar de se colocar o acento nesse ou naquele polo, deveríamos deslocá-lo para a relação recíproca entre ambos os aspectos considerados. Assim, em vez de pensar o problema segundo os cânones da lógica formal, que é a lógica da exclusão dos opostos, caberia pensá-lo em termos dialéticos, em que os polos opostos não se excluem mas se incluem, determinando-se reciprocamente. No caso que está sendo considerado, em lugar de termos que decidir entre duas proposições mutuamente excludentes, a saber, ou os homens determinam as circunstâncias ou são determinados por elas, cabe considerar que os homens determinam as circunstâncias ao mesmo tempo em que são determinados por elas." (Saviani, 2012, p.23). "O complexo categorial da individualidade humana, como já anunciado, é considerado objeto polêmico na obra marxiana. Os críticos do marxismo afirmam estar a temática da individualidade e da subjetividade sufocada no projeto histórico pensado por Marx, mormente nos termos de O Capital, à medida que este teria elegido o complexo da economia — produção e relações de produção, entendidas no sentido puramente economicista — como instância resolutiva para a construção da vida e da história humana. Tal argumento se ancora vulgarmente, e em larga medida, no fato de sua obra de maturidade ser considerada estritamente um tratado de economia política. Nesses termos, se Marx teria analisado o papel do indivíduo na história, analise essa presente de forma não sistemática em seus escritos de juventude, tal temática estaria soterrada em O Capital." (Moraes e Jimenez, 2009, p.15). E ainda, Schaff, ainda nos anos 1960, pontua crítica à posição de Althusser, "Uma aproximação diametralmente oposta é fornecida — dentro do quadro da concepção anti-heterônoma — pela tentativa de resolver o problema com base na sociedade e nas relações sociais. Exemplo típico desta posição é o modelo vulgarizado de marxismo — na forma do materialismo econômico. Aqui, dissociamo-nos tanto da necessidade de buscar a ajuda de forças heterônomas e sobrenaturais, como do subjetivismo voluntarista — mas, em troca, ao recuperar a sociedade humana, que desaparecera na confusão existencialista, perdemos por sua vez de vista o indivíduo. De criador da história, de senhor das próprias escolhas, ele torna-se simples produto, média estatística, executor das leis históricas, que são independentes da sua vontade. Torno a repetir: isto não é o autêntico marxismo, trata-se apenas da sua interpretação crua. [...] O marxismo — pelo menos na interpretação que considera a evolução de Marx da juventude à maturidade como um todo — adota uma atitude que, em certo sentido, é diferente de todas as abordagens supramencionadas. Ao rejeitar a noção heterônoma do indivíduo como metafísica, o marxismo opta pelo fundamento empírico do humanismo radical: os homens criam a sua própria história e a história nada nos revela além da sua ação. Tudo o mais é especulação. Mas, o marxismo recusa igualmente a metafísica existencialista como especulação subjetivista-voluntarista: o que transparece na experiência não são indivíduos — mas indivíduos sociais; enquanto constroem a história são também o seu produto." (Schaff, 1967, p.153-154).

> Para alguns, o problema da individualidade foi uma interrogação marxiana pertinente nos seus primeiros momentos, ditos do "jovem Marx", mas que se esgota na medida em que seu pensamento perfaz o caminho em direção à ciência. Seria então o problema da individuação, um tema "filosófico", uma preocupação abstrata, que desaparece no desenvolvimento da obra marxiana propriamente científica. [...]. Para outros comentadores, a categoria da individualidade nem sequer se constitui em problema ou objeto de preocupação para Marx, ressoando esta tão somente um eco fugaz e incongruente com o *corpus* marxiano. (Alves, 2006, p.2-3)

Concordamos, então, com a perspectiva posta pelo autor, de que não apenas a cisão do pensamento e construção teórica de Marx não se faz correta, mas que,

> Não apenas a questão da individuação humana se coloca como um tema na obra marxiana, mas constitui-se numa categoria, uma forma de existência — para falar nos termos dos próprios Grundrisse —, do ser social dos homens. E esta categoria do ser social, sua forma precisa de existência, se apresenta tanto na obra de constituição do pensamento de Marx, como problemática de central importância, como o testemunham escritos como os Manuscritos de 1844 ou A Ideologia Alemã, quanto neste enorme conjunto de manuscritos que perfazem os Grundrisse. (Alves, 2006, p.3)

Dos Esboços à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, até os *Grundrisse*, que trataremos em detalhes, Marx produziu vasto material, muitas vezes não publicado, que retrata sua fértil capacidade crítica e de elaboração teórica, seu rigor e seu compromisso em desvelar o real. Esse conjunto de textos, que fogem ao escopo desse trabalho, demonstram sua capacidade de trabalho, que mesmo nos momentos de maior agitação política e nas piores condições de vida, nunca o impediram de parar para fazer as devidas análises e se enfrentar e polemizar com quem quer que fosse.

Até 1857 Marx empreendera vasto estudo e intensa atividade política, constituindo as duas primeiras críticas fundamentais para a constituição do seu pensamento: seu acerto de contas com o idealismo especulativo hegeliano, do qual fora caudatário em sua juventude universitária e a tradição política socialista e revolucionária francesa. Ambas as críticas ele construiu a partir dos momentos de estudo, em que se voltava aos autores de referência, tendo Hegel e Feuerbach um lugar especial nesses estudos críticos. É a partir de ambos que Marx passa a compreender o movimento histórico da humanidade assentado sobre sua materialidade. Mas é também na sua participação política, seja como escritor e

editor dos diversos periódicos dos quais participou, seja na participação ativa, organizativa e politicamente, dos movimentos dos trabalhadores, que desenvolveu a compreensão do necessário entendimento da realidade material para a superação dessa sociabilidade, para além do ímpeto espontaneísta e politicista de alguns autores e os movimentos políticos revolucionários e insurrecionais que conhecera.

Nesse sentido, com as “questões materiais” lhe exigindo maior atenção e profundidade desde o “caso do roubo de lenha” renano, Marx, na expectativa de um aprofundamento da crise econômica de 1857 e uma consequente turbulência política possivelmente revolucionária, mergulha no estudo da economia política inglesa — nesse momento residindo em Londres — e, nesses dois anos, se debruça a compreender a dinâmica do capital a fim de instrumentalizar o proletariado com mais do que indignação e descontentamento para enfrentar as classes dominantes. Retomamos Costa para nos ajudar a compreender o momento da crítica do autor:

> Com efeito, o pensamento próprio de Marx se instaura enquanto tal a partir de três críticas ontológicas desencadeadas pela crítica à política, resultado de uma revisão da Filosofia do Direito de Hegel empreendida por Marx em meados de 1843. No prefácio de 1859 a Para a Crítica da Economia Política, Marx resume os resultados deste estudo de 43 no qual situa a verdadeira relação entre estado e sociedade civil, rompendo com a especulação ao denunciar a inversão que esta opera quando parte da "ideia como origem ou princípio de entificação do multiverso sensível" (CHASIN, 1995:357). Em 1843 é clara a ruptura com a especulação que se desenvolveu a partir dos primeiros delineamentos da crítica à política que se tornará evidente em Sobre A Questão Judaica e nas Glosas Críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social” por um Prussiano, nas quais a afirmação da ontonegatividade da política é explícita. A terceira crítica se estabelece, segundo o próprio depoimento de Marx, em consonância com as duas anteriores: "Minha investigação [de 43] desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de estado, não podem ser compreendidas nem por si mesmas, nem a partir do chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de 'sociedade civil', seguindo os ingleses e os franceses do século XVIII, a anatomia da sociedade civil dever ser procurada na economia política" (MARX, 1974:135). (Costa, 2006, p.3-4)

Entramos a seguir, na construção dessa terceira crítica, crítica da economia política inglesa, da sociedade civil e construção de um entendimento sobre o modo de ser do capitalismo. Marx inicia situando o leitor ao debate de sua época: Bastiat e Carey tentam interpretar e responder às necessidades postas pela crise. Da mesma forma

Darimon e os proudhonianos buscam compreender para revolucionar. Marx, no entanto, compreende a necessidade de construir a crítica solidamente, a partir de um procedimento metodológico rigoroso que possa ser de fato radical, alcançar a raiz do funcionamento do capitalismo, para além do que os proudhonianos são capazes de alcançar em sua intenção de insurretos.

2.1 ESTABELECENDO AS BASES PARA A CRÍTICA: o diálogo com seus contemporâneos e a necessidade de um rigoroso procedimento metodológico

No primeiro momento dos *Grundrisse*, Marx apresenta os debates mais recentes da economia política de sua época. Para além de Sismondi[13] e Ricardo[14] — autores representativos de tradições distintas —, ele observa que a economia política se encontra repleta de "epígonos" que realizam, "por um lado, registro inventário, por outro, crescimento do detalhe" Marx (2011, p. 27). Exceção a essa regra são os autores tratados em questão, Frédéric Bastiat[15] e Henry Charles Carey[16]. Esses, segundo Marx, compreendem a crítica formulada pelos opositores da tradição econômica clássica e buscam, portanto, "provar a harmonia das relações de produção" (2011, p. 28) apresentada por seus predecessores.

O americano Carey parte de uma realidade na qual o capitalismo se desenvolveu sem a necessidade de lutar contra as amarras do sistema feudal europeu. Dessa forma, o autor considera as relações de produção de sua realidade como formas naturais, que se estabeleceram de maneira autônoma e alcançaram seu pleno potencial. Sua crítica se baseia na comparação entre a realidade inglesa e a americana, sendo a primeira aquela da qual os autores clássicos partiram para compreender a gênese do capitalismo. No entanto, Carey entende que esses autores "alçam" o particular ao universal, ou seja, tomam como característica própria

---

[13] Jean Charles de Sismondi (1773-1842), foi um economista suíço, autor dos “Novos princípios de economia política”, liberal influenciado por Smith, advoga por alguma redistribuição de riqueza. É caracterizado por Marx como um “socialista pequeno-burguês”.

[14] David Ricardo (1772-1823), foi um dos “economistas clássicos”, autor de “Princípios da economia política e tributação”, tendo grande influência sua contribuição à teoria do valor-trabalho.

[15] Henry Charles Carey (1793-1879), foi um economista americano, autor de “Princípios de ciência social” e “Princípios de economia política”, que, no período das pesquisas de Marx expostas nos *Grundrisse*, defendia uma maior atuação e proteção estatal para o desenvolvimento da indústria americana, como forma a contrapor a indústria inglesa.

[16] Frédéric Bastiat (1801-1850), foi um economista e jornalista francês, autor de “A lei”, defensor do livre mercado, critica a atuação do Estado francês e argumenta que o desenvolvimento industrial e econômico de seu país requer, necessariamente, as condições livres para desenvolvimento do mercado.

do capitalismo aquilo que, na realidade, foi uma contingência da experiência inglesa. Nesse sentido, Carey argumenta que as particularidades do desenvolvimento de sua antiga metrópole são meramente formas históricas e não refletem a essência do capitalismo, sendo muitas das categorias dessa formação social próprias à humanidade. Ele observa que os elementos distintivos do desenvolvimento inglês, na melhor das hipóteses, refletem “a influência do Estado sobre a sociedade burguesa, as suas intervenções e ingerências” (2011, p. 29).

No entanto, ainda que compreenda que o livre desenvolvimento do capitalismo requer a não intervenção do Estado, o autor defende o protecionismo estatal norte-americano como forma de manter a sociedade dos Estados Unidos livre das influências externas de outros Estados — estes, sim, considerados um problema. Justifica-se, assim, que a influência britânica, isto é, mais uma vez o papel do Estado inglês na intervenção no mercado mundial, compromete a harmonia das relações de produção que, próprias de um capitalismo livre, ocorreriam de forma equilibrada. Trata-se da desarmonia resultante da ruptura da relação natural entre campo e cidade, destruída na Inglaterra, e que essa potência projeta sobre o mundo como estratégia de fortalecimento de sua própria indústria nacional, desestabilizando, portanto, as relações de produção capitalistas em cada nação. A proteção alfandegária, nesse contexto, seria, então, um mecanismo de defesa contra tal pressão externa. Marx observa que a limitação da análise de Carey reside na compreensão da desarmonia apenas como um fenômeno externo, desconsiderando a fixidez das categorias que determinariam, de forma mais ampla, a própria desarmonia da produção capitalista no âmbito do mercado mundial.

Em Bastiat, observa-se o movimento oposto: “A harmonia dessas relações é um além que começa justamente ali onde terminam as fronteiras francesas” (2011, p. 31), situando-se, portanto, na Inglaterra e nos Estados Unidos. Em Carey, a desarmonia se dá nas relações de produção inglesas; em Bastiat — que não concebe a harmonia como um dado da realidade, mas como uma construção abstrata —, ela só poderia ocorrer fora da realidade imediata, isto é, além do alcance do Estado francês, em um ambiente economicamente livre. Marx interpreta a argumentação de Bastiat à luz de sua realidade nacional francesa, compreendendo-o como um apologista que estabelece relações unilaterais. Um exemplo é a forma como Bastiat apresenta a relação de assalariamento vinculada à fixidez de renda, a

partir de sua posição pequeno-burguesa. Tal formulação expressa uma perspectiva abstrata da relação real de trabalho, como se o assalariamento se configurasse, no capitalismo, como uma vantagem para o trabalhador — que teria, supostamente, o benefício de uma renda fixa —, em contraste com o capitalista, que assumiria os riscos decorrentes da ausência de fixidez. Marx, contudo, é capaz de perceber, na abstração do autor francês, elementos de uma dialética falseada, que, ainda assim, expressa relações contraditórias. Ele apresenta, portanto, os elementos propriamente históricos e concretos do surgimento da relação de assalariamento.

Bastiat realiza uma inversão ao apresentar o "assalariamento" como uma evolução das formas de relação de trabalho, distinguindo-o do desenvolvimento capitalista e seu pressuposto. Ao estabelecer essa relação, o trabalhador deixa de buscar o risco da não fixidez, que fica a cargo do capitalista, e assegura a segurança do salário, em um processo historicamente a-histórico. Em suma, tanto para Carey quanto para Bastiat, Marx observa a construção de uma apologética desprovida de uma história real, que, no máximo, é uma história falsificada ou sem um começo definido. O capitalismo surge nos Estados Unidos à revelia de sua própria história colonial e pré-colonial. No caso de Bastiat, o desenvolvimento histórico das formas de trabalho se dá na abstração de um desenvolvimento formal.

A partir desse debate, Marx estabelece, na introdução de sua obra, uma exposição sobre o procedimento metodológico adotado em sua pesquisa. O autor busca abordar o conjunto das dimensões da vida material, especialmente aqueles elementos destacados pela economia política como momentos da vida econômica: produção, consumo, distribuição e troca. Inicialmente, ele apresenta a produção como princípio, mas a produção material, evidenciando o caráter materialista de sua reflexão crítica. Parte, portanto, do começo, ou seja, da produção socialmente determinada, delimitando-a também à esfera do real e da vida humana, essencialmente social. Marx critica a economia política por partir das famosas "robinsonadas" — idealizações/especulações sobre o homem e suas origens — como tentativa, do ponto de vista da sociedade burguesa, de enxergar seus próprios elementos constitutivos nas formações sociais anteriores, ou seja, quando buscam justificar historicamente e encontrar, nas formas anteriores, as protoformas de si mesmos. Nesse sentido, não observam a realidade histórica em seu desenvolvimento, mas criam sua própria história e origem. Marx compreende o

caráter social e humano como intrínseco ao desenvolvimento histórico, destacando o lugar de pertencimento social do indivíduo, o qual é transformado pela sociabilidade burguesa, tornando-se para o indivíduo "simples meio para seus fins privados" (2011, p. 40). Nesse sentido, ocorre uma inversão na formação social, em que o indivíduo deixa de ser um elemento que compõe a vida social coletiva, e esta passa a se subordinar e a constituir a vida do indivíduo singular. O indivíduo isolado só é possível nessa formação social — o momento mais desenvolvido da humanidade até então — ou seja, ser social/animal político — conforme referido por Aristóteles —, apesar de ser, essencialmente, um ser que emerge de relações sociais coletivas.

A partir disso, Marx consegue circunscrever que toda forma de produção, assim como o entendimento do indivíduo, deve necessariamente partir de um processo que é histórico e social, ou seja, de um "determinado estágio de desenvolvimento social" (2011, p. 41) e não de um método especulativo idealista. Compreende, portanto, que a produção, histórica e socialmente determinada, apresenta uma dimensão universal e particular; em outras palavras, um conjunto de elementos gerais/comuns, que podem ser observados em diversas formações sociais, e também elementos que as particularizam, ou seja, aqueles que são contingentes historicamente. A produção, em geral, é, assim, uma "abstração razoável — *verständige Abstraktion*" (2011, p. 41), um processo do pensamento que possibilita compreender, nas diferentes formações sociais, suas similaridades, continuidades e rupturas, sua processualidade histórica e social. O que as particulariza são, justamente, as diferenças, que Marx (2011, p. 41) denomina de “diferença essencial — *wesentliche Verschiedenheit”*.

No entanto, destaca que a produção não é nem de natureza geral, nem de forma particular, mas sim a unidade entre os elementos que configuram esse universal, articulados historicamente com aqueles que se desenvolveram a partir da ação humana e que caracterizam uma formação social específica. Nesse sentido, pode-se compreender que as demais dimensões tratadas pela economia política também podem ser analisadas em seus elementos constitutivos universais e particulares. Em relação à distribuição, por exemplo, Marx salienta que toda forma de distribuição da riqueza socialmente produzida está determinada por leis e regras de distribuição que também estão inseridas em um contexto histórico e social,

pressupondo, por exemplo, a necessidade de uma forma de propriedade e de sua salvaguarda, como o Estado.

Nesse sentido, produção, distribuição, troca e consumo se configuram como momentos distintos de um todo regido por regras e leis sociais. A economia política aborda esses elementos de forma isolada, mas seus críticos — em certa medida — também o fazem. Cabe destacar que, nesta passagem, ainda na introdução dos rascunhos que viriam a constituir *O Capital*, Marx parafraseia a si mesmo, evidenciando algo que já havia indicado nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ao afirmar: "Na produção, a pessoa se objetiva, na pessoa, a coisa se subjetiva" (2011, p. 44). Essa passagem remete à reflexão marxiana sobre a alienação (*Entäusserung)*, o estranhamento (*Entfremdung*), a reificação (*Verdinglichung*) e ao posterior desenvolvimento do fetichismo da mercadoria (*Warenfetischismus*).[17] O que se destaca é que Marx trata da existência de um sujeito que se relaciona com um objeto, estabelecendo essa relação de maneira dialética. Inicialmente, por meio do trabalho, o homem cria durante a produção, objetificando seu trabalho. A partir da forma como o autor expõe, indica que, nesse processo, o indivíduo se "dessubjetiva" na objetivação, ou seja, é alienado, colocando o produto de seu pensamento no mundo. Em um momento posterior — não indicado nesta passagem — a coisa (produto do trabalho) é subjetivada na pessoa, ou seja, no uso da coisa, o indivíduo recupera aquilo que perdeu na produção, se depara com o elemento por ele estranhado, se reificando. Embora Marx não desenvolva essa consideração nesse momento, ela é sugerida em discussões posteriores, como no debate sobre o fetichismo da mercadoria. Novamente, é possível observar que Marx trata aqui de uma dimensão do indivíduo que subjetiva, que possui um pensamento que se relaciona com o mundo real, em uma relação de se colocar no mundo e, deste, retornar ao indivíduo.

Marx segue indicando a relação dialética entre os diferentes momentos da economia como forma de expressar seu imbricamento. Ele destaca a capacidade de consumo objetivo e subjetivo do indivíduo produtor, como capacidades — sem especificar quais — que são utilizadas pelo indivíduo no ato do trabalho, assim como os animais consomem a "força vital" (2011, p. 45). Ao discutir o que chama de

[17] Trataremos no último capítulo do desenvolvimento e precisão dessas categorias a partir da elaboração da professora Mônica Hallak Costa, demonstrando que o rigor por ela empregado dissolve, a nosso ver, uma importante querela acerca da definição dessas importantes categorias.

produção consumptiva — ao abordar o caráter dialético da produção, que não é apenas criação —, o autor retoma o que havia mencionado anteriormente, remetendo ao debate nos *Manuscritos de 1844*, ao dizer: "Na primeira, coisificou-se o produtor; na segunda, personifica-se a coisa por ele criada" (2011, p. 46). Trata-se, portanto, da mesma relação em que o produtor se torna coisa (reificado — *Verdinglichung*) ao externalizar (alienar — *Entäusserung*) seu sentido humanizador, enquanto a coisa por ele criada é personificada, imbuída de humanidade, se relacionando com seu produtor como força estranha.

Produção e consumo, portanto, são tratados como elementos distintos e indissociáveis, constituindo uma relação dialética de necessidade, na qual o consumo é, na verdade, o que cria a necessidade da produção, assim como não pode haver consumo sem produção. No entanto, como será exposto adiante, o consumo pressupõe a produção como seu "Momento preponderante" (*übergreifendes Moment*). Contudo, como coloca Marx (2011, p.47) "Cria os objetos da produção em uma forma ainda subjetiva", ou seja, é no âmbito do consumo — enquanto necessidade ou desejo — que se idealiza a produção do que se deseja consumir, sendo que esse desejo será concretizado no mundo pelo trabalho na produção. Consumo e produção se determinam mutuamente e circunscrevem suas finalidades. Na mesma medida em que o consumo estabelece o que será produzido, o produto do trabalho, nas determinações sociais e históricas, estabelece a forma do consumo, como Marx observa, tanto objetiva quanto subjetivamente. Essa mediação de duplo sentido entre essas esferas possibilita compreender como uma causa a necessidade da realização da outra, já que o consumo é a necessidade da produção e a produção permite o desenvolvimento e a realização das necessidades do indivíduo, que coloca no mundo essa necessidade — ou seja, se criam enquanto se realizam. Cabe destacar que, debatendo com socialistas e economistas e diferenciando produção de consumo, apesar de seu caráter indissociável, Marx (2011, p. 54) aponta que a produção figura como "ponto de partida efetivo", ou seja, é do fazer que se pode criar e até desenvolver a necessidade, o que ele chama de Momento Preponderante. Isso revela o caráter objetivo da produção como momento primeiro; o consumo em si — que satisfaz a necessidade humana — se configura, então, como um momento da produção.

A distribuição também apresenta determinações compartilhadas com as demais esferas econômicas. O processo social e histórico é o que estabelece como se dará a distribuição — como distribuição da riqueza produzida, mas, antes disso, como distribuição dos meios de produção — o que pressupõe a propriedade — e a forma como os indivíduos se organizam em classes sociais. Marx compreende aqui o sentido da distribuição — como a produção e o consumo — de ser, ao mesmo tempo, uma determinação histórico-social e determinada social e historicamente. Da mesma forma, a troca se configura como um momento que possui seu lugar específico, mas que também faz parte dos demais e é determinado por eles, e, em certa medida, os determina. Como sintetiza o autor: "O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade" (2011, p.53). O que Marx indica nesta passagem revela a não identidade como característica que preserva as particularidades de cada momento, mas que, mesmo nas diferenças, esses elementos compartilham intersecções comuns e estão articulados de tal forma que constituem um todo, uma unidade.

Dessa forma, perscrutar a realidade para compreender seu funcionamento ou existência exige determinados cuidados, tendo em vista o conjunto de determinações que constituem uma totalidade tão complexa como a economia, por exemplo. Nesse sentido, Marx busca apresentar seu proceder metodológico investigativo, sua forma de pensar. Ele compreende a validade da necessidade de se começar por um ponto de partida evidente, um aparente elemento do mundo, do qual, ao se apropriar, busca também desvelar as determinações mais profundas que a investigação pode levar. É por meio desse concreto aparente que se consegue aprofundar e alcançar abstrações cada vez mais simples, conformando uma teia de categorias que formam essa base explicativa da sociabilidade. A partir disso, retorna-se ao começo, refazendo o caminho percorrido, já com novas e mais complexas categorias, reorganizando esse todo caótico num conjunto articulado de "determinações e relações". Foi dessa forma que o autor procedeu para compreender a complexa relação entre as esferas econômicas. Sua tão famosa frase sintetiza essa compreensão: “O concreto é concreto porque é síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade” (2011, p.54).

Pensamento, intuição e representação são apontados por Marx como elementos iniciais que permitem ao indivíduo traçar seu caminho investigativo. No caminho de descoberta do objeto de investigação, a representação do todo caótico se "volatiliza" na abstração. No caminho de volta, da síntese integradora do complexo de determinações, as abstrações permitem a concatenação e construção desse concreto complexo no pensamento. Este processo, como Marx bem alerta, é justamente oposto ao idealismo de Hegel, que leva, em sua concepção, do real derivado do pensamento a outras determinações. Marx apresenta ainda uma concepção de realismo ontológico ao afirmar que: “O sujeito real, como antes, continua a existir em sua autonomia fora da cabeça; [...] Por isso, também no método teórico o sujeito, a sociedade, tem de estar continuamente presente como pressuposto da representação.” (2011, p. 55). Logo, há um mundo real independente que se pode conhecer e sobre ele intervir e modificar. Este é um indivíduo singular, mas também social, que é capaz de representar o real, abstrair a partir da representação e colocar em prática — pôr no mundo — aquilo pensado.

Quando o autor exemplifica sobre a posse ou o dinheiro, o que pretende é demonstrar que o desenvolvimento da categoria simples, alcançada pela abstração realizada pelo indivíduo, não se configura como regra. Logo, essa categoria pode figurar historicamente, no real, em diversos momentos e estágios distintos de desenvolvimento, evidenciando o caráter não evolucionista da história ou mesmo do “pensamento”, como Hegel havia, então, apresentado. Para Marx, não há um desenvolvimentismo necessário na história, mas sim uma análise real e histórico-social de como a categoria se encontra no mundo concreto e como se desenvolve neste mundo. Essa perspectiva reflete a negação completa de qualquer investigação especulativa sobre a realidade.

Ao apresentar o trabalho como categoria simples, Marx esclarece que o trabalho não aparece como uma categoria em si mesma — como supunham os fisiocratas ao pressupor que a riqueza derivava exclusivamente da agricultura — mas como uma forma real e concreta. O mérito de Smith, segundo Marx, foi compreender que não são as formas particulares de trabalho que criam a riqueza, mas o trabalho como uma categoria geral. A partir disso, surge o que Marx chama de uma “universalidade abstrata”, a representação mental lapidada por Smith, que revela o universal — o trabalho em geral. Portanto, o produto do trabalho, ou

trabalho objetivado, é a riqueza. Assim, o trabalho é o meio pelo qual a riqueza pode, de fato, surgir. O ponto central que Marx aborda é que a categoria simples só pode ser alcançada/abstraída de um mundo real onde o pressuposto concreto dessa categoria seja suficientemente desenvolvido. Em outras palavras, as formas particulares dessa categoria no mundo devem ser diversas, não únicas, para que se possa abstrair o universal. No exemplo do trabalho, para compreender o trabalho em geral, é necessário que nenhuma forma de trabalho específica predomine; ao contrário, é preciso que as diferenças entre as formas de trabalho se tornem irrelevantes para a compreensão do elemento comum, o trabalho em si, ou melhor, o "trabalho em geral". Ao comparar os Estados Unidos e a Rússia, Marx ilustra essa ideia: no primeiro caso, o desenvolvimento produtivo e humano torna irrelevantes as diferenças entre os tipos de trabalho, pois a tecnologia permite que qualquer indivíduo realize qualquer trabalho. Já na Rússia da época, os indivíduos realizam qualquer trabalho não devido ao desenvolvimento que permite a abstração categorial, mas pela contingência de um país pobre, onde os indivíduos são forçados a aceitar qualquer tipo de trabalho. Marx (2011, p.57) sintetiza isso da seguinte maneira: “A indiferença diante de um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de tipos efetivos de trabalho, nenhum dos quais predomina sobre os demais”.

Dessa forma, fica claro que o desenvolvimento categorial só é possível com determinado desenvolvimento histórico e social, uma vez que as categorias “expressam formas de ser, determinações de existência” (2011, p.59). Logo, a forma real do objeto, sua existência mesma, em seu emaranhado de determinações, também é lapidada pela abstração. O indivíduo em Marx, aquele que investiga, é também resultado dessa processualidade sócio-histórica, sendo este “dado tanto na realidade como na cabeça” (2011, p.59), determinado pelos elementos do concreto social, mas que se encontram também sintetizados na sua cabeça, nas suas representações singulares do mundo. Dessa forma, as condições para a abstração da categoria simples estão tanto no desenvolvimento sócio-histórico dessa categoria como nas condições materiais para que o indivíduo ou a sociedade possam fazer a crítica do seu passado e descortinar as possibilidades de superação da forma social, como Marx exemplifica, por exemplo, sobre a religião.

Abordando o prefácio e a introdução dos *Grundrisse* é possível pontuar dois elementos importantes para nós, além da exposição objetiva da obra pela perspectiva do próprio autor — a análise imanente da obra. Por um lado, o sentido do fazer da investigação, o proceder metodológico do autor, explícito nesse momento e que será desenvolvido ao longo do texto; bem como a circunscrição do pensamento e da abstração ao indivíduo real e singular. No prólogo, Marx não parte do real, do concreto, mas da crítica aos autores — Bastiat e Carey — e de suas elaborações sobre o real, ou seja, é fundamental para ele também pensar as elaborações dos autores de sua época e, por meio da crítica a esses autores revelar categorias e elementos da realidade que colocam em questão essas elaborações. Logo, a análise do real parte tanto da observação direta como também da crítica e debates próprios de sua época, algo que faz ao longo de suas obras e que fica claro em sua biografia; Marx é um homem de seu tempo, que debate com seus contemporâneos mas que é capaz, por meio da crítica, aprofundar a análise do real, não fica limitado à crítica.

Outro ponto essencial é entender que Marx, ao realizar a análise dos autores e fazer sua crítica, expõe o seu “método” ou “procedimento metodológico”, como explicita na Introdução. Nesta parte ele consegue estabelecer as bases de como realiza essa crítica, expondo tanto elementos da dialética como do historicismo do mundo material. Apresenta categorias de análise fundamentais como as abstrações razoáveis — que expressam a universalidade de determinada categoria —; as diferenças essenciais — que determinam a categoria em sua particularidade histórico-social —; o momento preponderante — que destaca o ponto de partida efetivo e material da análise — e o sentido estranhado do homem em relação ao produto do seu trabalho, elemento fundamental para entender o indivíduo como ser histórico e social dessa sociabilidade. Citamos apenas algumas categorias, mas queremos destacar que o método em Marx não se configura como metodologia cartesiana, mas como “análise concreta da realidade concreta” e disso podemos observar que para o autor, em sua análise do real, indivíduo e estranhamento (*Entfremdung*) — como relação sujeito-objeto, como na citação: "Na produção, a pessoa se objetiva, na pessoa, a coisa se subjetiva" — estão presentes. Ou seja, considerar um sujeito que tem sua relação com seu objeto (produto do trabalho) cindido — estranhado — está dito explicitamente. Não há análise da realidade sem

indivíduo que a analisa, critica e abstrai esse concreto em categorias. Em um texto de estudo, de elaborações para *O Capital*, temos categorias polemizadas e negadas pela própria tradição marxista. Queremos deixar claro já nesse momento, e pretendemos explicitar ainda mais ao longo da exposição e tratamento do texto como um todo, que no autor essas duas categorias estão presentes e são essenciais para compreender o caráter social e histórico do capitalismo como momento da produção e da vida humana.

O indivíduo concreto, real, que faz a análise do mundo — indivíduo esse estranhado em relação àquilo que cria — alcança, por meio da abstração e crítica do real, as categorias que revelam os elementos universais e particulares dessa realidade. Ou seja, parte-se do singular, da realidade objetiva do indivíduo, para o universal e de volta ao singular explicitando a teia categorial que enreda o mundo. Esse indivíduo, pois, é sujeito da produção; capaz de abstrair sobre o mundo e pôr novamente nesse mundo algo que suas faculdades mentais — sua capacidade humana de abstração e subjetivação — criam. No capítulo quinto d'*O Capital*[18], Marx apresenta essa capacidade de "criar na cabeça" antes de pôr no mundo, ou seja, abstração, com os exemplos famosos da abelha e da aranha. Essa capacidade humana — aprisionada no capitalismo pela propriedade privada e pelo trabalho assalariado — é posta na mercadoria que é, então, estranhada em relação ao seu criador. Criador e criatura, sujeito e objeto, se tornam, pois, estranhos, cindidos.

Aqui pontuamos um elemento que perseguiremos ao longo de toda a exposição: é esse indivíduo, que perscruta o mundo, a realidade, os autores de sua época, que produz e é estranhado do produto de seu trabalho. Logo, compreendemos que ele é também produto histórico e social e sua constituição enquanto tal o circunscreve ao conjunto de condições postas para sua época. Dessa forma, entendemos não apenas que Marx em si é um desses indivíduos singulares, mas também que esses estão pressupostos em toda a sua elaboração, uma vez que fazem parte do real, chão do qual o autor constrói sua análise. Logo, podemos compreender que a formação de uma concepção estranhada do mundo — em suas

[18] "Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que existia idealmente." (Marx, 2023, p.255-256).

múltiplas facetas, como exposto nos *Manuscritos de 1844* — é elemento sócio-histórico, particularidade capitalista, que perpassa o conjunto dos indivíduos. Convidamos o leitor a nos seguir na leitura com essas chaves de análise — indivíduo estranhado — como elemento essencial para a compreensão da formação da individualidade nessa sociabilidade. Aqui não pretendemos provar nada ainda, mas apontar as nossas próprias chaves de interpretação do autor para que possam ser observadas ao longo da obra do autor aqui exposta.

2.2 O PONTO DE PARTIDA EFETIVO DA INVESTIGAÇÃO: do dinheiro ao valor, descortinando as categorias do real

A partir da exposição de seu proceder metodológico, Marx inicia o capítulo apresentando as questões postas por Darimon[19] em relação ao sistema bancário, especificamente o francês, o que inclui o debate sobre as reservas de metal, o dinheiro e sua circulação. O autor francês tenta estabelecer uma relação direta entre a reserva de metais pelo Banco da França e as retiradas de recursos — o que chama de “flutuações de portfólio”. A isso, rebate Marx, afirmando que os dados apresentados por Darimon em tabelas não podem provar, pela falta de informações e seu trato enviesado, como a falta do volume de moeda que circula na economia, por exemplo. Dessa forma, o francês proudhoniano busca se utilizar de dados para comprovar sua hipótese, mas eles demonstram justamente o contrário, revelando sua perspectiva como mera abstração, permitindo que se relacione ao elemento tratado por Marx anteriormente na Introdução: o necessário rigor no trato do real, e não seu uso para a defesa de determinada posição política.

A hipótese de Darimon é que a saída de recursos do Banco se deu pelas perdas na colheita de cereais e a necessária importação dos mesmos, ao passo que Marx demonstra um conjunto de outros elementos que compõem essa conjuntura, como as perdas na produção de seda e sua necessária importação. A questão posta por Marx, em relação às elaborações de Darimon, é se seria possível revolucionar as relações de produção e distribuição pela mudança de organização da circulação.

---

[19] Alfred Darimon (1817-1902), foi um jornalista e político francês. Proudhoniano, no seu debate tratado por Marx sobre a “reforma bancária” defende uma atuação mais “justa” do sistema financeiro, colocando a questão dos juros fora da esfera econômica, transladada para uma questão moral.

Ou seja, se seria possível tomar essas esferas da vida econômica separadamente — como elementos que são distintos — e mais, em qual medida a circulação tem, de fato, independência frente à produção, tal como Marx explicitara o oposto na Introdução. Marx indica, então, um caráter decisivo do sentido dessa proposição, o fato de retirar de um revolucionamento social a condição de mudança da organização social. Em resumo, como coloca: “não é uma pretensão que se auto dissolve desejar, mediante transformações formais de uma relação, passar por cima de suas determinações essenciais?” (2011, p. 75).

Da mesma maneira que não é possível resolver a questão da circulação por ela mesma, de maneira formal, o dinheiro e o trabalho assalariado também não se resolvem pela modificação de sua forma — por si mesmos —, sem que deixem de conservar aquilo que, de fato, os constitui como tais. Ou seja, o melhor trabalho assalariado ainda é assalariado, logo, carrega o sentido dessa forma de trabalho — o estatuto da propriedade e o consequente estranhamento (*Entfremdung*). A questão posta por Darimon, a da circulação, toma a cobrança de juros mais altos em épocas de maior procura por crédito como um problema moral do capitalismo, uma injustiça. Ao que rebate Marx: na verdade, isso nada mais significa do que o cumprimento, pelo mercado financeiro, das leis de mercado às quais ele também está submetido. Nesse sentido, quando o autor francês aponta esse tipo de crítica, o que demonstra, de acordo com Marx, é uma concepção abstrata do real, na qual atribui ao capitalista a tarefa de ultrapassar sua própria forma social, retirando da classe trabalhadora a necessidade de ser classe revolucionária.

Afirmando seu argumento, Marx expõe a relação dos metais-dinheiro com a circulação de mercadorias, no exemplo dado, os cereais. Darimon imputa à exportação de ouro a crise dos cereais; no entanto, para Marx, ocorre o inverso. Quando há perda na produção, por qualquer motivo que seja, surge a necessidade de substituir as mercadorias perdidas, a força produtiva materializada que já não existe. Essas mercadorias, no caso os cereais, passam a ser importadas para suprir essa demanda que, sendo de gêneros de primeira necessidade, não pode ser negligenciada. Dessa forma, importam-se cereais e, na troca, exporta-se a mercadoria especial: o ouro-dinheiro. Darimon diria que, ao enviar ouro para fora, e tendo a nação menos disponibilidade dessa mercadoria, haveria uma incapacidade de comprar cereais, resultando em sua crise. No entanto, como aponta Marx (2011,

p. 82): “A exportação de ouro não é a causa da crise de cereais, mas a crise de cereais que é a causa da exportação de ouro”. Isso se dá pelo fato de que, com a perda da produção, há aumento da demanda e diminuição da oferta de cereais, o que o mercado interno não é mais capaz de suprir, tornando necessária a transação ouro-cereais.

A conclusão a que chega Marx é que os problemas apresentados por Darimon — a circulação da moeda e sua depreciabilidade — conduzem, em última instância, à necessidade de pôr fim às trocas tal como se organizam nesta formação social burguesa, uma vez que esse fluxo de moedas faz parte fundamental do capitalismo. Logo, a própria burguesia não pode realizar uma racionalização ou mudança nos bancos sem “colocar a corda no próprio pescoço”. Até aqui, podemos observar que Marx parte da posição de um autor de sua época e constrói sua crítica esmiuçando os elementos do real que não são postos ou tratados corretamente pelo autor. Ou seja, demonstra aqui o enviesamento da análise — e a consequência disso — não apenas para provar seu ponto sobre o rigor metodológico e a forma como procede metodologicamente, mas demonstra um caráter decisivo sobre como constrói sua análise. Apresenta sua entrada na questão, o dinheiro, como posto como questão por Darimon, e a necessidade de, então, aprofundar e expor o conjunto de elementos que compõem essa categoria tão especial. E assim prossegue. Como apresenta Marx, a convertibilidade do dinheiro expressa sua capacidade de troca, de ser igualado a outros objetos. O ouro, como elemento dessa conversão entre valores, é também um valor — algo criado pelo trabalho (força de trabalho) humano — e, portanto, possui, na estipulação de seu valor, o tempo de trabalho humano. Assim, a determinação que iguala e torna conversíveis os valores entre si, é a sua equivalência em tempo de trabalho. Do dinheiro, pois, vão aparecendo e se desdobrando novas categorias como valor, trabalho e equivalência, por exemplo.

Mas, como compreendido por Marx (2011, p. 85): “O determinante do valor não é o tempo de trabalho incorporado nos produtos, mas o tempo de trabalho necessário num determinado momento”. Ou seja, o valor não é medido pela quantidade de tempo incorporado à mercadoria, mas pela medida do tempo necessário para realizar a criação ou construção daquele determinado produto. Se o valor de uma medida de ouro se deprecia com mudanças na sua produção — ou

seja, se diminui o tempo necessário para produzir a mesma medida —, ocorre também a depreciação do trabalho (força de trabalho), uma vez que a produtividade aumenta, e o produto de determinado tempo de trabalho agora resulta em mais mercadorias. Assim, Marx apresenta sua crítica à posição de Proudhon e de outros autores que deslocam a depreciação do valor do ouro para os símbolos que o representam, como o papel-moeda ou os bônus-horários. Como o valor de toda mercadoria, inclusive o trabalho (força de trabalho), é dado pelo custo de produção nela empregado, ele corresponde ao tempo de trabalho equivalente aos custos de produção. O dinheiro utilizado para pagar o salário de um funcionário, por exemplo, expressa o valor de troca dessa mercadoria, mas não corresponde ao seu valor. Ou seja, o preço da mercadoria trabalho[20] — força de trabalho — (o salário) não é o mesmo que o valor do trabalho. Isso se dá pelo fato de que o valor da mercadoria expressa, na verdade, a média do tempo de trabalho necessário para a produção daquela mercadoria — elemento que o autor ainda desenvolverá mais amplamente n'*O Capital*.

Essa média não se refere a valores reais objetivos, mas a uma faixa de valores que a mesma mercadoria apresenta no mercado, expressa na variância de seu preço. É na flutuação dos preços das mercadorias que se expressa o movimento de constituição do valor, uma vez que os próprios custos de produção também são variáveis e oscilam de acordo com as leis do mercado, alterando, consequentemente, os preços das mercadorias que são produzidas a partir deles. Dessa forma, quando se propõe o bônus-horário como forma de equalizar os produtos do trabalho pelo tempo de sua produção — ou seja, tentar equalizar pelo valor real e não nominal, a fim de evitar a depreciação — incorre-se em uma solução superficial para o problema. O erro está em igualar preço e valor, sem compreender que a oscilação de preços expressa a média dos valores de troca, que, por sua vez, compõem o valor médio final da mercadoria. O bônus-horário, debatido por Marx, parte da tentativa de igualação entre desiguais (valor e preço), mas não se sustenta como um terceiro elemento capaz de equivaler mercadorias na troca.

---

[20] Importante destacar aqui, quando aparece pela primeira vez o debate de Marx sobre o valor do trabalho, no salário, que nos *Grundrisse*, como será possível perceber, ele ainda não havia desenvolvido a noção de "força de trabalho" como uma categoria mais adequada do que apenas "trabalho". Essa diferença será notada quando da apresentação do debate n'*O Capital.* Escolhemos manter no debate sobre os *Grundrisse* a categoria "trabalho" justamente para diferenciar e destacar esse ganho teórico, algo que será tratado no momento oportuno. Mas indicaremos, quando trabalho for referente à força de trabalho, o termo para facilitar o entendimento.

> Como o preço não é igual ao valor, o elemento determinante do valor — o tempo de trabalho — não pode ser o mesmo em que os preços são expressos, pois isso implicaria que o tempo de trabalho se expressasse simultaneamente como determinante e não determinante, como igual e desigual a si mesmo. (Marx, 2011, p. 90).

Marx chama atenção para o fato de que preço e valor, por serem distintos e expressarem de forma diversa um mesmo processo, requerem expressões diferentes: tempo para o valor e dinheiro para o preço, como representações de suas diferenças reais.

É interessante notar que Marx parte do debate com os autores de sua época — no campo da economia política e da política — para, ao criticá-los, realizar seu procedimento metodológico: parte do confronto com os autores de seu tempo para perscrutar as categorias com as quais lida e buscar, na realidade, as determinações concretas de sua existência. Como afirma Marx, toda mercadoria é a objetivação de tempo de trabalho — portanto, esse é o seu valor. O valor de troca, no entanto, se estabelece apenas na relação entre mercadorias. Para isso, é necessário equalizar diferentes mercadorias de modo a torná-las permutáveis entre si. Considerando que cada mercadoria possui características específicas — que as particularizam na satisfação de determinadas necessidades humanas —, aquilo que partilham em comum é o tempo necessário para serem produzidas. É por meio da relação entre esses tempos que as mercadorias se tornam trocáveis, como equivalentes que se relacionam por meio do dinheiro. O valor, enquanto qualidade econômica da mercadoria, expressa sua relação social: a possibilidade da troca. Ou seja, é o valor que torna a mercadoria um ser universal, mesmo que, em sua materialidade concreta, ela permaneça particular. O dinheiro é, então, aquilo que realiza efetivamente a equalização entre mercadorias; é seu equivalente universal, pois expressa a característica de permutabilidade própria das mercadorias. Aqui ficam claros elementos sobre como Marx investiga. Do dinheiro, posto por Darimon, ele chega às categorias valor, trabalho, tempo de trabalho. Apresenta o sentido das mesmas, como se relacionam e em que medida se referem ao dinheiro, categoria posta em análise. Expostos esses elementos, que fundamentam parcialmente o dinheiro e seu uso, Marx retorna ao dinheiro como categoria propriamente. Esse “movimento pendular”, em que sai da categoria em questão para analisar outras

categorias que se relacionam com a principal, retornando a ela, ocorrerá repetidas vezes no texto.

Esse terceiro termo (o dinheiro) exprime uma relação entre mercadorias — uma relação entre tempos de trabalho —, ou seja, é a materialização da representação categorial dessa relação entre coisas. O dinheiro cumpre, portanto, a função de estabelecer a proporcionalidade entre mercadorias distintas na troca: quanto de uma se troca por outra. Nesse sentido, ele possui um caráter quantitativo — por mediar relações entre diferentes quantidades — e um caráter qualitativo — por representar uma forma distinta das próprias mercadorias que estão sendo trocadas. A comensurabilidade entre as diferentes mercadorias requer a igualação entre elas com base em seus tempos de trabalho efetivados, realizados, cristalizados — e não mais em processo ou movimento de produção. Essa equivalência se dá entre os tempos de um trabalho determinado, de uma mercadoria específica, e não do tempo de trabalho em geral (abstração da média dos tempos determinados). Como o dinheiro assume o lugar de representação — de signo que expressa a relação social de troca de mercadorias — ele passa a expressar qualidades que são, em verdade, das próprias mercadorias, como a capacidade de serem trocadas por meio da equiparação. O dinheiro surge, então, como afirma Marx (2011, p. 94) de “uma forma de existência social desprendida de sua forma de existência natural”.

Marx aponta, com isso, para a autonomização da representação em relação ao objeto representado, no plano da aparência. Em seguida, apresenta uma resolução à hipótese de supressão do dinheiro, no debate com Proudhon: “é igualmente impossível suprimir o próprio dinheiro enquanto o valor de troca permanecer a forma social dos produtos.” (2011, p. 95). Nesse sentido, como expõe o autor, as propriedades do dinheiro são, na verdade, qualidades da mercadoria, que aparecem como pertencentes a um elemento externo a ela — o dinheiro — e que a representa. No entanto, posto ao lado das mercadorias, o dinheiro já não é percebido como sua representação, mas como valor de troca objetivado. Cabe apontar aqui outra característica da investigação crítica do autor. Marx passa por debates com seus interlocutores e, na medida em que vai desenvolvendo e revelando novas categorias que explicam aquela questão, retorna ao debate que estava tratando, como em um movimento helicoidal, ou seja, retorna elevando o

debate em questão sob a luz de novas categorias, em um processo de refinamento. Com o desenvolvimento da produção e da troca — que complexifica e amplia as relações monetárias — o dinheiro assume uma posição cada vez mais externa à produção, como elemento distinto das mercadorias que intercambia. À medida que essa forma de produção se consolida, cresce também o poder do dinheiro, como afirma o próprio Marx (2011, p. 95) “a relação de troca se fixa como um poder externo frente aos produtores e deles independente. O que aparecia originalmente como meio para o fomento da produção converte-se em uma relação estranha aos produtores”. Há, assim, um aumento da dependência do produtor em relação à troca, mas esta se autonomiza cada vez mais em relação a ele. Destaca-se aqui o sentido da relação estranhada do produtor (como classe, mas como indivíduo também) frente à mercadoria e ao dinheiro que a representa.

E Marx sintetiza esse movimento da seguinte forma:

> O produto devém mercadoria; a mercadoria devém valor de troca; o valor de troca da mercadoria é sua qualidade imanente de dinheiro; essa sua qualidade de dinheiro se desprende dela como dinheiro, adquire uma existência social universal separada de todas as mercadorias particulares e de seu modo de existência natural; a relação do produto consigo mesmo como valor de troca devém sua relação com um dinheiro existente junto dele, ou de todos os produtos com um dinheiro existente fora de todos eles. Assim como a troca efetiva dos produtos gera seu valor de troca, seu valor de troca gera o dinheiro. (Marx, 2011, p. 96)

Com isso, Marx formula o questionamento fundamental do debate: se o dinheiro, enquanto representação colocada ao lado das mercadorias que representa, não seria, na verdade, expressão das contradições que emergem da própria relação mercantil. Ou seja, a relação entre mercadorias, mediada por um terceiro elemento — o dinheiro — produz em si mesma contradições, como a autonomização desse mediador em relação à relação que expressa. Marx identifica aqui uma contradição essencial: a duplicidade da mercadoria, que possui duas formas de ser. De um lado, é uma forma particular — o produto em si — que já contém a potência de ser trocado (valor de troca latente); de outro, possui um caráter universal, isto é, concretiza seu valor de troca por meio do dinheiro.

Para ele, esse duplo sentido da mercadoria expressa uma perda: o objeto cede parte de suas qualidades intrínsecas a uma relação externa, representada pelo equivalente geral. Essa transferência retira da mercadoria, por exemplo, sua capacidade direta de ser permutada. O dinheiro absorve essa qualidade, tornando-se o valor de troca por excelência — a mercadoria especial que viabiliza a troca de todas as outras. Consolida-se, assim, a separação entre a mercadoria e parte de suas características. Como destaca Marx (2011, p. 79): “A permutabilidade da mercadoria, ao existir fora da mercadoria como dinheiro, deveio algo distinto dela, algo estranho a ela; algo com que a mercadoria deve primeiramente ser equiparada, portanto, algo de que é inicialmente desigual”. Dinheiro e mercadoria determinada — as duas faces da duplicidade mercantil — operam de forma distinta no mercado, nos atos de compra e venda: vende-se uma mercadoria por dinheiro, e depois compra-se outra mercadoria com esse dinheiro. A separação desses dois momentos aprofunda a cisão entre a mercadoria como objeto que satisfaz necessidades e sua representação no dinheiro. Essa cisão inaugura um estamento — ou classe — cuja função se constitui exclusivamente na mediação das trocas. Diferentemente dos produtores que trocam para obter valores de uso, esses agentes visam a obtenção de valores de troca — ou seja, de dinheiro — por meio do próprio ato de trocar, comprar e vender.

Na troca pela troca, consolida-se a autonomização do valor de troca em relação à mercadoria que o sustenta. O comércio se autonomiza dos produtores e trocadores, criando uma nova distorção: os consumidores passam a depender da posse de valores de troca para satisfazer suas necessidades, ainda que estas continuem ligadas a valores de uso. Esse desequilíbrio, contudo, é parcialmente compensado pelo fato de que os consumidores também são, em sua maioria, produtores — obtêm valores de troca ao vender suas mercadorias —, bem como pelos próprios comerciantes, que também precisam dispor de valores de uso para iniciar suas operações de troca. Marx também identifica uma contradição interna ao próprio dinheiro. Enquanto trocador universal, o dinheiro exerce a função de mercadoria especial que suprime as particularidades das demais, viabilizando sua permutabilidade. Ele realiza, portanto, a função de equalização universal entre produtos diferentes. No entanto, ao mesmo tempo, o dinheiro é ele próprio uma mercadoria, com características e particularidades que o inserem nas mesmas

relações de troca que pretende universalizar. Surge, assim, uma contradição fundamental: ao afirmar seu caráter absoluto e universal, o dinheiro nega sua própria particularidade como mercadoria. Essa tensão entre universalidade e particularidade — ambas componentes da função do dinheiro como valor de troca — produz sua autonomização em relação às demais mercadorias. O dinheiro deixa de ser apenas uma mercadoria entre outras e passa a representar externamente o valor de troca que antes estava imbricado nas mercadorias em si. É nesse movimento que ele se separa da mercadoria e se coloca ao seu lado, como algo distinto, embora ainda vinculado.

A partir dessa análise, Marx retoma a discussão sobre o "bônus-horário", refletindo sobre o papel dos bancos na emissão de representações do valor de troca — seja em papel, seja em metal. Os bancos, nesse contexto, aparecem como gestores universais das trocas, compras, vendas e, eventualmente, da própria produção e distribuição. Se elevados à posição de administradores totais do intercâmbio social, poderiam, teoricamente, substituir o dinheiro por uma forma direta de mediação baseada no valor de troca. Nessa lógica, caberia ao banco — ou a uma instância equivalente — remunerar diretamente os trabalhadores de acordo com o valor de seu trabalho, adquirir e distribuir mercadorias segundo os valores de troca respectivos e, assim, organizar o atendimento generalizado das necessidades por meio da correspondência entre oferta e demanda. Tal proposta implicaria, em última instância, a superação da necessidade do dinheiro como forma separada e autônoma, dissolvendo a contradição entre mercadoria e valor de troca objetivado. Nos dois parágrafos acima observa-se o funcionamento da elaboração de Marx. De repente, no meio do desenvolvimento que estava em curso, o autor retoma um debate anterior, tendo agora em vista novos elementos que elaborou. Dessa forma, realiza o desenvolvimento em espiral ascendente (helicoidal) como havíamos pontuado anteriormente. O autor vinha construindo uma análise que demonstra a autonomização do dinheiro frente ao seu sentido inicial como mediador das trocas. Disso, “abre um parênteses” ao retomar o debate com os proudhonianos sobre o “bônus-horário”, pensando a função dos bancos como emissores de dinheiro, também se conectando ao debate com Darimon. E aqui, Marx apresenta uma compreensão avançada em relação ao capitalismo de sua época, e que se encaixa perfeitamente no momento atual que vivemos.

Os bancos (o capital financeiro) seriam — enquanto reguladores e emissores de moeda/dinheiro — gestores universais das trocas, mas não apenas dessa fase do processo produtivo, mas dele como um todo. Se controlam o dinheiro, aquilo que é meio para a realização de toda a produção e circulação, os bancos tem a possibilidade de atuar como gerenciadores de todo o processo. Extrapolando isso para uma condição de completa administração do intercâmbio social, não precisariam, pois, do próprio dinheiro, que é apenas meio para funcionar o conjunto das relações de produção. Dessa forma, a autonomização do dinheiro frente à mercadoria, revela também o seu caráter social e histórico na medida em que ele não é uma necessidade para que a troca aconteça. Com a organização e gestão por um agente central, toda a produção, troca, circulação e distribuição poderia ser realizada de forma racional por uma instituição. Cabe ressaltar que Marx refere que o banco poderia se tornar, ao assumir essa função total, “o governo despótico da produção e administrador da distribuição, ou seria na verdade nada mais do que um conselho que cuidaria dos livros e da contabilidade da sociedade trabalhando em comunidade.” (2011, p.104). Essa função para ele não seria, necessariamente, do Estado. O banco, ou a entidade que faria essa gestão, assumiria a remuneração do trabalho de acordo com o valor criado, realizaria a circulação de mercadorias de acordo com os valores de troca e, então, organizaria o atendimento das necessidades humanas de acordo com a demanda e oferta dos produtos. O dinheiro seria, pois, dispensável e a contradição entre valor de troca objetivado e dinheiro, inexistente. Em seguida, Marx retorna ao debate que tratava anteriormente, sem grandes conexões com esse debate em questão.

Historicamente, a transformação de produtos e atividades em valores de troca (sua generalização no capitalismo) levou à extinção de relações sociais de produção anteriores, de dependência pessoal ou multilateral entre os produtores. Em suas palavras: “A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros” (2011, p. 104). Dessa forma, Marx estabelece historicamente o caráter de generalização da troca e sua predominância sobre as relações de produção. Ou seja, deixa claro que não há escapatória, estamos todos inseridos dentro desse funcionamento, “A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros”. A exigência

estabelecida na sociedade burguesa de que todos os produtores troquem entre si para satisfazer necessidades, por meio da mediação do dinheiro, é atendida — de acordo com os economistas — pelos interesses privados que cada homem busca realizar. Na medida em que busca satisfazer seus interesses, o homem acaba por realizar também os interesses privados dos demais, em uma sociabilidade na qual a troca generalizada é condição de existência. Não buscam, pois, a realização do interesse geral e a satisfação de todos, mas essa perspectiva posta pelos economistas é própria de sua época histórica, em que a "guerra de todos contra todos" fundamenta a visão burguesa de mundo. Nesse sentido, a busca pela satisfação de um deveria corresponder à negação da necessidade alheia. Logo, aqui Marx dá pistas sobre a individuação — que será tratada especificamente mais a frente — ao relacionar essa concepção de mundo, uma particularidade histórica e social, com o homem como indivíduo singular.

No entanto, como aponta Marx:

> A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução de tais condições e meios. É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua efetivação, está dado por condições sociais independentes de todos. (Marx, 2011, p.105)

Dessa forma, Marx estabelece um caráter social da determinação dos interesses privados que, apesar de apresentar um sentido individual, está circunscrito às condicionalidades sociais e históricas. A conexão social entre esses indivíduos mutuamente dependentes é mediada justamente pelos valores de troca que produzem e obtêm na venda de produtos ou de trabalho (força de trabalho), ou seja, o dinheiro. Então, "as pessoas privadas" — indivíduos singulares — expressam em seus interesses individuais aquilo cujo conteúdo, forma e meio de efetivação esta posto por essa forma social particular. Só pode novamente acessar aquilo que produz ou que necessita pela obtenção e uso do dinheiro: "Seu poder social, assim como seu nexo com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso" (2011, p. 105). É o valor de troca alçado ao lugar de trocador universal que dissolve o conjunto das

particularidades dos produtos e atividades realizadas para obtenção do dinheiro. Para Marx, o sentido social dessa forma de produção, bem como a "forma social do produto" e o lugar dos indivíduos na produção, "aparece" para eles como "algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si" (2011, p. 105). A necessidade da troca para satisfação de seus interesses aparece nessa relação como estranha também, como uma coisa independente dos próprios indivíduos, como se a troca pudesse prescindir da existência deles.

A relação social entre os indivíduos, mediada pelos valores de troca que produzem, é transformada em "um comportamento social das coisas; o poder pessoal, em poder coisificado" (2011, p. 105). Logo, os produtos expressos como valores de troca/dinheiro assumem um poder social que é retirado dos seus produtores, que passam, eles, a se relacionarem por meio de um poder coisificado. As relações sociais, e de trabalho — como particularidade delas — estão condicionadas às relações sociais de troca, na medida em que os indivíduos buscam nas mercadorias a realização de suas necessidades objetivas e subjetivas. Historicamente, as mudanças nos sistemas de trocas e na produção foram acompanhadas também por reorganizações das relações sociais entre os indivíduos e suas formas coletivas. Nesse sentido, como posto pelo autor, "Troca e divisão do trabalho condicionam-se reciprocamente" (2011, p. 106), ou seja, o indivíduo produz para, na troca, poder obter outros produtos que satisfaçam suas necessidades. Mediada pelo dinheiro, a troca explicita o caráter de "dependência multilateral" entre os trabalhadores, que é regulada pela via do mercado na oferta e demanda, conectando esse conjunto de indivíduos indiferentes entre si. Ao serem transformados em produtos mediados pelo valor de troca, as mercadorias se tornam coisas que possuem "poder social", caracterizando uma sociedade na qual a produção está direcionada para ela e inserida nesta; mas também, como ressalta Marx:

> que sua produção não é imediatamente social, não é o resultado de associação que reparte o trabalho entre si. Os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade; mas a produção social não está

> subsumida aos indivíduos que a utilizam como seu poder comum. (Marx, 2011, p. 105-106)

Dessa forma, fica claro que a organização da produção ganha autonomia frente aos indivíduos que a realizam objetivamente, subsumindo-os a esta, implicando que não são eles que determinam a produção conforme sua vontade. Logo, passam a coexistir formas sociais e privadas de troca, produção, distribuição; as contradições entre elas se tornam aparentes, mas ainda há um caráter hegemônico da organização social baseada em valores de troca, como elemento que subordina os seus antagonistas. Marx ainda aponta, como exemplo, na troca de mercadorias, como os trocadores confiam no mediador (dinheiro) e não no seu correlato produtor. O dinheiro é o "penhor" que dá garantias da troca das mercadorias entre os produtores, mas, na verdade, ele expressa a relação entre esses indivíduos, que de fato estabelecem uma relação de confiança entre eles, mas por meio da "coisificação do nexo social" que possuem. Em síntese:

> É igualmente certo que os indivíduos não podem subordinar suas próprias conexões sociais antes de tê-las criado. Porém, é absurdo conceber tal conexão puramente coisificada como conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (em oposição ao saber e ao querer reflexivos) e a ela imanente. A conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento. A condição estranhada e a autonomia com que ainda existe frente aos indivíduos demonstram somente que estes estão ainda no processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições. [...] O grau e a universalidade do desenvolvimento das capacidades em que essa individualidade se torna possível pressupõem justamente a produção sobre a base dos valores de troca, que, com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros, primeiro produz a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades. (Marx, 2011, p.109-110)

Ou seja, Marx explicita como o processo de autonomização do produto frente ao produtor, o caráter estranhado do valor de troca, retorna ao indivíduo como coisificação das relações que o próprio indivíduo estabelece com seus iguais. Logo, o estranhamento (*Entfremdung*) surge como reverso das relações sociais entre

homens, que ganham vida material, enquanto o indivíduo em si perde esse caráter relacional, humano.

O autor destaca que a condição estranhada da conexão social entre indivíduos não se configura como pressuposto do desenvolvimento humano, mas consequência desse desenvolvimento específico, desmontando a argumentação da economia clássica que naturaliza as formas sociais próprias do capitalismo. Para que relações sociais estranhadas tenham se desenvolvido é pressuposta a existência de uma produção pautada na criação de valores de troca, universalizada socialmente. Logo, indivíduos estranhados a si mesmos e aos demais pressupõem a concretude de relações autonomizadas de forma universal e multilateral entre os indivíduos. Observa-se, pois, que Marx faz um movimento de ida e volta entre a particularidade da forma social capitalista e a universalidade que os elementos dessa sociabilidade alcançam, retornando posteriormente ao indivíduo como expressão dessa universalidade. As relações sociais em outros modos de produção aparecem como relações mais pessoais, próximas ou íntimas, como relações de dominação pessoal. Com a universalização da troca, no capitalismo, esse processo de relações sociais de dominação se esconde porque agora é mediado por uma relação coisificada na troca. Isso gera uma falsa percepção de independência, como diz Marx (2011, p.111): “os indivíduos parecem independentes [...], livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar”. Esse processo tratado por Marx resulta justamente da autonomização das relações sociais de produção frente aos agentes que a concretizam, subsumindo-os. Relações diretamente entre indivíduos aparecem como dominação das abstrações sobre esses mesmos indivíduos. Como resultado dessas relações de produção, o produto se torna, então, mercadoria, e esta é trocada enquanto valor pela soma adequada de dinheiro que lhe representa. Essa soma específica de dinheiro, relativa à mercadoria em particular, expressa, de forma mediada e não direta, a quantidade de tempo de trabalho necessário para a produção da mercadoria. Mas não o tempo de trabalho específico de uma mercadoria específica; representa justamente o valor médio da produção daquele tipo de mercadoria. Logo, expressa aqui a dissolução do caráter puramente singular do trabalho, mas sua subsunção social ao capital, que o determina por meio das regras e leis próprias da sua valorização, estabelecidas universalmente. Dessa forma, “O dinheiro é o tempo de trabalho como objeto

universal, ou a objetivação do tempo de trabalho universal, o tempo de trabalho como mercadoria universal" (2011, p. 115).

Mas, como o autor mesmo aponta, o tempo de trabalho é uma abstração, "existe subjetivamente" enquanto é realizado, ou seja, no desenvolvimento da atividade de trabalho. Como mercadoria, é tempo de trabalho determinado, uma particularidade que realiza um trabalho específico, não sendo, assim, tempo de trabalho universal, equiparável a todos como iguais. O tempo de trabalho significa o quanto de tempo de vida o indivíduo implica para alcançar a realização de suas necessidades. Logo, quanto menos tempo necessário para a realização dessas necessidades, mais tempo disponível para produzir outros bens, de necessidades mais complexas, e mais livre é o indivíduo em relação ao seu trabalho. "Economia de tempo, a isso se reduz, afinal, toda economia" (2011, p. 119). Isto posto, Marx parte para a dimensão econômica na qual o tempo tem um sentido decisivo. A circulação é um momento de consolidação dos valores de troca, sendo quando eles chegam de fato ao consumidor, ou seja, atendem às necessidades de seus trocadores. Como pontua Marx, é também a circunstância em que os valores de troca, as mercadorias, se dispersam em relação ao produtor e alcançam os consumidores, mas é ao mesmo tempo quando ocorre a convergência do dinheiro, como valor de troca materializado, para os produtores, ou alguns deles. A circulação é possibilitada a partir do momento em que os metais preciosos, tratados historicamente por Marx, deixam de ser mercadorias e se tornam os mediadores do processo de troca viabilizando a circulação, no caso, o curso do dinheiro que o ouro e a prata — em particular — se tornaram. A circulação é, então, a realização da troca generalizada na sociedade de produtos — mercadorias — que possuem preços, ou seja, que têm um valor de troca determinado não como particularidade de um produto, mas dentro de um conjunto articulado de produtos que são trocados continuamente na sociedade.

Como a mercadoria não corresponde diretamente ao tempo de trabalho necessário para sua produção, mas é proporcional a este, ela deve ser mediada pelo seu valor de troca, quantificado em dinheiro. Dessa forma, aparece como distinção de seu valor o seu preço em dinheiro. Globalmente, pensando nesse "sistema de atos de troca", o conjunto das mercadorias apresenta uma distinção entre seu valor de troca e seu preço em dinheiro, criando a aparência de serem

elementos que não se relacionam e que são autônomos entre si. O dinheiro é o “denominador universal dos valores de troca”, o que equaliza e permite a troca entre o conjunto de mercadorias. A precificação da mercadoria expressa justamente a tradução de seu valor de troca em uma quantidade de dinheiro, permitindo a “relação quantitativa recíproca” entre as mercadorias, ou seja, o quanto de uma é trocável por um tanto de outra mercadoria. Nas palavras do autor, “O dinheiro é posto aqui, portanto, como a medida dos valores de troca; e os preços, como os valores de troca medidos em dinheiro” (2011, p. 136). É pela igualação dos valores de troca na mediação do dinheiro — que quantifica estes — que os valores têm novamente uma equiparação. Não mais como iguais, pois agora mediados pelos preços diferentes, mas passam a apresentar novamente um sentido que os unifica e conecta: a quantificação do dinheiro da mercadoria no seu preço. Logo, “a mercadoria é valor de troca, mas tem preço” (2011, p. 137). O preço expressa, então, a representação ideal da mercadoria em dinheiro, ou seja, o valor de troca da mercadoria, que já se autonomizara no dinheiro como seu representante material, agora apresenta novamente uma representação, só que, neste momento, a representação da representação. Em outras palavras, a idealização da mercadoria como dinheiro é expressa em seu preço. Em síntese, “se inicialmente o dinheiro expressa o valor de troca, agora a mercadoria expressa, como preço, como valor de troca idealmente posto, realizado na mente, uma soma de dinheiro: dinheiro em uma proporção determinada” (2011, p. 138).

A mercadoria é realizada ao final do processo de circulação, quando é trocada da forma dinheiro para seu valor de uso novamente. Mas isso implica a retomada de seu sentido inicial como valor de troca particular. Quando é produzida, a mercadoria se constitui como um produto particular. Na troca, esse valor de troca se torna, de fato, dinheiro. Quando da precificação dessa mercadoria, na circulação — ou seja, na troca generalizada — a mercadoria, que era até então a sua quantificação em dinheiro, se torna dinheiro idealizado, abstrato, não precisando mais ser representado diretamente pelo dinheiro como sua materialização. Quando essa mercadoria é comprada para a realização da necessidade de seu comprador, retoma seu caráter de dinheiro como mercadoria objetivada, e na troca novamente se torna valor de troca, mercadoria particular. Nesse sentido, o que Marx expressa é um sentido qualitativo de mudança do caráter da mercadoria: de valor de troca em

dinheiro, de dinheiro em preço, e novamente no sentido inverso. Mas isso significa que a mercadoria, que surge como valor de troca particular, precisa se transformar em valor de troca universal — como preço — para depois se tornar valor de troca particular novamente e ser realizada em seu sentido original.

Isto posto, o preço da mercadoria é, então, necessário para a realização da circulação, com o dinheiro como mediador desse processo. A função cumprida pelo dinheiro é a de transmissor da posse dessa mercadoria, uma vez que, na compra, se adquire a mercadoria pela mediação do dinheiro. No entanto, este cumpre tão somente o papel de transação da posse. A circulação material da mercadoria depende, na prática, dos transportes. Logo, o dinheiro permite a circulação das propriedades das mercadorias, pela equiparação dessas em seus preços. A troca universal leva em consideração a precificação da mercadoria como valor de troca particular, mas também o montante de mercadorias que entram no comércio, ou seja, o volume total implica nas variações de preço. Dessa forma, a grandeza de dinheiro necessária para realizar essas trocas depende não apenas do volume de mercadorias e sua soma de preços, mas, como aponta Marx, o tempo de circulação — entre a primeira troca e a efetiva realização da mercadoria — é essencial para se pensar o volume de mercadorias que são trocadas. Simultaneamente, uma massa de dinheiro está sempre em circulação, sendo um *quantum* necessário para que essas trocas ocorram continuamente. Nesse sentido, o volume de dinheiro necessário depende tanto dos valores que entram e saem do mercado nas mercadorias — a quantidade de mercadorias que são trocadas ao mesmo tempo — quanto do tempo de circulação que o dinheiro leva entre o produtor e o consumidor final da mercadoria. Quanto menor esse tempo, mais rápido o dinheiro pode retornar ao mercado para mediar mais processos de trocas precificadas. Como os produtos partem de pontos diversos da produção e terminam sua circulação em diversos pontos de consumo, o meio de troca — o dinheiro — apenas consegue encurtar uma parcela dessa circulação. Na medida em que quanto mais rápido ele retorna, consegue realizar mais trocas — circular mais mercadorias — enquanto outras estão cumprindo seu processo de trocas. Para que a circulação ocorra é necessário — uma vez que parte de pontos distintos — que a mercadoria seja produzida inicialmente como valor de troca e não como valor de uso imediato, mas “valores de

uso mediados pelo valor de troca". Logo, "A apropriação por meio da e mediada pela alienação e venda é o pressuposto fundamental" (2011, p. 143).

A circulação, então, segundo Marx, implica que o produto só se constitui como tal na medida em que é destinado ao usufruto de outro — é o que ele chama de "singular superado, universal" — que vai do valor de uso ao preço. O produto é — se torna ser independente do criador —, apenas por meio da alienação (*Entäusserung)* do que foi produzido, pelo produtor; ou seja, ele é produto voltado à satisfação de outrem. No entanto, esse produto só pode ser para o outro na medida em que aquilo que este outro produziu também não está voltado à satisfação de sua própria necessidade. Assim, o resultado da produção se apresenta ao produtor não como objeto de realização de sua necessidade, mas como meio para isso. Em seguida, Marx analisa as relações sociais de produção em sua aparência estranhada, explicitando a articulação de categorias fundamentais para compreender como o indivíduo se defronta com o produto de seu trabalho. Com isso, pode-se observar como realiza a tessitura entre as diversas categorias em sua análise do real.

Ele mostra como a circulação expressa o conjunto dos processos sociais de produção, permitindo "ver" nela a manifestação das relações sociais estranhadas. Apesar de se tratar de um processo concreto, realizado por indivíduos reais, que têm desejos e alguma consciência do que fazem, esses indivíduos não compreendem a totalidade do processo — e tampouco exercem controle significativo sobre ele. A totalidade desses processos sociais — produção, venda, compra, mediação pelo dinheiro — aparece, então, como uma "conexão objetiva que emerge de maneira natural e espontânea" (2011, p. 144). Dessa forma, os indivíduos se deparam com um "poder social que lhes é estranho, que está acima deles; sua própria interação aparece como processo e poder independentes deles" (2011, p. 144). E complementa,

> A circulação, porque é uma totalidade do processo social, é também a primeira forma em que a relação social não só aparece como algo independente dos indivíduos, por exemplo, em uma peça de dinheiro ou no valor de troca, mas também como a totalidade do próprio movimento social. A relação social dos indivíduos entre si como poderes autonomizados sobre os indivíduos, seja representado agora como poder

> natural, como acaso ou como qualquer outra forma, é o resultado necessário do fato de que o ponto de partida não é o indivíduo social livre. (Marx, 2011, p. 144)

Assim, Marx rebate a argumentação dos economistas clássicos, que viam na busca pelas necessidades e vontades individuais do homem o motor da economia, como se a soma das satisfações pessoais convergissem naturalmente para um interesse social comum. Para ele, é por meio de um processo social que o indivíduo se separa do produto de seu trabalho, sendo forçado a trocá-lo de maneira universal. Com isso, insere-se em um mecanismo de circulação sobre o qual não tem controle, que organiza uma vida social a qual os indivíduos já não se relacionam diretamente entre si, mas sim mediados por valores abstratos. O autor prossegue demonstrando que, na circulação, a compra e a venda aparecem como momentos da troca — isto é, a ruptura do vínculo entre o indivíduo e seu produto, que agora é mediado pelo dinheiro. Esse ciclo se fecha quando o mesmo indivíduo troca, novamente, dinheiro por mercadorias para satisfazer suas necessidades. No entanto, como essas trocas ocorrem em momentos distintos e desconectados, há o risco de descompasso: uma mercadoria pode ser produzida, mas não necessariamente vendida. Marx identifica nessa defasagem o “germe das crises”: a possibilidade de que um dos agentes da troca não consiga realizar o valor de sua mercadoria, ficando impossibilitado de adquirir os produtos de que necessita.

Como o valor da mercadoria é representado por seu preço, quando este não se realiza no mercado, a mercadoria tem seu “valor” depreciado. O mercado exige que a mercadoria seja precificada, convertida em dinheiro e que sua circulação efetive as trocas conforme as necessidades sociais. Nesse processo, inverte-se a representação: não é mais a mercadoria que é representada pelo dinheiro, mas o dinheiro que passa a ser representado pela mercadoria. Na totalidade do mercado, a mercadoria deixa de ser um simples produto para se tornar a representação de um valor monetário, este sim o elemento que efetivamente movimenta o processo produtivo. É nesse contexto que Marx formula uma consideração importante sobre o trabalho: “Com o dinheiro, está dada a possibilidade de uma divisão absoluta do trabalho, em razão da independência do trabalho em relação ao seu produto específico, ao valor de uso imediato de seu produto para si” (2011, p. 147). Com a generalização do dinheiro como mediador das trocas — dada sua necessária

permutabilidade enquanto meio de troca universal — ele deixa de ser apenas um instrumento para a aquisição de mercadorias, tornando-se o objetivo final do próprio processo de trocas. Com o surgimento de um estamento de comerciantes que passam a viver exclusivamente da realização dessas trocas, o dinheiro adquire para eles uma função específica: comprar mercadorias para revendê-las, buscando, nesse ciclo, um retorno monetário superior ao aporte inicial. Enquanto a mercadoria cumpre seu papel na circulação ao ser consumida e, assim, sair dela, o dinheiro distingue-se por permanecer em circulação. Seu papel é circular mercadorias, realizar continuamente trocas — funcionando como um "movimento perpétuo". Como sintetiza Marx: "O dinheiro aparece aqui, em primeiro lugar, como fim em si, fim para cuja mera realização servem o comércio e a troca de mercadorias" (2011, p. 149). O dinheiro, nessa forma, pode também ser retirado da circulação e acumulado, revelando, assim, sua terceira determinação: além de medida de valor e meio de troca universal, torna-se forma de acumulação.

Marx retoma, então, a determinação do dinheiro como equivalente universal, para demonstrar que ele expressa de fato a relação de troca entre as mercadorias. No entanto, o dinheiro também é uma mercadoria, cujo valor é determinado pelas condições médias de produção do meio de troca — historicamente, o ouro, por exemplo. O dinheiro expressa o preço da mercadoria, mas representa seu valor de troca, proporcional ao tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. É na troca que se revela a quantidade de uma mercadoria que equivale a outra — ou seja, na equiparação de seus valores de troca, expresso em dinheiro, o que estabelece uma relação quantitativa. Assim como uma mercadoria não aparece como ela mesma, mas como quantidade de outra que lhe é equivalente, o dinheiro tampouco aparece como valor de troca (isto é, como relação social), mas como quantidade de um material que o representa fisicamente. Como diz Marx (2011, p. 153): "Assim, toda mercadoria na qual uma outra é expressa como preço não é ela própria posta como valor de troca, mas como simples *quantum* de si mesma".

Em síntese, o valor de troca expressa uma relação entre elementos distintos que, ao se equipararem, o fazem por meio de um terceiro elemento — o dinheiro —, que mede a proporção na qual a troca se realiza, com base no tempo de trabalho socialmente necessário para produzir cada mercadoria. Já o preço é a representação quantitativa dessa relação, o número correspondente ao valor da

mercadoria em dinheiro, considerando variáveis como leis de mercado e custos médios de produção. O dinheiro, assim, como quantidade expressa no preço da mercadoria, é uma forma ideal e abstrata da relação de troca que representa. Pode inclusive ser substituído por outras formas ou mesmo abstraído como um mero elemento contábil — uma representação simbólica dos valores trocados, não exigindo necessariamente sua presença física. É interessante notar que Marx — de posse agora dos elementos desenvolvidos sobre a categoria preço — retoma as determinações do dinheiro que já havia desenvolvido, articulando aqueles elementos com os postos à análise nesse momento. Marx retorna também à segunda determinação do dinheiro, como meio de troca e realizador dos preços. Como meio para a precificação da mercadoria, o dinheiro passa a ter, além da determinação qualitativa anteriormente tratada, uma dimensão quantitativa, uma vez que, para realizar as trocas generalizadas no mercado, é necessário um volume de dinheiro que possibilite essas trocas. Na troca de mercadorias que vão realizar seus preços no mercado, o dinheiro atua como mediador, realizando primeiro a venda da mercadoria inicial e, depois, sendo utilizado para a compra de uma mercadoria que seja necessária ao vendedor. Ou seja, a equação começa em uma mercadoria e termina em outra, com o dinheiro sendo um intermediário que não é a finalidade da troca. Nas palavras de Marx (2011, p. 155): “O dinheiro como meio de circulação é somente meio de circulação. A única determinabilidade que lhe é essencial para poder funcionar nesse papel é a da quantidade, do número de unidades com que gira”. O dinheiro, independentemente do material no qual é representado, é um signo, um representante do valor de troca, processo de troca universalizado. O dinheiro, então:

> representa o preço de uma mercadoria frente a todas as outras mercadorias, ou o preço de todas as mercadorias frente a uma mercadoria. Nessa relação, ele é não somente representante do preço das mercadorias, mas signo de si mesmo; *i.e.*, no próprio ato de circulação, a sua matéria, ouro ou prata, é indiferente. (Marx, 2011, p. 157)

Importante notar que o dinheiro figura como signo, inclusive de si mesmo, demonstrando o caráter ideal e representativo que tem em relação ao preço da mercadoria, não se constituindo como valor propriamente, uma vez que qualquer

produto pode assumir o lugar de dinheiro. Cumpre esse papel, no entanto, apenas na medida em que está na circulação. Quando o dinheiro está fora deste momento, é apenas preço realizado. A terceira determinação do dinheiro aparece na circulação no fluxo D-M-M-D, ou seja, o dinheiro como mercadoria particular é início e fim do processo, é o objetivo dessa forma de circulação que inicia com um montante de dinheiro e finaliza com outro montante, utilizando as mercadorias como meio para a realização desse circuito. Logo, nas palavras de Marx (2011, p. 161), “de mercadoria devém gênero”. Esta determinação pressupõe as anteriores e as unifica; este passa a ter uma autonomia frente à circulação, se põe fora dela, externamente. É utilizado na compra de bens de luxo e no entesouramento, saindo da circulação. Nesse sentido, o dinheiro assume uma capacidade de estar dentro e fora da circulação, como “representante material universal da riqueza”: é produto da circulação, mas é capaz de existir fora dela, em uma autonomia que, na verdade, demonstra a própria circulação, nas palavras de Marx, como “relação negativa”. Logo, é pressuposto e resultado, é capital que cumpre a função de instrumento de produção, ou seja, se torna também parte do processo produtivo. Observa-se, pois, como Marx, ao analisar as categorias em seu íntimo, revela elementos que as compõem, articulando esses elementos entre si e com as demais categorias, criando uma trama de interconexões, ou seja, apresenta a categoria como algo maior do que a soma de suas partes, logo, como uma “síntese de múltiplas determinações”.

Como pressuposto da produção, não figura apenas como meio para as trocas, mas é capaz de criar valores novos, de estabelecer a determinabilidade dos preços das mercadorias, ou seja, é uma mudança qualitativa. Como capital, o dinheiro “se manifesta igualmente posto como relação consigo mesmo mediado pela circulação” (2011, p. 163). O capital é a relação que o dinheiro estabelece consigo mesmo, demonstrando sua verdadeira autonomização em relação à circulação, alçando-o a outro patamar dentro do processo metabólico da produção. Como mercadoria especial, o dinheiro (capital) é a síntese das duas primeiras determinações do dinheiro, sendo riqueza propriamente — porque expressa valores de troca em sua materialização —, sendo também o representante universal da riqueza materializada — expressando o processo de troca universal. No dinheiro, forma e conteúdo da riqueza estão expressos, e este se torna a forma universal que possui as capacidades que as demais mercadorias só apresentam particularmente e mediadas

por ele. Mas, mesmo como forma universal, sua característica material — expressa nos representantes como ouro e prata — o torna “objeto tangível singular”, possuindo em si, ao mesmo tempo, o caráter da singular peça de dinheiro que carrega também a universalidade de todo o processo de criação e circulação da riqueza.

Dessa determinação do dinheiro como capital, Marx busca historicamente as similitudes com o dinheiro em outros momentos, revelando elementos que constituem o dinheiro como categoria geral, mas também como forma específica. Logo, apresenta o sentido histórico do surgimento da avareza e da “mania de enriquecimento” como relação dos indivíduos com o dinheiro, desde a Antiguidade, como forma de expressar a busca pela satisfação de desejos, mas que é diferente da busca pela acumulação do dinheiro como capital, seu entesouramento. No primeiro caso, na formação social antiga, o dinheiro não era o fim da busca pelo enriquecimento, mas poderia ser utilizado para tal e era entendido como elemento transitório. Com a universalização da troca, o dinheiro se torna, de fato, objeto de realização da riqueza e, como tal, objeto de desejo de acumulação, por ser o meio universal de troca e por representar as capacidades e possibilidades de todas as mercadorias, que passam a ser acessíveis por meio dele. Para que o dinheiro se torne, então, capaz de ser pressuposto e produto, ocupar o lugar de finalidade do processo de circulação e ser acumulado em escala aumentada, ele deve pressupor o trabalho assalariado, como aponta Marx — elemento que não era possível historicamente, de forma generalizada, nas sociedades antiga e medieval, por exemplo. Isto posto, do dinheiro como capital, o autor busca a determinação que fundamenta o capital, ou seja, mergulha da superfície do capital expressa no dinheiro — como sua forma aparente — aprofundando na determinação fundante do capital — como valor — e o que o cria — o trabalho. Como produtor de valores de troca, o trabalho resulta necessariamente em dinheiro e, como pressuposto e finalidade da produção, este — o dinheiro — deve pressupor que esse trabalho seja assalariado, trocado por dinheiro. Como sintetiza o autor: “Quando o trabalho é trabalho assalariado, e sua finalidade é imediatamente dinheiro, a riqueza universal é posta como sua finalidade e seu objeto” (2011, p. 167). Isto posto, apresenta uma consideração significativa que ajuda a revelar o caráter da produção de riqueza e seu produto social:

> Toda produção é uma objetivação do indivíduo. Porém, no dinheiro (valor de troca), a objetivação do indivíduo não é a sua objetivação em sua determinabilidade natural, mas sua objetivação como posto em uma determinação (relação) social que simultaneamente lhe é exterior. (Marx, 2011, p. 169)

Na produção de valores de troca — dinheiro, capital — a objetivação do indivíduo pelo trabalho, uma característica natural, ganha nova roupagem, um sentido qualitativamente novo, na medida em que seu produto não é mais apenas aquilo que coloca de si para fora de forma objetiva, mas está mediado por uma relação específica de trabalho — o assalariado — que torna o que produz um valor precificado, exterior a si e que não lhe pertence. Ou seja, o produto da sua objetivação é uma relação (determinação) social de produção particular. Marx desenvolve também outro elemento relativo ao dinheiro, este como moeda, ou seja, meio de circulação — mais uma determinação acerca do dinheiro. O valor de uso do dinheiro como moeda se torna aquilo que ela representa como signo: sua capacidade de fazer circular. Dessa forma, perde seu caráter universal, sendo particularizado a nível nacional ou regional, repartido, renomeado. O material do qual é feito indifere. Assim, o dinheiro como capital, que se autonomiza da circulação, "nega ainda seu caráter como moeda" (2011, p. 169). Como tal, supera a moeda como signo, torna-se universal, realiza trocas entre países, não mais em moedas nacionais, mas em ouro ou prata, ou em quantidades desses metais.

O dinheiro contém, portanto, em si a capacidade de ser moeda — é conversível a ela —, mas a nega na medida em que nega o próprio processo de circulação. É também negação de si mesmo como "mera realização do preço da mercadoria", ou seja, ele é o próprio preço realizado e, como tal, é a riqueza materializada, sua forma universal. Nega também a primeira determinação do dinheiro apenas como medida dos valores de troca, pelo fato de ser a riqueza universalmente realizada e não mais a representação ideal dos valores; é a medida propriamente dita desses valores. Como o dinheiro passa a ter então valor em si mesmo, como medida do próprio valor e como representante universal da riqueza, logo, possuí-lo e acumulá-lo significa enriquecimento, ter um montante de valor em mãos — seja como indivíduo ou como Estado. Isso ocorre por este ter se autonomizado frente à circulação, ao se tornar finalidade do processo de trocas,

objetivando-se em ser acumulado. O luxo e a ostentação demonstram isso como sinal de riqueza, quando o indivíduo retira o ouro, por exemplo, de sua forma monetária para transformá-lo em indumentárias, explicitando tamanha riqueza que possui. O autor expressa pois, o seu movimento de lapidação da categoria, das formas mais simples que chegara, reconstituindo o dinheiro em sua forma concreta com formas mais complexas e articuladas.

Marx apresenta alguns elementos que tornaram o ouro e a prata, especificamente, formas de representação do dinheiro: a durabilidade frente a outros metais e bens mais perecíveis — ou seja, que não podem ser acumulados no tempo e no espaço por se deteriorarem —; o fato de serem representantes universais da riqueza, tornando esses metais preciosos mais fáceis de trocar e acumular, sem exigirem um conjunto de relações e estruturas de armazenamento; bem como o fato de serem trocáveis diretamente pelas mercadorias necessárias, sem precisarem entrar no circuito do comércio como outros bens que primeiro teriam de ser trocados por outra mercadoria que mediaria a troca com a mercadoria final. Em síntese, Marx apresenta o conjunto de afirmações e negações que o dinheiro — como riqueza/capital — possui em relação à circulação, como movimento em que ambos se pressupõem, ao mesmo tempo em que se autonomizam:

> Negado como mera forma universal da riqueza, o dinheiro tem assim de se realizar nas substâncias particulares da riqueza real: porém, na medida em que, desse modo, efetivamente como representante material da totalidade da riqueza, o dinheiro tem de se manter ao mesmo tempo como a forma universal. O seu ingresso na circulação deve ser ele mesmo um momento de seu manter-se-em-si-mesmo, e seu manter-se-em-si-mesmo deve ser um ingresso na circulação. O que significa que, como valor de troca realizado, o dinheiro deve ser posto ao mesmo tempo como processo no qual o valor de troca se realiza. É simultaneamente a negação de si como uma forma puramente coisal, forma da riqueza exterior e contingente frente aos indivíduos. Deve aparecer, ao contrário, como a produção da riqueza, e a produção da riqueza, como resultado das relações mútuas dos indivíduos na produção. (Marx, 2011, p. 178)

O dinheiro transita entre sua forma universal e a mais particular; entre momento acabado como valor de troca realizado e valor a ser realizado dentro da circulação; nega-se como processo por ser material, ao mesmo tempo que nega sua materialidade por ser meio do processo que vai realizar a si mesmo. É resultado e

pressuposto do processo de produção, expressando, nesse hiato entre o início e o fim, o conjunto de relações de produção — ou seja, as relações sociais entre indivíduos.

2.3 O DESDOBRAMENTO ANALÍTICO DO DINHEIRO EM SUA DIFERENÇA ESSENCIAL: o capítulo do capital

Marx retoma elementos do capítulo anterior, no qual apresentou as determinações do dinheiro, com o objetivo de explicitar o conjunto de fatores que tornam essa categoria um emaranhado de complexidades — isto é, determinações que definem o dinheiro e que interagem entre si, estabelecendo relações recíprocas. Reitera, ainda, a crítica dirigida àqueles que propõem a supressão do dinheiro sem, contudo, abordar o elemento que o fundamenta: os valores de troca. Além disso, oferece um esclarecimento importante ao afirmar que o dinheiro é "uma relação social, uma determinada relação dos indivíduos entre si, aparece como um metal, uma pedra, uma coisa puramente corpórea fora deles" (2011, p. 183). Dessa forma, na determinação formal, a relação que os indivíduos estabelecem entre si — reciprocamente — é uma relação de igualdade enquanto agentes da troca. À medida que os produtores trocam suas mercadorias no comércio, mesmo aqueles que não possuem mercadorias para trocar o fazem por meio de seu trabalho (força de trabalho). Assim, essa forma de sociabilidade é constituída por relações sociais de troca generalizadas, mediadas pelo dinheiro. Importante notar que Marx não inicia o capítulo do capital definindo teoricamente o que seria capital, mas retomando as determinações do capítulo anterior; busca realizar novo mergulho para alcançar o conjunto de elementos que constituem o capital. Mas seu ponto de mergulho é a relação social que cria riquezas — valores. No mercado, encontram-se presentes, portanto, os trocadores; os objetos da troca — que são necessariamente equiparáveis —; e a própria troca, isto é, o ato em si: "Os equivalentes são a objetivação de um sujeito para o outro; *i.e.*, eles próprios são de mesmo valor e se confirmam no ato da troca como valendo igual e, ao mesmo tempo, como reciprocamente indiferentes" (2011, p. 185). Em outras palavras, Marx explicita o caráter de igualação entre as mercadorias e, em última instância, entre os indivíduos que trocam, que se equiparam quando, objetivados nas mercadorias, se trocam

mutuamente. São indiferentes entre si justamente porque se igualam apenas como valores; suas características particulares tornam-se irrelevantes no âmbito da troca.

Para além da determinação econômica fundamental, o que se apresenta é a relação entre indivíduos distintos, cada um com suas necessidades específicas, em busca de mercadorias que possuam características particulares capazes de satisfazê-las. É justamente por meio dessa diferença que se torna possível a igualação social entre os indivíduos, uma vez que, como produtores e trocadores, criam e trocam mercadorias distintas entre si, detendo a capacidade de atender às necessidades recíprocas. Essa relação evidencia o caráter humano do indivíduo, que se relaciona com o outro enquanto humano, enquanto gênero humano. Extrai, então, determinações importantes acerca dos indivíduos que criam valores e se igualam por meio deles, que se relacionam para trocar. Em síntese, “Cada um serve ao outro para servir a si mesmo; cada um se serve reciprocamente do outro como seu meio. Ambos os aspectos estão agora presentes na consciência dos dois indivíduos” (2011, p. 187). Nesse sentido, cada indivíduo só alcança a satisfação de suas necessidades na medida em que se torna meio para a satisfação da necessidade alheia; contudo, essa troca ocorre dentro de uma relação em que o indivíduo só é para o outro na medida em que é para si mesmo. Ou seja, só se torna meio de atendimento à necessidade do outro a partir da busca pela própria satisfação — sendo essa relação recíproca uma condição necessária. Entretanto, “essa reciprocidade é [...] indiferente para cada um dos dois trocadores, e essa reciprocidade tem interesse para o indivíduo apenas na medida em que satisfaz seu interesse, como interesse que exclui o interesse do outro” (2011, p. 187). A realização das necessidades dos indivíduos exige a existência da relação entre ambos, mas essa se dá com a finalidade de realização individual. Assim, o indivíduo mostra-se indiferente à qualidade da necessidade do outro, desde que esta exista e possibilite a troca.

É pela liberdade de trocar sem coação, buscando realizar a necessidade própria mediante a realização da necessidade alheia, que se estabelece essa troca de valores. Liberdade e igualdade são os fundamentos desse sistema no qual, nas palavras de Marx (2011, p. 188), “O interesse universal é justamente a universalidade dos interesses egoístas”. A partir dessa premissa, Marx realiza um resgate histórico de elementos que evidenciam o desenvolvimento das relações de

troca e das relações sociais entre indivíduos que as sustentam, como a herança e a propriedade, as quais surgem em momentos anteriores, mas apenas se desenvolvem plenamente com a generalização das trocas. O autor também destaca o caráter eminentemente histórico e social da constituição do indivíduo, bem como as determinações sociais que estabelecem as condições de posse dos bens, as condições de troca no mercado e as relações de trabalho. Essas relações possuem um desenvolvimento histórico e estão inseridas em um contexto social específico, no qual, no modo de produção capitalista, o indivíduo é situado como agente da troca. Marx responde, ainda, aos socialistas franceses em suas formulações utópicas acerca da realização idealizada dos valores da Revolução Francesa — como a liberdade e a igualdade —, demonstrando que tais valores são próprios da sociedade fundada na troca de valores. Trata-se da sociedade que, de fato, pode ofertar tais princípios dentro da concepção burguesa, embora com as contradições inerentes a essa forma social: “É tão piedoso quanto tolo desejar que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho produtor de valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado” (2011, p. 191). Crítica esta que serve — ainda na atualidade — aos que maldizem o dinheiro e o capital, mas reafirmam um mundo do trabalho (assalariado). Aqui, mais uma vez, Marx se desvia da rota que construía sobre o capital para dialogar e rebater seus interlocutores, fazendo resgates históricos para, na sequência, voltar ao seu objeto de investigação.

Retomando a análise do capital, Marx o apresenta como uma “realização superior” do dinheiro, ultrapassando suas determinações simples. O capital é, portanto, uma determinação desenvolvida do dinheiro. Para os economistas, o capital aparece como criador de valor, ou como soma de valores, concepção que não expressa adequadamente o sentido da relação que constitui o capital. A existência do valor em sua forma pura e universal pressupõe um modo de produção no qual o produto singular, em geral, deixou de ser produto enquanto tal para o produtor — e mais ainda para o trabalhador individual —, não possuindo sentido fora de sua realização pela circulação. Dessa forma, como postulado por Marx, a existência do valor pressupõe a relação do produtor com o produto de seu trabalho, ou seja, não há criação de valor a menos que este ingresse no circuito da circulação. Assim, o valor só pode ser compreendido enquanto tal dentro de uma forma social, necessariamente histórica, que oferece as condições para seu desenvolvimento. Ou

seja, o capital não é apenas uma soma de valores de troca ou um meio para iniciar o processo produtivo, mas constitui uma relação social, ao mesmo tempo em que representa uma determinação histórica e social. Cabe ressaltar que, historicamente, elementos singulares do valor manifestam-se em outras formações sociais, ainda que de maneira incompleta e pouco desenvolvida. Por isso, no contexto do desenvolvimento capitalista, o valor aparece como algo anterior ao capital. Marx aponta a relação entre valor de troca e valor de uso, bem como o caráter que ambos assumiam em formações sociais anteriores, nas quais não o capital, mas as relações de propriedade fundiária figuravam como base real do valor. Nesse ponto, ele explicita o lugar da gênese do capital no surgimento da propriedade fundiária moderna, que pressupõe o capital como meio para sua transformação em propriedade capitalista da terra.

A primeira "forma fenomênica" do capital é o dinheiro, enquanto dinheiro que atravessa a circulação e a nega nesse processo. A forma inicial de manifestação do capital é a comercial, caracterizada pela compra e venda de mercadorias, com o dinheiro como mediador do processo. Esse capital comercial configura-se como "capital que circula" e, como tal, representa a primeira forma de capital, ocorrendo historicamente nos interstícios de povos cuja produção ainda não se orientava pela geração de valores de troca — trata-se da circulação do excedente produtivo nas fronteiras entre diferentes povos. Outra forma anterior de existência do capital é o capital-dinheiro, ou o juro do dinheiro, presente nas protoformas do sistema bancário. O capital também se manifesta em sua forma mais elementar como capital-mercadoria, originado na troca, em que as mercadorias ocupavam o centro da transação e o dinheiro figurava apenas como meio. No entanto, na circulação pura e simples, ele não pode emergir. À medida que o dinheiro está a serviço da troca de mercadorias (realizadas na compra enquanto valores de uso) ou quando o dinheiro se retira da equação, o processo se encerra e o capital não se constitui. A circulação é um processo que depende de ser alimentado por elementos externos; nela, nada se cria ou se realiza em si mesma — ela é, necessariamente, um meio:

> Considerada em si mesma, a circulação é a mediação de extremos pressupostos. Mas não põe esses extremos. Por conseguinte, ela própria tem de ser mediada não só em cada um de seus momentos, mas como totalidade da mediação, como processo total. É por isso que seu ser imediato é pura

> aparência. A circulação é o fenômeno de um processo transcorrendo por trás dela. (Marx, 2011, p.196)

Ou seja, como “mediação de extremos pressupostos”, a circulação não apenas intermedeia as "pontas" de seu circuito — sejam as mercadorias, seja o dinheiro — como também medeia elementos que se pressupõem reciprocamente. No entanto, tais elementos não são dados pela própria circulação, mas por outros processos que ocorrem fora de seu circuito. A circulação é internamente mediada pelos elementos que nela circulam, mas, enquanto processo inserido na totalidade, também é mediada por fatores como a produção, a troca e a distribuição. Ela medeia a produção e, simultaneamente, é por ela mediada, sendo desta dependente para sua própria ativação, na medida em que é no âmbito produtivo que os valores de troca destinados à circulação são criados.

Com a intensificação das trocas de excedentes, a exportação dos valores de troca incide retroativamente sobre a produção, desencadeando uma mudança qualitativa na qual esta passa a se organizar, historicamente, em torno da criação desses valores de troca. A ampliação da circulação de valores e do volume de produção viabiliza, por sua vez, o incremento do consumo por parte dos próprios produtores, impulsionado por novas necessidades ou desejos que emergem como um “efeito civilizador” desse comércio. O trabalho acumulado, realizado, constitui a matéria do capital, mas não representa sua determinação exclusiva. Ele também se configura como instrumento de produção, isto é, como meio necessário à realização do processo produtivo, viabilizando o adiantamento de valores imprescindível à aquisição dos meios de produção. Assim, conceber o capital como uma coisa, e não como uma relação, leva à falsa compreensão de que tudo aquilo que representa trabalho objetivado e é utilizado na produção configuraria capital, o que implicaria sua existência em qualquer época histórica. Tal concepção, no entanto, revela apenas uma abstração que ignora a especificidade do capital enquanto relação social, historicamente determinada, cuja constituição só se realiza plenamente na formação social capitalista. Embora alguns de seus elementos básicos possam manifestar-se em momentos históricos anteriores, não se confundem com o capital propriamente dito. Se fosse tomado apenas como valor que gera valor, o capital estaria presente mesmo na circulação simples. O que Marx explicita, porém, é o

caráter processual do capital, que se desenvolve ao longo do processo produtivo em diferentes estágios.

A determinação do capital, segundo o autor, parte do dinheiro, e não do trabalho. Retomando a circulação, compreende-se que o dinheiro possui, neste momento, uma determinação negativa por haver se autonomizado da circulação propriamente dita. Na medida em que permanece no circuito e retorna à circulação como finalidade desse processo, ele já não existe mais apenas como dinheiro: esse dinheiro, na verdade, é capital. O capital surge como desdobramento do dinheiro enquanto valor de troca e, como tal, conserva uma forma inicial aparente — uma "primeira forma fenomênica" — como dinheiro, porque, de fato, historicamente, assim se deu. Elencam-se, então, as determinações do capital: trata-se de valor de troca que procede da circulação, pressupondo-a e conservando-se nela e por meio dela; não deixa de existir ao ingressar na circulação; é nela que o capital se autorrealiza enquanto valor de troca, sendo seu "efetivo autopôr". Na circulação simples, o capital não emerge, pois esta constitui um processo de troca direta de mercadorias voltado à satisfação de uma necessidade. Assim, é apenas na forma de capital que o valor de troca se estabelece enquanto tal, ou seja, como valor que se mantém no circuito, que não sai da circulação na realização da mercadoria, mas que nela se realiza, na totalidade das mercadorias. É pela permanência na circulação que o capital se torna "imortal": ele é aquilo que permanece. Enquanto dinheiro apenas, mesmo em sua determinação negativa, dissolvia-se na realização da mercadoria; nesta, o capital se perpetua. É, simultaneamente, pressuposto e produto da circulação, estabelecendo com ela uma relação na qual ora assume a função de mercadoria, ora de dinheiro sem, no entanto, negar uma forma quando está na outra. Pelo contrário, conserva o seu oposto de forma ideal e potencial, tornando-se esse outro em algum momento do circuito.

Assim, o capital consiste na alternância entre os estados de mercadoria e de dinheiro, assumindo a forma de mercadoria não como singularidade, mas como "uma totalidade de mercadorias". Dessa forma, outro aspecto do capital, tal como tratado por Marx, é o de ser valor de troca objetivado, que carrega em si a expressão da circulação, tendo esta como seu pressuposto, ao mesmo tempo em que é também pressuposto dela. Em síntese:

> O valor de troca só se põe como valor de troca à medida que se valoriza, que, portanto, aumenta o seu valor. Como capital, o dinheiro (que, da circulação, regressa a si mesmo) perdeu sua rigidez e, de coisa tangível, deveio um processo. De outro lado, porém, o trabalho modificou sua relação com a sua objetividade; ele também retornou a si mesmo. O retorno, entretanto, é o retorno em que o trabalho objetivado no valor de troca põe o trabalho vivo como um meio de sua reprodução, enquanto originalmente o valor de troca aparecia apenas como um produto do trabalho. (Marx, 2011, p. 204)

Marx retoma o debate com os socialistas, em especial com Proudhon, e deste com os economistas burgueses, para demonstrar que a igualação feita pelo francês entre capital e produto é equivocada. Ressalta que, ao igualar ambos, Proudhon acaba por suprimir a especificidade que torna o capital aquilo que ele é: uma relação social própria de uma forma de sociabilidade específica. É justamente o fato de o capital constituir uma relação social que o define como valor de troca que, na circulação, aparece ora como mercadoria, ora como dinheiro. Parte, então, para os pressupostos referentes à relação entre capital e trabalho. Ambos são estranhos entre si, alheios no confronto, ou seja, são elementos autônomos que se constituem em relação. Inicialmente, o trabalho põe valor de troca na criação de uma mercadoria que não é valor de uso para si: o produto de seu trabalho não serve para atender às suas próprias necessidades, mas sim como valor de uso para outrem. Logo, a produção se orienta pela constituição do valor de troca propriamente dito. O valor de uso do trabalho (sua força de trabalho), portanto, não reside exatamente no que ele produz, mas em sua capacidade de gerar valores de troca. E, enquanto capacidade, é potência, uma possibilidade de criação de valores. Quando requisitada pelo capital, essa capacidade é posta em movimento pelo trabalhador, e seu valor de uso torna-se atividade produtiva. É, como afirma Marx (2011, p. 207) “sua própria vivacidade dirigida a um objetivo determinado e, por isso, manifesta em uma forma determinada”.

Ambos os elementos, capital e trabalho, encontram-se em unidade no processo — ora como valor de troca, ora como valor de uso. No entanto, o que resulta do processo de produção de mercadorias é o valor de troca, que se consuma no dinheiro, apagando o caráter de valor de uso da mercadoria. Ainda que seja pressuposto que a mercadoria deva possuir valor de uso, este não constitui a finalidade do processo. O objetivo é a constituição de valores de troca que, por sua

vez, medeiam o valor de uso. Em outras palavras, pouco importa o que será produzido, desde que o produto seja permutável na circulação. O valor de uso, então, subordina-se ao valor de troca: torna-se meio deste consigo mesmo, uma vez que o valor de troca depende do valor de uso para se realizar. O que resta de aparência do valor de uso é escamoteado pelo dinheiro enquanto moeda, que "metaliza" a relação social de produção que originou a mercadoria. O dinheiro, como capital, busca seu crescimento, sua expansão. Possui a capacidade de se transformar quantitativamente — uma vez que a qualidade do produto lhe é indiferente —, ampliando-se para além de seus próprios limites. A autoconservação do capital consiste precisamente nessa expansão, sendo esta sua finalidade, uma vez que sua determinação formal se realiza na universalização da riqueza. O capital é também dinheiro, mas não como forma limitada — uma vez que é a expressão universal da riqueza —, pois todas as mercadorias expressam o capital. O que unifica todas as mercadorias enquanto valores de troca portadores de valor de uso, e que permite ao capital estar expresso em cada uma delas como expressão de si mesmo, é a substância comum a todas: o trabalho objetivado. Marx faz, nesse sentido, um apontamento decisivo:

> A única coisa distinta do trabalho objetivado é o trabalho não objetivado, mas ainda se objetivando, o trabalho como subjetividade. Ou ainda, o trabalho objetivado, *i. e.*, como trabalho presente no espaço, pode ser contraposto, como trabalho passado, ao trabalho presente no tempo. Como deve existir como trabalho no tempo, vivo, só pode existir como sujeito vivo, no qual existe como capacidade, como possibilidade; logo, como trabalhador. Por isso, o único valor de uso que pode constituir uma antítese ao capital é o trabalho (mais precisamente, trabalho criador de valor, *i. e.*, trabalho produtivo). (Marx, 2011, p. 212)

Dessa forma, Marx afirma o caráter antitético do trabalho em relação ao capital, por ser aquele a substância da riqueza, ou seja, do próprio capital, em última instância. A posse inicial do trabalho (força de trabalho) como possibilidade (em potência) está nas mãos do trabalhador, sendo esse trabalho tornado vivo pela ação e movimento do indivíduo vivo. Assim, o trabalhador precisa ser compelido a trocar esse seu valor de uso para que o capitalista possa dar continuidade ao processo de expansão do capital. Capital e trabalho se relacionam antiteticamente, sendo o

trabalho (força de trabalho) o valor de uso capaz de negar o valor de troca expresso no capital. Da troca entre capital e trabalho, é possível decompor dois momentos: o primeiro, no qual o capitalista adquire a capacidade de gerar valores por meio do trabalho (força de trabalho); o segundo, em que o trabalho (força de trabalho), enquanto mercadoria, recebe o valor correspondente ao seu preço — o salário. Ambos os atos não ocorrem necessariamente de forma simultânea, sendo que, usualmente, o trabalhador realiza seu valor de uso antes e só posteriormente recebe o equivalente ao seu preço, ao criar valores de troca. Marx demonstra, ainda, que a troca entre capital e trabalho não se dá nos termos da troca simples, pois esta não comporta os dois momentos da equação que constitui essa relação. Além disso, o capital adquire o trabalho (força de trabalho) não enquanto mercadoria final, mas como potencialidade de ampliar a si mesmo, o que o distingue da lógica da troca simples.

Ao analisar o capital em sua singularidade como mercado de dinheiro, Marx aponta que este se apresenta como totalidade, como fonte da produção, uma vez que “determina preços, regula a produção, dá trabalho” (2011, p. 215). Contudo, o capital não se basta a si mesmo enquanto capital: é necessário que haja uma forma de riqueza distinta: a renda da terra. Esta é capaz de gerar valor de modo diverso, para além da produção. Ainda assim, trata-se de uma forma historicamente criada pelo capital, pois a agricultura moderna — modificada pela ação do capital — ultrapassa as barreiras das formas anteriores de relação com a terra. Na relação entre capital e trabalho, surge, então, um terceiro termo: a renda da terra, que se articula com os dois primeiros. Com o capital, estabelece uma relação como seu desdobramento histórico, ao promover a capitalização da agricultura. Com o trabalho, relaciona-se por meio de um processo paralelo: a transformação do trabalho rural de subsistência em trabalho voltado à produção de valores de troca. Parte desses trabalhadores assalariados é deslocada para os centros urbanos; outra parte é absorvida pela moderna propriedade fundiária, agora orientada pelo capital e voltada à expansão dos valores. No entanto, há um elemento comum entre cidade e campo nesse momento histórico: a expansão do trabalho assalariado, sua “impregnação” na sociedade como um todo. Esse resgate da processualidade histórica feito por Marx é essencial para entender o caráter decisivo que o espraiamento do trabalho

assalariado — sua “impregnação” — tem na constituição do capitalismo como modo de produção que se torna dominante.

Essa nova forma social desenvolveu-se, como resgatado por Marx, a partir das contradições inerentes ao modo de produção anterior, o feudal, promovendo o surgimento de forças produtivas novas e mais modernas. A Inglaterra configura-se, então, como principal modelo de desenvolvimento, à medida que concorre no mercado internacional e se transforma produtivamente, buscando atrair para si capital, ainda comercial, como meio de impulsionar sua economia. Enquanto totalidade histórica, o capital se estabelece por meio da subordinação do conjunto dos elementos da sociedade ou, ao menos, daqueles essenciais à sua dominância. Marx cita o exemplo das colônias para ilustrar o caráter capitalista do desenvolvimento da terra: sua transformação em propriedade onerosa tem como objetivo assalariar os trabalhadores e gerar capital com essa nova terra povoada. Com isso, não apenas a propriedade fundiária se torna uma necessidade do capital, mas o trabalho assalariado também se constitui como seu pressuposto. Com a expulsão dos camponeses de suas terras no processo de capitalização da agricultura — ou agricultura industrial —, esses trabalhadores, anteriormente vinculados a relações servis de produção, transformam-se em assalariados, seja no campo, seja na cidade. Assim, o capital não apenas se expande, mas transforma as relações de produção agrárias em formas de produção capitalista, desenvolvendo-as e ampliando seu domínio sobre a totalidade da sociedade. Esse domínio, especialmente no campo, busca eliminar o intermediário e seus custos — o proprietário fundiário —, configurando-se, portanto, como negação da renda da terra e, nesse sentido, como uma negação do capital em relação negativa consigo mesmo. Por outro lado, os trabalhadores buscam realizar suas necessidades mediante a posse da terra para produção de bens voltados à sua subsistência imediata, constituindo, assim, uma negação do capital em seu sentido constitutivo.

Marx prossegue apresentando o mercado como a generalização real do domínio do capital, responsável por subdividir as mercadorias em diferentes tipos e organizar os produtos necessários em diversos ramos de produção. Dado que o trabalho (força de trabalho) é, de fato, uma capacidade produtiva, ou seja, a possibilidade de realização criativa humana em um produto, o valor de troca dessa mercadoria (a força de trabalho) corresponde ao conjunto de valores necessários

para que o trabalhador mantenha essa capacidade latente, isto é, para a satisfação de suas necessidades básicas de sobrevivência. Assim calcula-se o seu preço. No entanto, é preciso também considerar as habilidades e destrezas que cada indivíduo apresenta singularmente na realização de um trabalho específico. O capitalista, então, dispõe da capacidade produtiva do trabalhador por um determinado tempo, conforme estabelecido no contrato de trabalho. Durante esse período, utiliza essa capacidade da forma que lhe convier, uma vez que a relação de troca já foi efetivada, independentemente de o trabalhador produzir ou não alguma mercadoria. Em aparência, trabalhador e capitalista se encontram em situação de igualdade, já que realizam a troca por meio do dinheiro, “forma da riqueza universal”, como se fossem agentes equivalentes. No entanto, essa troca não ocorre em termos qualitativamente iguais.

O capitalista busca trocar seus valores de troca por um valor de uso específico que possui uma capacidade singular: o trabalho — a força de trabalho. Por outro lado, o trabalhador ingressa na relação de troca com uma determinação anterior, pois não dispõe de valores de troca para ofertar em igualdade de condições. O que tem a oferecer é apenas sua própria capacidade produtiva, ou seja, seu valor de uso, que troca por valores de troca — o salário. O trabalhador participa dessa relação em busca de sua subsistência; o que recebe é destinado à satisfação de suas necessidades básicas, e o que consome está diretamente vinculado ao que ganha. Em outras palavras, seu ganho se destina ao consumo. O capitalista, ao apropriar-se da capacidade de criar novos valores, enriquece por meio da troca desses valores produzidos. Assim, sua relação com o trabalhador tem como finalidade a acumulação e a expansão do capital. Outro elemento relevante tratado por Marx é o da poupança realizada pelo trabalhador. O autor, além de explorar as diversas dimensões do capital — sua forma de constituição e surgimento, sua relação com o trabalho, por exemplo — também discute e aborda elementos próprios de sua época, contextualizando no real a investigação que realiza acerca da categoria. Demonstra, pois, como o discurso burguês de ascetismo e contenção dos prazeres e do uso do dinheiro — discurso esse que se dirige exclusivamente ao trabalhador — cumpre a função de amortecer os efeitos das crises para os próprios capitalistas. Em períodos de expansão do capital, é possível ao trabalhador parcimonioso reservar uma pequena parcela de seu salário para lidar com as

flutuações de preços em tempos de crise ou para constituir uma poupança bancária de baixo rendimento. Essa poupança, no entanto, nunca se destina à sua transformação em possuidor de valores de troca, isto é, capitalista, o que tampouco seria desejável pelos capitalistas já existentes.

A generalização da prática da poupança entre os trabalhadores não resultaria em seu enriquecimento, mas em seu empobrecimento. Isso porque tal prática implicaria a redução do valor de troca de sua mercadoria — o salário —, comprometendo não apenas o acesso aos prazeres humanos, mas também à própria capacidade de satisfazer suas necessidades vitais. Marx adverte, no entanto, que:

> cada capitalista certamente exige que os seus trabalhadores poupem, mas somente os seus, porque se defrontam com ele como trabalhadores; mas de maneira alguma o resto do mundo dos trabalhadores, pois estes se defrontam com ele como consumidores. (Marx, 2011, p. 225)

Se poupar não é uma opção viável para o enriquecimento do trabalhador, resta-lhe apenas sua “capacidade de trabalho” (força de trabalho), ou seja, aquilo que possui e pode trocar. Trata-se de uma capacidade que não se esgota em uma única troca, mas que se renova continuamente ao longo de sua vida laboral. O “capital” do trabalhador é, portanto, esse “fundo” do qual ele pode dispor: um fundo que se recompõe à medida que o trabalhador adquire as mercadorias necessárias à sua sobrevivência material, restaurando sua “expressão vital”, a qual será novamente trocada no ciclo seguinte. A luta em torno do tempo da jornada de trabalho expressa justamente a necessidade de preservar o trabalhador diante do desejo incessante do capitalista de produzir o máximo possível de riqueza. Este último busca extrair, na maior medida possível, essa “expressão vital”.

No entanto, os economistas burgueses interpretam tal processo como um dispêndio de riqueza por parte do capitalista, de modo que o salário do trabalhador é concebido como expressão de trabalho improdutivo — já que é consumido para atender às necessidades de vida do trabalhador, e não para gerar mais riqueza. Para que esse processo possa ocorrer, Marx (2011, p. 229) aponta um elemento decisivo: “A separação da propriedade do trabalho aparece como lei necessária

dessa troca entre capital e trabalho". Com isso, destaca-se a ruptura definitiva, inclusive jurídica — posse/propriedade privada —, entre o trabalhador e o produto de seu trabalho. O trabalho, enquanto não capital, manifesta-se de diferentes formas: como não objetivado propriamente; como vivo enquanto abstração; como pobreza absoluta — isto é, exclusão da riqueza objetiva; ou ainda como não-valor existente — uma objetividade que não se separa do indivíduo. O trabalho não objetivado é, assim, "a existência subjetiva do próprio trabalho" (2011, p. 230), ou seja, enquanto atividade, fonte de geração de valor, capacidade ativa do indivíduo.

Um ponto ressaltado por Marx é o caráter indiferenciado do trabalho em sua relação com o capital e, nesse contexto, é "por excelência, trabalho abstrato", pois o que importa não é o conteúdo específico do produto criado, mas a capacidade produtiva em movimento, posta a serviço da criação de valores de troca. A determinação particular do trabalho se vincula ao capital específico que o compra; no entanto, como trabalho em geral, relacionado ao capital enquanto totalidade, as particularidades se dissolvem e tornam-se indiferentes. No interior do processo produtivo, o trabalho (força de trabalho) configura-se como "o valor de uso do próprio capital. Como o não ser dos valores como valores objetivados, o trabalho é seu ser como valores não objetivados, seu ser ideal; é a possibilidade dos valores e, como atividade, o pôr de valor" (2011, p. 231). Assim, o trabalho (força de trabalho) apresenta-se como potência que se coloca, que se torna valor e, como tal, antes de efetivar-se, está posto como valor não objetivado, ideal, aquilo que pode vir a ser. Essa potência, vinculada à "corporalidade" do trabalhador em sua relação com o capital — que lhe fornece os meios para se efetivar —, realiza-se como atividade produtiva que põe valor. Trabalho e capital, em sua relação qualitativa, são sintetizados no produto, potência de trabalho (força de trabalho) colocada fora do trabalhador; ou seja, o trabalho (força de trabalho) é transmutado de potência subjetiva, por meio da mediação com o capital, em relação social objetivamente posta que, portanto, constitui a substância do valor: trabalho realizado, mortificado.

Dessa maneira, Marx evidencia o caráter singular do trabalho como aquilo que anima o trabalho já objetivado — morto — presente na matéria-prima e nos instrumentos de trabalho, reanimando e rearranjando essas matérias mortas em algo novo que, contudo, na medida em que se exterioriza, ou seja, quando o trabalhador realiza-o para fora de si, transforma-se em mercadoria, em novo trabalho morto. O

trabalho (força de trabalho) despendido nesse processo exige a recomposição das energias físicas e mentais do trabalhador. “Contudo, o trabalho não é só consumido, mas é ao mesmo tempo fixado, materializado, da forma de atividade na de objeto, de repouso; como mutação do objeto o trabalho modifica sua própria configuração e, de atividade, devém ser” (2011, p. 234). Desse processo resulta o produto como valor de uso.

Ao final do processo produtivo, Marx destaca que o resultado deve corresponder ao que também foi pressuposto por esse mesmo processo. No caso do capital, este não se apresenta de forma explícita ao final, pois os “fios invisíveis que o capital tece no processo” (2011, p. 237) são desconsiderados. Como consequência, pela mediação do processo de trabalho, o capital, materialmente posto no início do processo, é transformado pelo próprio processo de produção material, ou seja, incorpora trabalho à sua forma objetiva — matéria-prima e instrumento de trabalho — e, dessa relação, resulta o capital materializado e fundido ao produto final. Considerando a determinação formal do capital no processo produtivo, Marx assinala, retomando o debate com os economistas, que o caráter econômico da produtividade do trabalho relaciona-se com o sentido deste como produção de capital. Em outras palavras, trabalho produtivo é aquele que cria capital, ou seja, seu oposto. Ou seja, Marx mergulha na relação entre capital e trabalho, escancara o lugar do trabalho como verdadeiro criador de valor, logo, de capital, para dar continuidade ao debate com a economia política de sua época que coloca o salário como consumo improdutivo, como perda de dinheiro do capitalista. Quanto maior o salário, maior a perda. Marx demonstra, nas determinações mais simples e basilares o sentido do trabalho no processo produtivo, como meio para a realização de valor — especificamente, de mais-valor, logo de “mais-capital”. O trabalho (força de trabalho) como valor de uso “só existe para o capital e é o valor de uso do próprio capital” (2011, p. 239) sendo, portanto, o movimento que medeia o processo de valorização do capital. O trabalho (força de trabalho), assim, não serve ao trabalhador como valor de uso voltado ao seu próprio enriquecimento, mas sim como valor de troca, na relação com o capital, que se lhe apresenta sob a forma de dinheiro. O capital surge, portanto, como tal para o trabalhador apenas após a troca, no processo produtivo propriamente dito, por meio do consumo do seu trabalho — da sua força de trabalho.

Ao trocar seu trabalho — força de trabalho — por dinheiro, o trabalhador busca o equivalente ao valor de troca de seu trabalho (força de trabalho), isto é, o valor correspondente aos custos de reprodução de sua capacidade de trabalho (força de trabalho) — um valor que é, portanto, pressuposto ao processo produtivo, uma vez que o preço do trabalho — da força de trabalho — é determinado pelas leis de mercado. Dessa forma, esclarece Marx, o valor determinado em forma de salário configura, para o trabalhador, seu valor de uso enquanto valor de troca, na medida em que não realiza esse valor de uso diretamente para si, mas apenas se beneficia dele enquanto possibilidade de troca. O sentido dessa troca reside na capacidade do trabalho (força de trabalho) de criar riqueza; ou seja, na sua aptidão universal de, ao ser objetivado, gerar novos valores de troca. Assim, o valor de troca do trabalho (força de trabalho) serve ao capitalista como valor de uso, e ao trabalhador como meio de subsistência. A capacidade de gerar riqueza — o trabalho (força de trabalho) em seu estado vivo, criativo — não é apropriada pelo trabalhador, mas sim pelo capital; e, por essa razão, ao trabalhador não é possível enriquecer. Ao contrário, encontra, nesse processo de troca, a realização do seu próprio empobrecimento:

> porque a força criativa de seu trabalho se estabelece perante ele como a força do capital, como poder estranho. Ele aliena o trabalho como força produtiva da riqueza; o capital apropria-se dele enquanto tal. A separação de trabalho e propriedade no produto do trabalho, de trabalho e riqueza, é posta, por conseguinte, nesse próprio ato da troca. O que parece paradoxal como resultado já está no próprio pressuposto. (Marx, 2011, p. 240)

É a sua capacidade humana, sua criatividade, sua força vital colocada em movimento como trabalho vivo que é exteriorizada pelo trabalhador sob a forma de uma potência, coisa alienada. Isso decorre do fato de que os frutos desse movimento não lhe pertencem; são apropriados não por ele próprio, como expressão de sua capacidade, mas pelo capital, que detém a posse e a propriedade do produto do trabalho realizado — da mercadoria que, nela mesma, sintetiza trabalho objetivado e capital como uma só entidade, uma só forma de riqueza. Contudo, como esclarece Marx, esse elemento não emerge apenas como resultado do processo de produção, mas é, desde o início, seu pressuposto. Em síntese:

> Perante o trabalhador, portanto, a produtividade de seu trabalho, seu trabalho, enfim, devém um poder estranho, na medida em que não é capacidade, mas movimento, trabalho efetivo; o capital, inversamente, valoriza-se a si mesmo pela apropriação de trabalho alheio. (Marx, 2011, p. 240)

O sentido do trabalho produtivo, conforme discutido pela economia, reside, portanto, na ativação da capacidade potencial, na sua conversão em riqueza, em capital, que, mediante a relação de troca estabelecida, é apropriado pelo capitalista e não pelo trabalhador. O capital, por si só, não pode ser produtivo, pois atua apenas como meio de realização de novos valores pela mediação do trabalho. Por sua vez, o trabalho só pode ser produtivo na medida em que se relaciona com o capital, já que, para o próprio trabalhador, não é capaz de gerar novas riquezas. A transposição, ou deslocamento, da força produtiva para o capital está dada na medida em que o próprio capital é, em essência, trabalho objetivado, ou seja, força produtiva "transubstancializada" em capital: o estranhamento (*Entfremdung*) do trabalhador diante de sua própria força produtiva realizada. Assim, "deixar subsistir o trabalho assalariado e ao mesmo tempo abolir o capital é uma pretensão que contradiz e cancela a si mesma" (2011, p. 242). Logo, a luta contra o capitalismo e o capital tem que ser, necessariamente — para Marx —, também luta pela abolição do trabalho assalariado, libertação dos trabalhadores dessa relação de trabalho.

Como processo de autovalorização, e sob sua determinação formal, a produção busca ampliar o valor inicial do processo, e não apenas conservá-lo. O valor apresenta-se como sujeito do processo, sendo, portanto, processo de criação de novos valores de troca — valores superiores aos inicialmente investidos. Para que isso ocorra, o capital consome o trabalho (força de trabalho) como valor de uso disponibilizado pelo trabalhador por meio da troca, inserindo-se, assim, no circuito da circulação. Em sua forma, o capital é não-trabalho, ou seja, objeto do trabalho; porém, aparece como valor — como salienta Marx —, sob a forma de preços: preços das matérias-primas adquiridas pelo capitalista para dar início à produção; preços dos instrumentos de trabalho; e o preço do trabalho (força de trabalho), representado pelo salário do trabalhador. Todos esses elementos sofrem metamorfose por meio da ação do trabalho posto em movimento, que consome o próprio trabalho (força de trabalho), a matéria-prima e, parcialmente, os instrumentos de trabalho. Dessa maneira, o valor resultante ao final do processo é a soma dos

valores inicialmente investidos, incluindo o trabalho objetivado na mercadoria. Ou seja, há um valor de capital inicial, uma soma que adquire os meios de produção, sendo esses meios valores parciais do capital originário e que, ao término do processo, resultam em um valor que reproduz o montante inicial.

Contudo, se o objetivo da produção fosse apenas a obtenção de um resultado equivalente ao valor inicial do capital, isto é, a simples transmutação de valores iniciais em valores finais de mesma magnitude, o próprio processo produtivo careceria de sentido. Considerando que o valor não se origina na circulação e que o valor do trabalho — da força de trabalho — não é violado nesse percurso, é imprescindível que o processo produtivo resulte em um valor excedente, um mais-valor, que não apenas sustente a existência do capitalista enquanto tal, ou seja, enquanto detentor dos meios de produção — e não como trabalhador ou agente administrativo —, mas que também promova o crescimento do capital, do montante de valores sob sua posse.

Esses valores gerados ao longo do processo são essenciais tanto para a administração dos momentos de crise, das flutuações de preços e dos riscos inerentes à produção, quanto para o enriquecimento do capitalista e o início de novos ciclos ampliados de produção — em suma, para que o processo de valorização do capital ocorra. Diante disso, Marx evidencia o caráter meramente formal da valorização, enquanto processo que, aparentemente, desloca e modifica o valor de sua forma inicial para sua forma final (a mercadoria), mas que, por si só, não explica a origem dos novos valores gerados. Após tratar o capital em seus dois primeiros momentos — como pressuposto e como resultado da circulação e da produção —, Marx o apresenta como “unidade determinada” desses dois processos. O mais-valor, que se manifesta ao final como um preço superior à soma dos preços iniciais dos elementos da produção, revela que houve um acréscimo de trabalho objetivado: o tempo de trabalho cristalizado nos meios de produção é inferior ao tempo de trabalho incorporado à mercadoria, a qual, ao ser lançada no mercado, realiza esse mais-valor na circulação. Isso é possível porque “o trabalho objetivado no preço do trabalho é menor do que o tempo de trabalho vivo que é comprado com ele” (2011, p. 252).

Portanto, ao adquirir o trabalho — a força de trabalho — do trabalhador, o capitalista apropria-se de uma capacidade produtiva que excede, em valor, o custo

dessa mesma força (o salário), ou seja, obtém uma potência de trabalho capaz de produzir valores superiores àqueles que a remuneram. O capitalista realiza, assim, uma troca qualitativa: entrega trabalho objetivado (morto), expresso no salário, e recebe trabalho vivo, potencial criador de valor. Se o trabalhador recebesse exatamente o equivalente ao valor que cria, o capitalista nada lucraria com a troca, apenas substituiria valores de uso investidos por um novo valor de uso resultante da produção. No entanto, o que efetivamente se troca é o trabalho estranhado do trabalhador, que projeta no mundo sua potência produtiva em troca de uma quantia monetária correspondente ao custo de reprodução desse trabalho — força de trabalho. Nesse processo, o trabalhador é remunerado por sua "vitalidade", por sua capacidade vital de transformar o mundo material, recebendo um valor que equivale à soma de bens que necessita consumir para restaurar, no dia seguinte, essa mesma capacidade — esse conjunto de habilidades, destrezas e força viva que lhe são próprias como ser humano. Se a reprodução da vida do trabalhador exigisse o uso integral da jornada de trabalho, o capital não se valorizaria, mas apenas se consumiria na aquisição de matérias-primas e instrumentos de trabalho. Assim, é necessário que o valor do trabalho — da força de trabalho — seja inferior aos valores gerados durante a produção, a fim de que o capital possa não apenas se conservar, mas efetivamente se autovalorizar.

Dessa forma, o lucro do capitalista — a ampliação de seu capital — resulta do fato de que ele remunera o trabalhador pela disposição de seu tempo de trabalho, mas apropria-se de tudo o que é produzido nesse intervalo, o que corresponde a um conjunto de valores superior ao investimento inicial. O resultado é a apropriação, por parte do capitalista, de novos valores criados no processo, os quais o trabalhador produziu para além do valor de sua remuneração: trata-se de trabalho objetivado não pago. O mais-valor corresponde ao trabalho excedente — aquele *quantum* de "mais-trabalho" que o trabalhador realiza para além do necessário à reposição do valor de seu trabalho — sua força de trabalho —, ou seja, além do valor de troca equivalente à sua subsistência. O significado histórico do capital reside, portanto, na criação dessa parcela de trabalho excedente, que ultrapassa as necessidades imediatas do trabalhador. Com o avanço do desenvolvimento produtivo e tecnológico, a crescente capacidade de gerar valor faz com que o capital imponha ao trabalhador a ampliação do espectro de suas necessidades — agora não mais estritamente

naturais, mas histórica e socialmente determinadas —, exigindo que ele venda uma parcela ainda maior de seu trabalho (força de trabalho), produza mais e consuma mais, em nome da realização dessas novas necessidades.

Marx apresenta, nesse contexto, o relato de ex-escravizados jamaicanos que, após a emancipação, passaram a trabalhar apenas o necessário para sua subsistência, valorizando o tempo livre. Essa escolha provocou queixas e levou à ruína o antigo proprietário, que se opunha ao fim da escravidão. Essa relação não configura uma troca entre capital e trabalho assalariado, mas sim uma dominação do capital sobre indivíduos que, nesse processo, tornam-se propriamente valores de troca. Em seguida, Marx retoma o debate com os economistas, evidenciando as diferenças entre as concepções econômicas na determinação da relação entre capital e trabalho. O capital, enquanto forma de riqueza, expressa-se de modo mais elevado no valor de troca, pois atua como mediador no processo de produção e, em especial, no de autovalorização. Como valor de troca, funciona como mediação entre os valores de uso e de troca presentes nos extremos do processo — início e fim. Contudo, essa riqueza aparece como elemento externo ao próprio processo, como sua conclusão e superação, um elemento aparentemente autônomo que medeia os demais. O capital é, assim, “unidade imediata” entre produto e dinheiro, entre “produção e circulação”.

Dessa forma, o capital apresenta-se como coisa imediata, como se fosse uma entidade em si, mas que, na realidade, precisa colocar-se e extinguir-se enquanto tal para que possa se ampliar, ou seja, aparece como uma relação simples, determinada. Em seu processo de valorização, o capital busca ampliar seus ganhos em relação ao tempo de trabalho, diminuindo progressivamente o custo relativo desse tempo para o trabalhador, e, consequentemente, apropriando-se de uma parcela cada vez maior do tempo de vida deste. Esse é o objetivo fundamental do capital: crescer, ultrapassar os limites de sua própria ampliação. É nesse sentido que Marx denomina como tempo excedente o tempo de trabalho absorvido pelo capital, isto é, a parte da jornada de trabalho que o trabalhador entrega gratuitamente ao capitalista, decorrente da compra da jornada completa. Isso significa que há uma divisão interna na jornada: uma parcela destinada à produção do valor equivalente ao salário (tempo necessário) e outra que representa o excedente apropriado pelo capitalista (tempo excedente). O interesse do capitalista reside justamente em

expandir esse tempo excedente, uma vez que ele é igual ao valor excedente produzido.

Para que isso ocorra, é necessário reduzir o custo do trabalho (força de trabalho), isto é, fazer com que o tempo necessário à produção do equivalente ao salário seja menor, ampliando, assim, o tempo excedente. Esses dois tempos estão em relação inversa: à medida que um aumenta, o outro diminui. Reduzir o tempo necessário implica, portanto, baratear os bens de consumo essenciais à reprodução da força de trabalho. Assim, a ampliação da força produtiva em outros ramos da economia torna-se condição para o barateamento do salário. Outro aspecto relevante é que o tempo excedente cresce em proporção inversa ao aumento da força produtiva. Isso significa que, com o desenvolvimento das forças produtivas, a ampliação proporcional do tempo excedente torna-se cada vez menor, uma vez que este cresce de forma inversa ao incremento da produtividade. Dessa maneira, o crescimento da valorização do capital torna-se cada vez mais limitado à medida que se desenvolve o trabalho — a força de trabalho —, encontrando seu limite na própria jornada de trabalho. O capitalista, afinal, não pode extrair 100% ou mais de tempo excedente, pois a estrutura da jornada pressupõe a existência de tempo necessário e tempo excedente como partes constituintes da totalidade do processo laboral.

Como desdobramento da noção de tempo de trabalho excedente, Marx apresenta e demonstra a relação entre a riqueza produzida e o tempo de trabalho despendido. À medida que o trabalho (força de trabalho) cria novos valores passíveis de apropriação, o tempo de trabalho pode ou não ser modificado. Se a jornada de trabalho permanece constante, mas há um aumento no volume de mercadorias produzidas — isto é, na quantidade de produtos —, não se observa um acréscimo no valor ou no custo desses bens. Ocorre, ao contrário, uma dispersão do valor criado sobre um número maior de unidades. Em outras palavras, o valor unitário de cada mercadoria diminui. Quando, entretanto, o desenvolvimento das forças produtivas reduz o custo de produção da mercadoria — isto é, quando o tempo necessário para que o trabalhador produza o equivalente ao seu próprio valor de troca, se reduz —, Marx denomina esse fenômeno como mais-valor relativo: dentro da mesma jornada de trabalho, cria-se uma quantidade maior de riqueza para o capitalista, em virtude da simples diminuição do tempo de trabalho necessário. Por outro lado, quando há alteração da jornada de trabalho, com seu prolongamento,

ocorre um aumento efetivo das horas destinadas à produção de valor excedente. Marx observa que, em certa medida, o mais-valor absoluto — correspondente à ampliação da jornada — também pode ser considerado relativo. Isso porque, com o aumento da jornada e a manutenção do custo do trabalho — força de trabalho —, o tempo necessário se reduz relativamente em relação ao novo total de horas. Em ambos os casos, o resultado é a ampliação de novos valores de troca, isto é, de riqueza, que pode se materializar tanto sob a forma de dinheiro, reinvestido na produção ampliada ou utilizado para a satisfação dos desejos do capitalista, quanto sob a forma da própria mercadoria, que é expressão e representação da riqueza. Esse processo amplia, de maneira relativa, o trabalho vivo nos novos ciclos de produção, uma vez que a circulação passa a conter maior quantidade de valores, promovendo, assim, um movimento mais intenso da riqueza na sociedade.

Marx retoma, nesse contexto, o debate com Ricardo, que não compreende a produção de valores de troca como criação efetiva de riqueza, atribuindo à produção de valores de uso a fonte da riqueza. Ao dissociar essas duas dimensões do valor, Ricardo responsabiliza o salário pelo não crescimento da riqueza capitalista, sustentando que sem sua redução o capital não pode expandir-se. Contudo, segundo Marx, Ricardo falha ao não reconhecer que a adição de valor enquanto riqueza provém do trabalho não pago, do trabalho excedente. Ricardo desconsidera o caráter transferencial do valor presente nas matérias-primas e nos instrumentos de trabalho em direção à mercadoria final. Ao tratar esses elementos apenas como custo, ao final do processo produtivo, a riqueza gerada aparece como inferior à riqueza inicialmente investida. Marx, por sua vez, esclarece que os valores das matérias-primas e dos instrumentos de trabalho são conservados durante o processo de produção, transferidos dos insumos iniciais ao produto final, não sendo, portanto, perdidos, mas incorporados à nova mercadoria.

Esse mesmo processo de trabalho que conserva os valores anteriormente existentes é o responsável pela geração do mais-valor. Ao longo da jornada, o trabalhador realiza a valorização do capital, conserva os valores iniciais (desde que não haja desperdício), produz o valor correspondente ao seu salário e, ainda, amplia o capital com a produção de mais-valor — tudo isso dentro da mesma jornada de trabalho. Marx destaca o caráter qualitativo do trabalho em “vivificar” o trabalho morto, isto é, aquele objetivado nas matérias-primas e nos instrumentos. Trata-se da

capacidade do trabalho vivo, do novo tempo de trabalho, de transformar a forma dada ao trabalho morto, convertendo-o em mercadoria e novo valor de troca. Isso ocorre pela conservação dos elementos anteriores e pela ampliação do capital, possibilitada pelo próprio poder do trabalho de gerar valor — tempo de vida não remunerado. Em síntese: “O trabalho é o fogo vivo, conformador; a transitoriedade das coisas, sua temporalidade, como sua conformação pelo tempo vivo” (2011, p. 288). Ao final do processo produtivo, o capitalista encontra-se na posse de um montante de riqueza superior ao inicialmente investido. Os meios de produção — matéria-prima e instrumentos de trabalho — tiveram seus valores conservados pelo trabalho; o tempo de trabalho necessário para a reprodução do trabalhador — da força de trabalho — foi remunerado dentro do tempo correspondente à fração da jornada dedicada a esse fim; além disso, o tempo excedente da jornada, ou seja, aquele que ultrapassa o tempo necessário, foi apropriado pelo capitalista e objetivado na mercadoria. Como a circulação, segundo Marx, é uma pressuposição constante (“mediação de extremos pressupostos”), os valores produzidos são realizados no mercado e retornam ao capitalista sob a forma de capital, isto é, como dinheiro que, em parte, será destinado à satisfação de suas necessidades e desejos. No entanto, esse dinheiro, enquanto capital, deve ser reintegrado ao processo produtivo com vistas à sua ampliação. Desse modo, retorna ao ciclo produtivo e aumenta a escala da produção, visto que, conforme argumenta Marx (2011, p. 293) o capital é um “título sobre trabalho futuro (novo)”, ou seja, “a capacidade de trabalho que vem-a-ser”.

A partir do dinheiro que é investido como capital, pode-se estabelecer a relação entre o capital total inicial e o valor excedente criado — o mais-valor. O lucro, e sua respectiva taxa, estão vinculados ao capital total inicialmente investido no processo. Portanto, a análise do lucro exige a consideração da relação entre o rendimento final do processo — a riqueza criada — e os valores iniciais aplicados, o que implica, necessariamente, uma taxa de lucro inferior à taxa de mais-valor. Esta última se refere diretamente à relação entre o tempo de trabalho excedente — aquele apropriado pelo capitalista — e o valor criado. Assim, considerando que o capital variável (salários) representa apenas uma fração do capital total investido, e que o mais-valor é produzido exclusivamente por esse trabalho vivo, a taxa de mais-valor é necessariamente maior do que a taxa de lucro. Essa distinção esclarece a

diferença categorial entre mais-valor e lucro, permitindo compreender como a intensificação da exploração do trabalho pode crescer sem que, necessariamente, isso se reflita de modo equivalente no comportamento da taxa de lucro, a qual é afetada por outros elementos estruturais.

Nesse sentido, Marx explica que, com o aumento das forças produtivas, isto é, com a introdução de instrumentos de trabalho que facilitam e aceleram a produção, cresce também a proporção do capital investido em meios de produção. Tais instrumentos, que Marx denomina capital constante, são aqueles que não criam novo valor, mas transferem, total ou parcialmente, seu próprio valor para a mercadoria final, desde que não se desgastem por completo no processo produtivo. Assim, ao ampliar o investimento em capital constante por meio da adoção de máquinas mais modernas e eficientes, o capitalista compromete maior parte de seus recursos nessa forma de capital. Como essas máquinas substituem uma parcela do trabalho vivo, economiza-se também no fundo de salários, ou capital variável. Dessa forma, com o avanço tecnológico, estabelece-se uma nova relação: o capitalista aumenta o investimento em capital constante e reduz o dispêndio com trabalho vivo, liberando força de trabalho. Ao mesmo tempo, como o tempo necessário à produção diminui, o tempo excedente se amplia, resultando em maior extração de mais-valor. Contudo, em relação ao capital total inicialmente investido — agora com uma maior proporção de capital constante, observa-se uma queda na taxa de lucro, pois a produção de mais-valor depende exclusivamente do trabalho vivo, que foi reduzido.

Lidamos, na primeira metade deste rico material de estudos e reflexões críticas, com uma viagem pela forma de Marx pensar e se apropriar da economia política, realizando sua crítica. Quisemos destacar nesse capítulo a lógica interna do autor, fazendo paralelos com a sua famosa Introdução, em que baliza os elementos do seu procedimento metodológico. Partimos então do real, inicialmente no debate com os autores de sua época, como Bastiat, Carey e Darimon. Marx, como ávido leitor buscou compreender de tudo que se produzia e debatia na época sobre a economia política. Já fazia, no entanto, uma seleção dos autores que de fato tinham algo a contribuir ou questões que suscitassem reflexões pertinentes, excluindo os apologetas, aqueles sem nenhum compromisso com a investigação científica, mas que apenas buscavam defender e exaltar a classe da qual faziam parte ou que os remunerava. Começa o livro com um prefácio que apresentar o debate de Carey e

Bastiat (mostrando a lógica de pensamento dos autores), e os submete à crítica, à sua crítica, na qual aponta não apenas as inconsistências de seus posicionamentos e argumentos, mas também os submete ao crivo do real. Essa é a forma como Marx lida com seus debatedores, mesmo que a resposta, muitas vezes, venha algumas dezenas de páginas após a apresentação do autor. Isso fica evidente no trato que dá ao debate com Ricardo — autor por quem tem apreço e respeito — que necessita de diferentes estágios de desenvolvimento da elaboração de Marx para construir sua crítica. Estabelece, pois, um movimento no qual retorna diversas vezes ao debate com o mesmo autor, mas sempre com algum elemento a mais, algum desenvolvimento que o permite tecer uma crítica cada vez mais precisa — e mordaz — até que o seu próprio desenvolvimento ultrapassa a elaboração de seu debatedor.

Para demonstrar os critérios e elementos que utiliza para fazer a sua análise do real, Marx explicita na Introdução um conjunto de categorias analíticas, como as abstrações razoáveis, o momento preponderante, as diferenças essenciais — para citar algumas — que nos ajudam a compreender como ele avalia as elaborações de seus adversários. E faz essa exposição não de forma conceitual ou abstrata, mas a partir da análise dos elementos da economia política que utiliza em sua crítica. Nos lega, pois, um texto decisivo, uma das pouquíssimas obras que trata diretamente da "questão do método", e ainda assim de forma incompleta. Mas, mesmo incompleta, de difícil compreensão e não estruturada para publicação, é um texto de uma riqueza ímpar. Segue, entrando nos capítulos do livro propriamente, para um debate com Darimon, e aqui estabelece o chão sobre o qual erguera seu monumental edifício crítico. Parte de uma questão cotidiana, a inflação por conta da importação de cereais, para debater o papel que Darimon — proudhoniano — atribui ao dinheiro e ao sistema bancário. Daí inicia sua própria construção teórica. E, até onde foi possível alcançarmos e o acompanhar, foram mais de duzentas e cinquenta páginas em que explora, vira e revira as suas categorias de análise como o próprio dinheiro (que o conduzira durante todo o primeiro capítulo); o valor; o trabalho; a produção; o capital (que demarca uma virada analítica no segundo capítulo); o estranhamento (*Entfremdung*); o tempo e nossa cereja do bolo, o indivíduo. Algumas dessa categorias foram exploradas exaustivamente, como o dinheiro, o qual apresenta sob os mais diversos aspectos, sua história, suas relações com a produção e a circulação, sua relação com o valor e o capital, por exemplo. Outras categorias são

tratadas mais discretamente, aparecem de forma não-estruturada, como o estranhamento (*Entfremdung*), mas estão presentes de forma clara e indiscutível no texto.

O indivíduo, ou o processo de formação da individualidade, são tratados secundariamente, sendo necessária uma leitura atenta e direcionada a encontrar os vestígios que nos deixa em ricas passagens. Esse foi nosso papel quase arqueológico, escavar do meio de uma intensa e complexa teia argumentativa as passagens que tratam diretamente sobre o indivíduo, mas também as conexões, relações, sobredeterminações que ele estabelece com o conjunto categorial da economia política que estava tratando e investigando. Marx não deixa nada explicitamente elaborado sobre o indivíduo. Não há nenhuma apresentação do tema, destaque, citação ou mesmo subtópico sobre o assunto, mas mesmo assim ele está ali. O que fizemos até aqui foi explorar o texto, apresentar o mesmo com o intuito de fazer provar nossa compreensão de Marx por ele mesmo, sua leitura imanente, sem a utilização de comentadores, até então. Não queremos a interpretação de ninguém nesse momento, por mais significativa e criteriosa que seja, mas demonstrar que nossa leitura é suficientemente segura e rigorosa do texto, expondo o mesmo para ser julgado e avaliado. Em seguida, daremos continuidade ao trato das duas principais categorias para nós nos *Grundrisse*, o estranhamento (*Entfremdung*) e a individuação, e, então, explorar seus significados nesse texto.

3 DA EXTERIORIZAÇÃO DO HOMEM NO MUNDO À INDIVIDUAÇÃO COMO REVERSO ESVAZIADO DE HUMANIDADE

Neste capítulo buscamos alcançar especificamente as categorias centrais de nossa análise, estranhamento (*Entfremdung*) e individuação. Nesse sentido, feita a apresentação dos *Grundrisse* em seus nexos próprios, ou seja, a apresentação da leitura imanente da obra, destacamos nesse capítulo aquelas passagens que nos ajudaram a ver no texto essa construção categorial que fazemos. Aqui, então, retomaremos passagens e citações já tratadas, mas descortinando, em um primeiro momento os elementos da constituição do estranhamento (*Entfremdung*) e em seguida, os referentes à individuação. Decidimos realizar essa separação pedagógica única e exclusivamente para facilitar e destacar os elementos que são importantes serem tratados com detalhe, por isso a repetição de algumas passagens, inclusive, se faz necessário. Queremos também esclarecer aqui o uso que damos a alguns termos que utilizamos. Sobre o estranhamento (*Entfremdung*) utilizamos o sentido próprio de Marx, como explicitado por Costa no último capítulo: a relação de um poder externo ao homem, e por ele constituído, que contra ele se volta. O indivíduo para Marx apresenta um conjunto de determinações, como complexo categorial, que vamos apontar na devida parte. Queremos aqui, no entanto destacar que tomamos indivíduo como ser vivente — indivíduo singular — mas também como forma geral — indivíduo em geral, seu universal. A individualidade como forma de ser desse indivíduo, como ele se põe ou por meio da qual se relaciona socialmente. E a individuação, como processo de constituição desse indivíduo, a forma pela qual o ser se faz indivíduo.

3.1 O ESTRANHAMENTO (*ENTFREMDUNG*) DO HOMEM: a perda si no mundo material

Compreendendo os *Grundrisse* como o processo de estudo e preparação de Marx para *O Capital*, observa-se que a questão do estranhamento (*Entfremdung*) surge ainda de forma esparsa — algo que, na obra posterior, já aparece de maneira mais articulada na parte quatro do capítulo um, “O fetichismo da mercadoria”. Nos *Grundrisse*, Marx faz referência ao estranhamento (*Entfremdung*) não como uma

novidade — uma vez que esse debate já está presente desde os *Manuscritos econômico-filosóficos,* de 1844 —, mas estabelece uma relação que, para nós, é fundamental: o estranhamento (*Entfremdung*) articula-se, em seus estudos, com a individualidade. Cabe-nos resgatar, nos capítulos dos *Grundrisse* tratados nesta tese, os avanços teóricos, as conexões e articulações feitas por Marx, tanto para corroborar o desenvolvimento da categoria estranhamento (*Entfremdung*), quanto para compreender de que modo ela contribui para desvelar a constituição do indivíduo *nessa formação social*, ou seja, na sociabilidade capitalista.

Marx apresenta, desde o início do livro, seu confronto com a economia política de sua época. A princípio, tal debate pode parecer distante de categorias como estranhamento (*Entfremdung*) e individuação, mas, na realidade, tratam-se do desdobramento de seu procedimento metodológico. Dessa forma, ao expor o desenvolvimento do pensamento de Marx, buscamos demonstrar as relações, contradições e sínteses que ele estabelece ao construir sua abstração do real. Assim, ao iniciar o debate sobre o dinheiro e buscar seu fundamento no valor criado na produção, entendido como tempo de trabalho objetivado, Marx alcança o debate sobre o estranhamento (*Entfremdung*) como consequência desse processo, no qual o capital se estabelece como uma relação social autonomizada frente ao homem.

Para Marx, é por meio da igualação entre as mercadorias — cujo valor é comensurável pelo tempo de trabalho objetivado — que se constitui a base para o surgimento do estranhamento (*Entfremdung*). Essa igualdade implica a equivalência entre homens distintos — com qualidades diversas — a partir do valor que produzem, isto é, pelo tempo de trabalho cristalizado sob a forma de mercadoria. A mercadoria torna-se, assim, mediadora e equalizadora social. A igualdade se impõe, portanto, como forma social concreta: os homens tornam-se iguais, ou igualáveis, pela equivalência dos valores que produzem.

Como o dinheiro é o representante social — a forma concreta de representação da mercadoria e de seu valor — ele expressa essa relação social que iguala os homens. Se as mercadorias podem ser equiparadas para a troca, utilizando o dinheiro como meio, este absorve das mercadorias a qualidade de serem permutáveis e torna-se, então, o sujeito da troca, isto é, aquilo que carrega a capacidade de trocar. Marx (2011, p. 94) corrobora essa concepção ao afirmar que o dinheiro é “uma forma de existência social desprendida de sua forma de existência

natural”, a mercadoria. Nesse sentido, o dinheiro adquire uma forma de ser distinta de sua origem — a própria mercadoria.

Forma-se, portanto, uma cisão entre o representado (a mercadoria) e o representante (o dinheiro), ainda que inicialmente apenas no plano da aparência. É fundamental destacar que, já em sua análise do dinheiro — anterior à constituição plena da categoria de capital — Marx o compreende como um meio que se autonomiza frente ao seu fundamento, o valor de troca da mercadoria, do qual extrai uma de suas qualidades: a permutabilidade. Retomando o debate com Proudhon, Marx (2011, p. 95) afirma: “é igualmente impossível suprimir o próprio dinheiro enquanto o valor de troca permanecer a forma social dos produtos”. Em outras palavras, o dinheiro não é uma substância em si, tampouco é a relação social que representa; é apenas o invólucro de uma qualidade social real, derivada das relações de produção que engendram a mercadoria.

Na medida em que o dinheiro faz parte das relações de produção e troca, e estas se complexificam — se generalizam com o dinheiro sendo o mediador geral dessas trocas — este se torna cada vez mais externo a este processo, ou seja, se autonomiza frente à mercadoria cada vez mais. Dessa forma, o poder do dinheiro frente aos elementos que medeia, na produção, se torna maior, passando a se relacionar não de forma subordinada à matéria-prima, ao trabalho (força de trabalho) ou à mercadoria, por exemplo, mas passa a determinar sobre esses elementos por se tornar propriamente estranho frente a esse processo. Nas palavras de Marx (2011, p. 95), “a relação de troca se fixa como um poder externo frente aos produtores e deles independente. O que aparecia originalmente como meio para o fomento da produção converte-se em uma relação estranha aos produtores”. Isto posto, o autor explicita que o produtor se torna cada vez mais subordinado à troca, como forma de obter dinheiro, tanto quanto o dinheiro se autonomiza, é estranhado como representante da mercadoria que vai para a troca. Marx sintetiza dizendo:

> O produto devém mercadoria; a mercadoria devém valor de troca; o valor de troca da mercadoria é sua qualidade imanente de dinheiro; essa sua qualidade de dinheiro se desprende dela como dinheiro, adquire uma existência social universal separada de todas as mercadorias particulares e de seu modo de existência natural; a relação do produto consigo mesmo como valor de troca devém sua relação com um dinheiro existente junto dele, ou de todos os produtos com um dinheiro existente fora de todos eles. Assim como a

> troca efetiva dos produtos gera seu valor de troca, seu valor de troca gera o dinheiro. (Marx, 2011, p. 96)

Ou seja, com a generalização do valor de troca, da necessidade da troca para obtenção de dinheiro, isto é, na medida em que não se produz mais valores de uso para satisfazer necessidades diretamente, mas valores de uso que possuem valores de troca, mercadorias que são produzidas e que na troca circulam dinheiro, esse dinheiro — essa mercadoria, esse valor de troca — se autonomiza cada vez mais da produção e de seu criador, torna-se estranho frente ao produtor. O dinheiro, como meio dessa troca ganha um caráter próprio, uma "existência social universal" — generalizada —, frente àquilo do qual surgiu — as mercadorias iniciais do processo produtivo e do trabalhador.

Para Marx, a mercadoria perde, enquanto objeto, uma qualidade que é relacional. Ela, que incorporara qualidades de seu criador/produtor, cede ao dinheiro — equivalente geral — a qualidade de equivaler, ou seja, de ser igualada, de se relacionar com outras mercadorias. O dinheiro é, então, a universalização dos valores de troca como meio de permuta entre objetos distintos, é o valor de troca por excelência. Dessa forma, a mercadoria perde de si a qualidade relacional, na mesma medida em que o dinheiro, seu mediador nas trocas, absorve essa qualidade, tornando-se assim estranho (*fremd*) ao objeto inicial, a mercadoria. Como Marx (2011, p. 97) explicita: "A permutabilidade da mercadoria, ao existir fora da mercadoria como dinheiro, deveio algo distinto dela, algo estranho a ela; algo com que a mercadoria deve primeiramente ser equiparada, portanto, algo de que é inicialmente desigual". Logo, a permutabilidade é característica que se consolida no dinheiro justamente na medida em que ele iguala desiguais.

Dinheiro e mercadoria aparecem no mercado como duas facetas da mesma coisa, atuando em momentos distintos nos atos de troca. Primeiro se troca mercadoria por dinheiro na venda; depois essa relação se inverte, o dinheiro é utilizado para comprar mercadoria em outra troca. Com a realização de ambas as trocas em momentos distintos e cada vez mais distantes, mercadoria e dinheiro cindem cada vez mais a relação que os conecta, ou seja, a mercadoria que é criada para realizar necessidades humanas agora está muito distante de seu criador e o dinheiro assume a função de meio para que essa determinação central da mercadoria se realize. Essa cisão tem um caráter tão profundo que uma nova classe

— ou estamento —, surge para cumprir essa função de troca, os mercadores, ou a burguesia mercantil. Se inicialmente o produto era criado para satisfazer necessidades do produtor, como mercadoria esse produto se torna portador de valor de troca, e na generalização da criação de valores de troca há a autonomização do valor de troca frente à mercadoria. Logo, o dinheiro, como o mediador dessas trocas, assume o papel de ser o novo portador da qualidade de permutabilidade que os produtos tinham antes mesmo de se tornarem mercadorias.

Com a generalização, no capitalismo, das trocas, houve a superação das relações sociais de produção anteriores — ligadas à terra ou por relações pessoais — e o apartamento da mercadoria em relação ao seu valor de troca. Com o dinheiro como intermediário novas relações sociais se estabelecem, como o trabalho assalariado, demonstrando, dessa forma, o caráter histórico dessa forma social, como Marx (2011, p. 104) apresenta: “A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros”. Mas, para os economistas clássicos, é a busca pelo atendimento das necessidades singulares que move os indivíduos a trocarem suas mercadorias como valores mediados pelo dinheiro. Como todos agora trocam — para buscar a satisfação de suas necessidades — a generalização das trocas faz com que todos se atendam, uma vez que todos teriam o que trocar e estariam buscando algo que precisariam e que é ofertado por outrem.

Os homens não buscam, pois, igualdade nem atender ao outro, num “balé social” coordenado, mas é justamente a generalização da troca que obriga a todos, ao buscarem seus objetivos privados, a acabar satisfazendo a necessidade do outro. Essa perspectiva coaduna com a concepção sócio-histórica da época, hobbesiana, do “homem como lobo do homem”, na qual a disputa de todos contra todos é a tônica do surgimento do capitalismo mercantil. Assim, o que o homem busca não é a satisfação geral da sociedade, mas, na afirmação da realização das suas necessidades, nega a realização da necessidade alheia. O atendimento das necessidades humanas de forma generalizada, é um efeito colateral dessa relação de troca. Marx nos dá uma explicação sobre isso.

> A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução de tais condições e meios. É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua efetivação, está dado por condições sociais independentes de todos. (Marx, 2011, p.105)

Ele compreende que na verdade não são os indivíduos em suas necessidades privadas que buscam atendê-las e dessa forma realizam as necessidades alheias, no mundo das trocas generalizadas. É ao contrário, o mundo no qual a generalização das trocas se estabeleceu pela mediação do dinheiro que cria indivíduos trocadores, que estabelecem relação entre si para atender às necessidades, e dessa forma, constituem sua forma de ser, sua concepção de mundo. É nessa sociabilidade, que estabelece a forma e os meios da satisfação das necessidades humanas, que é possível ao indivíduo atender o conteúdo de seu interesse privado. Essas condições sociais, expressas na generalização da troca por exemplo, que estabelecem em que medida e de que forma o homem pode trocar mercadorias para atender suas necessidades.

Logo, Marx destaca o caráter social da realização das necessidades singulares. Não nega os indivíduos e seus desejos, mas os circunscreve às condições sociais e históricas. O homem passa a, necessariamente, se utilizar do mercado e do dinheiro para atender a essas necessidades, em suas palavras: “Seu poder social, assim como seu nexo com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (2011, p. 105). O dinheiro é o grande meio realizador das vontades e necessidades e mais, é pela mediação do dinheiro que o homem existe e se relaciona nesse mundo.

Na medida em que o dinheiro se consolida como trocador universal e que o valor de troca é generalizado como mediador das trocas, o elemento particular de cada mercadoria — a particularidade de cada valor de uso — é dissolvido. Nesse sentido a produção, o lugar do indivíduo nela — como produtor — e a “forma social do produto”, aparecem, para Marx (2011, p. 105) como, “algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si”. O produto do trabalho — mercadoria — coisifica-se quando

perde aquilo que o torna único — o conjunto de suas particularidades — em detrimento da sua generalização como valor de troca, como coisa que serve para ser transformada em dinheiro, e não apenas necessidades humanas. A generalização desse processo transforma o conjunto dos produtos em mercadorias, inclusive o trabalho — força de trabalho — como mercadoria que gera mercadorias, e que já não possui mais em si suas particularidades, suas qualidades humanas, uma vez que estas se lhes tornaram estranhas. Esse estranhamento (*Entfremdung*) abarca as relações sociais da produção, mas também o produtor e seu produto, uma vez que é reflexo de relações entre indivíduos que são indiferentes entre si, que buscam tão somente sua cota da riqueza social que circula, do dinheiro.

A relação entre indivíduos que se relacionam pela mediação de valores criados para a troca se torna “um comportamento social das coisas; o poder pessoal, em poder coisificado” (2011, p. 105). O poder do indivíduo se torna poder da coisa que criou; estas coisas se relacionam entre si, estabelecem relações “sociais” entre si. Esses indivíduos, então, se relacionam entre si como coisas, não mais como homens, por que sua qualidade humana lhes aparece estranhamente nas coisas que criaram. Agora são os homens que são usados pelas mercadorias, como meios para sua criação e circulação, e suas relações sociais, em especial a de trabalho, se tornam subordinadas às relações de troca, uma vez que é por meio das mercadorias que essas “coisas humanas” podem atender suas necessidades de existência. Como destaca Marx, esse é um processo histórico e social, circunscrevendo essa forma social no tempo e no espaço, e explicitando que em cada momento histórico de constituição de diferentes modos de produção, sempre houve a readequação das relações sociais e de produção de acordo com a forma como a produção se dava.

Logo, “Troca e divisão do trabalho condicionam-se reciprocamente” (2011, p. 106), ou seja, há uma relação reflexiva entre o processo de troca, a circulação da mercadoria, e a forma como as relações de trabalho são estabelecidas e organizadas. Mas há também a necessidade da troca para a satisfação das necessidades humanas, a troca de mercadorias mediada pelo dinheiro é imprescindível nesse processo de produção. Essa “dependência multilateral” dos trabalhadores entre si, mediados pelo mercado, conecta indivíduos indiferentes que, produtores de mercadorias, as enfrenta no mercado — ao qual fazem parte também como mercadorias — como um “poder social”, uma vez que agora o mercado gira

em torno delas, da realização da mercadoria como valores expressos em dinheiro. Marx acrescenta,

> sua produção não é imediatamente social, não é o resultado de associação que reparte o trabalho entre si. Os indivíduos estão subsumidos à produção social que existe fora deles como uma fatalidade; mas a produção social não está subsumida aos indivíduos que a utilizam como seu poder comum. (Marx, 2011, p. 105-106)

Evidencia pois, que o “poder social” da mercadoria recai sobre o homem como fatalidade, como forma social que lhe domina, subsume. Logo, a produção, comandada por esses valores de troca, se autonomiza frente ao homem que lhe produz. Dele não pode prescindir, mas à ele escraviza e domina, como poder que dobra a vontade do trabalhador.

Um exemplo dessa autonomização se dá na mediação da troca pelo dinheiro. Como mediador, o dinheiro funciona como objetivação da relação de troca, ou seja, funciona como penhor de uma relação na qual a confiança entre as partes está depositada na relação objetivada — dinheiro — mas que, de fato, é relação entre homens. Marx explicita, assim, a transformação de uma relação humana em relação monetária, logo, a perda do sentido humano dessa relação e sua cristalização em algo material. Em síntese:

> É igualmente certo que os indivíduos não podem subordinar suas próprias conexões sociais antes de tê-las criado. Porém, é absurdo conceber tal conexão puramente coisificada como conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (em oposição ao saber e ao querer reflexivos) e a ela imanente. A conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento. A condição estranhada e a autonomia com que ainda existe frente aos indivíduos demonstram somente que estes estão ainda no processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições. [...] O grau e a universalidade do desenvolvimento das capacidades em que essa individualidade se torna possível pressupõem justamente a produção sobre a base dos valores de troca, que, com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros, primeiro produz a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades. (Marx, 2011, p.109-110)

Marx deixa claro que a “conexão coisificada” é produto histórico e não natural, mas que se origina a partir de uma base real, das relações sociais efetivas entre homens. Esta relação tem como base, pois, a individualidade, elemento decisivo para nosso debate. Dessa forma, o fato dessas relações estarem postas de forma estranhada e autônoma frente ao indivíduo é condição que prova a existência de indivíduos que ainda disputam o processo de formação das “condições de sua vida social”. A “universalidade e multilateralidade” das “relações e habilidades” humanas são expressões da universalidade do estranhamento (*Entfremdung*) do indivíduo em relação a si e dos outros, que pressupõem justamente uma produção baseada na criação de valores de troca. Ou seja, é pela generalização da troca de mercadorias mediadas pelo dinheiro que se universaliza o estranhamento (*Entfremdung*) do homem, e, consequentemente, se universaliza a perda dos homens frente suas relações e habilidades, justamente aquilo que os fazem humanos.

Em modos de produção anteriores, as relações sociais de produção assumiam um caráter mais próximo, como relações de dominação pessoal, vinculação direta entre servos e escravizados a seus senhores. Na sociabilidade capitalista, com a universalização da troca, a relação de dominação se torna mediada na troca pela coisificação da relação entre trabalhador e capitalista, escondendo o caráter relacional desse vínculo de trabalho, criando uma percepção de independência ou liberdade nessa relação, logo, “os indivíduos parecem independentes [...], livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar” (2011, p.111). Isto posto, Marx expressa o processo de subsunção dos indivíduos frente às relações sociais que se autonomizaram desses indivíduos, a criatura se volta contra seu criador. Relações sociais entre indivíduos aparecem como dominação da abstração sobre eles mesmos. A mercadoria pois, é a expressão, na troca, dessa dominação da relação coisificada sobre o produtor.

O dinheiro que corresponde à mercadoria representa justamente à proporção na qual é trocado tempo de trabalho (tempo médio) para a efetivação dessa mercadoria. Logo, a relação social de produção estranhada na troca, mediada pelo dinheiro, representa também esse tempo de trabalho efetivado, o tempo de vida desse trabalhador. Marx nos ajuda a compreender isso da seguinte forma, “O dinheiro é o tempo de trabalho como objeto universal, ou a objetivação do tempo de trabalho universal, o tempo de trabalho como mercadoria universal” (2011, p. 115) e

acrescenta que o tempo de trabalho objetivado — representado no dinheiro da troca da mercadoria — se torna mercadoria universal, ou seja, trabalho objetivado.

Retornando à circulação, o autor indica que a condição para que esta ocorra é justamente que a mercadoria seja produzida para a troca, valor de uso que é mediado pelo seu valor de troca e não para uso imediato. Logo, “a apropriação por meio da e mediada pela alienação e venda é o pressuposto fundamental” (2011, p. 143), ou seja, a circulação ocorre na medida em que a mercadoria é produto para o uso de terceiros, e não do seu produtor, como Marx indica, é “singular superado, universal”. O produtor, então, aliena a si na mercadoria, para que o resultado desse processo sirva a outrem, essa coisa alienada é valor de uso para o comprador. Mas este (comprador), também é produtor em parte desse processo produtivo global e, então, está subsumido às mesmas regras de funcionamento dessa produção, ou seja, o produto de seu trabalho também é-lhe estranhado no processo e serve a outro. Dessa maneira, para o produtor o resultado do seu trabalho não leva à satisfação das suas necessidades e desejos, mas é meio para realização dos mesmos. As relações sociais de produção que aparecem de forma estranhada são percebidas, justamente na circulação, que expressa essas relações.

Mesmo sendo a circulação um processo de trocas entre mercadorias e indivíduos, ou seja, que ocorre objetivamente no mundo, permanece subjacente um conjunto de processos sociais — produção, compra, venda, estranhamento (*Entfremdung*), dinheiro — tornando a aparência da circulação uma “conexão objetiva que emerge de maneira natural e espontânea” (2011, p. 144). Então, os produtores se encontram com um “poder social que lhes é estranho, que está acima deles; sua própria interação aparece como processo e poder independentes deles” (2011, p. 144). Dessa maneira,

> A circulação, porque é uma totalidade do processo social, é também a primeira forma em que a relação social não só aparece como algo independente dos indivíduos, por exemplo, em uma peça de dinheiro ou no valor de troca, mas também como a totalidade do próprio movimento social. A relação social dos indivíduos entre si como poderes autonomizados sobre os indivíduos, seja representado agora como poder natural, como acaso ou como qualquer outra forma, é o resultado necessário do fato de que o ponto de partida não é o indivíduo social livre. (Marx, 2011, p. 144)

Este indivíduo é subordinado, subsumido por um poder que não é mais seu, que se autonomizou de si e agora o subordina — como se fosse natural — e lhe aparece como força estranha. E é a circulação o momento privilegiado que é possível visualizar esse conjunto de processos sociais. Ou seja, esse poder estranhado que lhe domina nada mais é do que o seu poder, sua capacidade de estabelecer relações sociais que se autonomizou na troca, e, universalmente, aparece na circulação.

Tendo em vista esse processo, Marx enfrenta a concepção da economia clássica que entendia o indivíduo como agente que buscava realizar necessidades e vontades individuais. Esse homem seria o motor da economia e o somatório geral de interesses e necessidades convergiriam naturalmente a um equilíbrio entre esses homens que, realizados em suas demandas, caminhariam ao encontro de um interesse social comum. Para o autor, esses indivíduos se relacionam na circulação não como agentes em busca dos próprios interesses, mas inseridos em relações subordinadas pelos valores que criam. No ato de comprar e vender mercadorias rompe-se o vínculo do criador em relação à sua criatura e se insere entre eles um terceiro elemento ao qual ambos não controlam, o dinheiro como mediador dessas transações.

Para tanto é necessário que “A separação da propriedade do trabalho aparece como lei necessária dessa troca entre capital e trabalho” (2011, p. 229). A ruptura do trabalhador com o produto do seu trabalho então, não ocorre apenas na troca que ocorre na circulação, mas na troca ainda na produção, pelo lugar de assalariamento do trabalhador e pela propriedade privada que garante ao capitalista a propriedade das mercadorias criadas, ou seja, é também uma ruptura que possui uma dimensão jurídica.

O trabalho (força de trabalho), para o autor, quando não-objetivado é “a existência subjetiva do próprio trabalho” (2011, p. 230) capacidade, potência a ser realizada como atividade, capaz de criar valor. Esse trabalho criador de valor (de troca) é “por excelência, trabalho abstrato”, ou seja, apresenta um caráter indiferenciado que revela, justamente, capacidade posta em movimento, a condição de que o trabalho (força de trabalho) não cria apenas coisas para serem usadas, mas a potência em criar coisas de qualquer forma e conteúdo, mercadorias que, indiferentemente daquilo que são, possuem valor (de troca). O trabalho em geral

explicita a capacidade do capital, como valor que gera valor, conduzir um processo produtivo que o amplie, indiferente daquilo que foi especificamente criado.

Dessa forma, o trabalho (força de trabalho) é no processo produtivo, “o valor de uso do próprio capital. Como o não ser dos valores como valores objetivados, o trabalho é seu ser como valores não objetivados, seu ser ideal; é a possibilidade dos valores e, como atividade, o pôr de valor” (2011, p. 231). O trabalho (força de trabalho) é, pois, possibilidade de criação de valor, logo, como valor não objetivado, vir-a-ser, ideação. A potência de criar do trabalho (força de trabalho) somada à “corporalidade” do trabalhador — sob o jugo do capital — põe valor no mundo. Pela mediação do capital, o trabalho (força de trabalho) é realizado em mercadoria, sai da ideação e é posto para fora do homem como coisa material, é relação social (de produção) que se constitui em valor, trabalho realizado, morto.

O que Marx explicita é o que torna o trabalho (força de trabalho) único, a capacidade de gerar valor, dar vida, realizar potência em movimento que se objetiva, tornar morto aquilo que é vivo, ou seja, de trabalho vivo (força de trabalho) em trabalho morto (mercadoria). Esse processo significa dispêndio da vida desse trabalhador, mensurado em tempo, ou seja, tempo de vida, como o autor sintetiza, “Contudo, o trabalho não é só consumido, mas é ao mesmo tempo fixado, materializado, da forma de atividade na de objeto, de repouso; como mutação do objeto o trabalho modifica sua própria configuração e, de atividade, devém ser” (2011, p. 234). Logo, a objetivação da força de trabalho — sua fixação, materialização — representa a sua morte como potência, como movimento ativo em coisa pronta, de vir-a-ser se torna ser realizado. E completa,

> Perante o trabalhador, portanto, a produtividade de seu trabalho, seu trabalho, enfim, devém um poder estranho, na medida em que não é capacidade, mas movimento, trabalho efetivo; o capital, inversamente, valoriza-se a si mesmo pela apropriação de trabalho alheio. (Marx, 2011, p. 240)

Ou seja, o trabalho (força de trabalho) torna-se “poder estranho” quando se realiza, quando, posto em movimento, se efetiva — aliena do indivíduo no mundo —, sendo realizado na forma mercadoria. O capital, pois, se torna efetivo, se torna tal, concomitante à transferência do valor potencial do trabalho, posto no mundo como mercadoria. Não é trabalho que se põe no mundo, mas o sentido inverso, é absorção de trabalho — realização de valor — que fora posto (alienado) no mundo.

A partir do destaque que demos às passagens do texto que tratam sobre o processo de estranhamento (*Entfremdung*), podemos desenhar uma compreensão geral sobre esta categoria. A importância de seguir o caminho realizado pelo autor esta justamente em como ele desdobra essa categoria do conjunto categorial inicial dele, que parte do dinheiro. Nesse sentido, ao tratar do dinheiro, Marx extrai categorias fundamentais como valor de troca e equivalente, ou seja, o dinheiro como mediador de uma sociabilidade de trocas generalizadas. Isto posto, circunscreve que o estranhamento (*Entfremdung*) é forma da relação do homem com o produto do seu trabalho nesta sociabilidade especificamente, ou seja, é especificidade dessa formação sócio-histórica particular. Ao criar mercadorias — produto que possui valor de troca — os homens são obrigados a trocarem o que produzem pelos produtos de outros homens a fim de realizar suas necessidades. Essa forma social generalizada coloca aos homens a necessidade de se relacionarem pela mediação do dinheiro, que serve como equivalente entre os valores de troca das mercadorias.

Nesse sentido, ao trocarem os homens estabelecem entre si relações que estão objetivamente postas fora de si, ou seja, não se relacionam como homens iguais (que se igualam), mas utilizam a proporção de uma coisa (dinheiro), que iguala aquilo que produzem. Aqui temos um processo de desconexão, de ruptura entre o homem e o produto de seu trabalho (exteriorização/alienação — *Entäusserung*), que não serve para si, mas para ser trocado. Logo, a generalização das trocas — a necessidade de produzir para trocar — é condição sócio-histórica necessária para a alienação (*Entäusserung)* e o estranhamento (*Entfremdung*). Mas destacamos também outros dois elementos. A relação de trabalho assalariada é a condição para que a força de trabalho se constitua como mercadoria e como tal seja trocável, ou seja, que o produtor possa trocar não apenas aquilo que efetiva por meio do trabalho, mas sua capacidade de trabalho — sua potencialidade de criar coisas. Outro aspecto é a relação de propriedade. Uma vez que o produto do trabalho dessa relação de trabalho — na qual o produtor vende sua capacidade de criar produtos — não permanece como propriedade do trabalhador, mas do comprador da força de trabalho, obriga ao trabalhador reiniciar seu ciclo produtivo de venda da sua força de trabalho. Isso perpetua seu lugar como indivíduo que troca sua mercadoria por outras como uma necessidade.

Logo, a alienação (*Entäusserung)* é forma particular histórica e social, que estabelece a ruptura da relação do homem com o produto do seu trabalho, uma vez

que o produto do seu trabalho não lhe pertence pela sua condição de assalariamento e pela não propriedade do produto do trabalho. Mas, é fundamental destacar, que a alienação (*Entäusserung)* é forma particular de uma condição geral humana de criar coisas e pô-las fora de si, o processo de exteriorização. Assim, a exteriorização (*äusserung*) se configura como relação sujeito-objeto do humano produtor e o produto da sua capacidade criativa, capacidade que pressupõe habilidades, ideação prévia, meios para realização e, especialmente, relação com outros homens. E aqui é uma questão qualitativa frente à alienação (*Entäusserung)*. Na criação de coisas o homem se relaciona com seu semelhante diretamente. É com este outro que consegue as matérias-primas para o que quer criar, ou com quem trocará algum excedente para obter coisas que não pode produzir por si mesmo.

Na criação de produtos no capitalismo — mercadorias —, ou seja, bens criados para a troca, o produtor — além dos pressupostos que já apontamos — também se utiliza de habilidades, idealiza na cabeça o que vai criar, precisa dos meios para tal, mas não se relaciona mais diretamente com outros homens, essa relação se torna velada, fica cada vez mais distante (produtor e consumidor), na medida em que mais processos de trocas intermedeiam a relação entre os dois. Partindo do trabalhador que vende sua força de trabalho para construir parte de um equipamento, até o produto final, o produtor de fato se encontra muito distante do consumidor final. Essa relação não é mais perceptível, mas é dada como relação entre coisas, entre dinheiro e mercadorias, ou seja, formas objetivas, materiais. O que é humano, a relação entre indivíduos fica apagada, ou seja, é escondida desse processo. Outro elemento, como colocado pelo autor, é que, na medida em que se afastam os momentos de venda e compra, entre produtor e consumidor, e que não ocorrem mais diretamente, mas são mediados pelo dinheiro, ambos os humanos das pontas do processo, não se relacionam mais. Dessa forma, a capacidade relacional entre os homens não é inexistente, mas absorvida pelo intermediário, o dinheiro.

Logo, estranhamento (*Entfremdung*) abarca o conjunto de afastamentos entre o criador e o consumidor, sendo que a criatura — a mercadoria — é empossada desse poder que é humano. Quando Marx se refere a um “poder externo” ou “poder estranhado”, se refere justamente a como os homens, criadores e consumidores se deparam com aquilo que foi humanamente criado e, como tal, possui qualidades humanas. Esses “poderes estranhados”, no entanto, não se lhes aparece como

formas passivas e inofensivas, mas como forças sociais que os assediam, uma vez que estão sob a ordem do capital: a mercadoria precisa se realizar — ser vendida e consumida — para que o dinheiro retorne ao processo como capital, em escala crescente, ampliada. Daí surgem necessidades humanas de consumo que são sociais e não mais simples necessidades de sobrevivência. Outro ponto que fica evidente no capítulo um d'*O Capital* é o fetichismo da mercadoria, a necessidade humana de recuperar parte de sua humanidade, das habilidades e capacidade relacional humana pelo consumo dessas mercadorias. Isso não está explicitado nesse texto, mas é possível depreender isso dessa construção do autor.

Assim, podemos dar forma ao estranhamento (*Entfremdung*) como o processo em que o homem, ao botar fora de si (exteriorizar, ou, na particularidade capitalista, alienar) sua humanidade — objetiva a mesma numa coisa. E aqui estamos nos referindo especificamente — como Marx desenvolve no texto e esperamos ter demonstrado nas passagens que selecionamos — que são as relações humanas, relações sociais, como a de produção por exemplo, que se materializa na mercadoria e que se volta contra o produtor como coisa apartada de si, como "poder estranhado". Há então a humanização da coisa, na medida em que o homem se objetifica, como já apontamos anteriormente que Marx trata inclusive em textos anteriores aos *Grundrisse*[21]. Isto posto, continuamos nossa análise com a categoria individuação/indivíduo, buscando avançar na mesma a fim de compreender como se põe o indivíduo objetivamente nessa sociabilidade.

3.2 A INDIVIDUAÇÃO: abstração do real e formação do ser estranho (*fremd*) de si

Neste momento buscamos colocar o foco da nossa análise na categoria central deste trabalho, a individuação, ou seja, o processo de formação do indivíduo, especificamente na sociabilidade burguesa. E nos *Grundrisse* temos uma visão privilegiada de como Marx observava esse processo — articulado histórica e socialmente — como desdobramento das relações sociais estabelecidas entre esses

[21] "O trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em poder e volume. O trabalhador torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas, cresce a *desvalorização* do mundo dos homens em proporção direta. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si próprio e o trabalhador como uma *mercadoria,* e, a saber, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral." (Marx, 2015, p.304)

indivíduos. Dado que as relações sociais de produção ocupam um lugar decisivo na vida social, por serem as relações necessárias ao processo de reprodução da vida humana, há o seu espraiamento para as demais esferas da vida.

No livro foi possível escavar nas elaborações marxianas acerca da economia política — em sua crítica — pontos que indicam o processo de individuação. Sabemos que não é esse o objetivo de sua pesquisa, mas sim a batalha que trava contra a economia-política clássica, bem como sua análise da realidade material. A princípio pode parecer muito distante esse debate econômico do que se entende por individuação hoje, mas Marx procede um meticuloso movimento de mergulho no real a fim de provar ou refutar os argumentos de suas contrapartes.

No processo de refinamento que realiza, ou seja, na busca pelas categorias mais basilares, parte da superfície, da aparência das relações sociais — por isso parte da investigação do dinheiro — para compreender por onde passam as relações de produção, como se remunera o trabalho (força de trabalho), até alcançar a categoria germinal da economia, o valor. Uma vez destrinchado esse complexo de complexos do real, é capaz de observar e analisar as categorias em sua essência, sem se perder na superfície como fazem os seus debatedores. Isto posto, começa a reconstruir esse conjunto categorial de forma clara reconduzindo as categorias aos seus lugares, mas agora explicitando as conexões e articulações que estabelecem entre si.

Ao chegar ao capital, no segundo capítulo, já possui um arcabouço de elementos que dão pistas importantes sobre a individuação. Nesse sentido é importante destacar que em sua obra não há clara e explicitamente uma sessão ou debate específico sobre a individuação. Mas da mesma forma faz-se crucial demarcar que a categoria indivíduo está presente em sua reflexão e obra, ou seja, é desdobramento de seu processo de investigação da articulação entre as categorias dinheiro-valor-capital. Isso é decisivo para que seja possível deixar de lado posições — inclusive de marxistas — que desconsideram sua análise sobre o indivíduo, imputando ao autor inclusive a não investigação dessa categoria como falta em seu processo de investigação do real. Afirmamos, *há indivíduo em Marx*, reflexões sobre como a individuação se dá e o que é o indivíduo, mesmo que esse não tenha sido seu objeto principal de investigação. Neste capítulo apresentaremos as mais significativas passagens em que esta categoria é remetida — dentro do escopo desta pesquisa — e buscamos apresentar uma conexão entre essas passagens

dispersas em um conjunto que permita compreender de forma articulada como o autor compreendia tal debate.

Com o advento do capitalismo, o conjunto de relações sociais de produção anteriores — baseadas em dependência pessoal ou multilateral entre os produtores (escravismo, servidão) — tendem à extinção, sendo substituídas pela nova forma de relação de produção, assalariada. É com a generalização do assalariamento, que implica na difusão da força de trabalho como valor de troca, que se estabelece uma nova relação entre os indivíduos produtores, relação que determina historicamente como se constitui o indivíduo. De acordo com Marx (2011, p. 104) “A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros”. Ou seja, há o imbricamento entre o indivíduo singular ao processo que determina a produção do conjunto desses indivíduos, logo, não há indivíduo isolado. Dessa maneira, o processo de reprodução do indivíduo singular está subordinado ao consumo do produto que cria como valor de troca — mercadoria — ou seja, sua existência se submete à necessária transformação de si como produtor para a troca e não mais de produtor das próprias condições de existência.

Para os economistas clássicos, os produtores, ao buscarem atender seus interesses privados, acabariam por realizar suas necessidades, com o dinheiro como mediador desse processo. Dessa forma, o conjunto de produtores de uma sociedade baseada na troca generalizada, alcançariam a resolução das necessidades de todos, uma vez que, pela troca, em algum momento todos teriam repassado aquilo que produzem e obtido aquilo que necessitam. Logo, o sentido da produção nessa sociabilidade seria não o bem estar social coletivo, o interesse geral, mas a busca da resolução do interesse individual. Fica claro, pois, que os economistas expressam a visão de sua própria época, ou seja, expressam a historicidade na qual se inserem, qual seja, a ideia hobbesiana do “homem, lobo do homem”, a “guerra de todos contra todos”, fundamento da concepção burguesa de mundo. Marx elucida isso ao pontuar que o interesse privado desse indivíduo está, justamente, inserido em um contexto social e histórico que o determina, como expõe a seguir:

> A moral da história reside, ao contrário, no fato de que o próprio interesse privado já é um interesse socialmente determinado, e que só pode ser alcançado dentro das condições postas pela sociedade e com os meios por ela proporcionados; logo, está vinculado à reprodução de tais condições e meios. É o interesse das pessoas privadas; mas seu conteúdo, assim como a forma e os meios de sua efetivação, está dado por condições sociais independentes de todos. (Marx, 2011, p.105)

Então, na constituição do indivíduo singular, há o atravessamento da dimensão social e histórica, algo do qual não se é possível prescindir. Isso explicita tanto a existência desse indivíduo como a sua subsunção àquilo que, para Marx, seria o momento preponderante (indicado na Introdução dos *Grundrisse*) da vida social, ou seja, a produção. As regras de funcionamento postas na produção, como por exemplo a generalização da troca mediada pelo dinheiro, aparecem para os indivíduos como parte de sua concepção de mundo, no caso, na disputa e concorrência contra seus semelhantes em prol da realização de necessidades individuais. A relação social entre esses indivíduos, que dependem uns dos outros, ocorre por meio dos valores de troca que produzem, e desses convertidos em dinheiro, que facilita esse processo de trocas. Como diz Marx (2011, p. 105), “Seu poder social, assim como seu nexo com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso”.

Com o dinheiro mediando essas trocas universalmente, há a dissolução das particularidades das mercadorias e serviços, uma vez que agora, mesmo que particulares e distintos, todos são equalizados pelo equivalente geral, o dinheiro. Distantes do produto de seu trabalho ou da atividade que prestam, os produtores se deparam com seu lugar na produção e com a “forma social do produto” como algo que lhes “aparece” como “algo estranho, como coisa; não como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si” (2011, p. 105). Trocar para atender às suas necessidades aparece também para o produtor como coisa estranha, distinta e independente deles, ou seja, a necessidade de trocar lhes aparece como algo que os domina e que deles pode prescindir. Há uma inversão consolidada nessa caso, o funcionamento social — a relação social de troca — se torna sujeito, agente da ação que realiza sobre seu predicado, o indivíduo, mera engrenagem que pode ser substituída por qualquer outro

semelhante. Nas palavras do autor essa relação social é “um comportamento social das coisas; o poder pessoal, em poder coisificado” (2011, p. 105), sendo o poder social transmutado em poder coisificado.

Nesse momento, Marx explicita que a mercadoria absorve o poder social, a capacidade de estabelecer relações sociais, de seu criador, e dele passa a poder prescindir. Estes se relacionam, então, por meio do poder que agora está na coisa — mercadoria — e não mais lhes pertence. As relações sociais de produção — como as relações de trabalho — estão, pois, subordinadas à troca se tornando relações de trabalho assalariadas no caso, logo, mediadas pelo dinheiro e que permitem ao trabalhador acessar no mercado de trocas, os bens de sua necessidade/desejo ou seja, “Troca e divisão do trabalho condicionam-se reciprocamente” (2011, p. 106). A generalização da troca demarca o sentido da “dependência multilateral” entre os trocadores, na medida em que precisam uns dos outros para a finalização dos processos de troca e aquisição dos produtos que necessitam, um “balé” sincronizado e regulado pelo mercado e suas leis, que fazem “dançar” trabalhadores até então indiferentes da existência uns dos outros e que não possuem poder sobre a forma como a produção se organiza.

Estranhos (*fremd*) ao produto de seu trabalho e a como estas mercadorias se relacionam; sem capacidade de ditar os rumos de como a produção lhes é posta; e distantes frente aos demais trocadores com quem não mais se relacionam diretamente, os produtores se relacionam com o dinheiro e não com seu semelhante. Logo, a confiança posta na troca recai no “penhor”, na garantia que se ancora no dinheiro e não mais no outro produtor. No entanto, confiança é relação que indivíduos estabelecem entre si mas que, objetificada no dinheiro, aparece como relação afiançada nessa “coisificação do nexo social”. Marx sintetiza da seguinte forma:

> É igualmente certo que os indivíduos não podem subordinar suas próprias conexões sociais antes de tê-las criado. Porém, é absurdo conceber tal conexão puramente coisificada como conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (em oposição ao saber e ao querer reflexivos) e a ela imanente. A conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento. A condição estranhada e a autonomia com que ainda existe frente aos indivíduos demonstram somente

> que estes estão ainda no processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições. [...] O grau e a universalidade do desenvolvimento das capacidades em que essa individualidade se torna possível pressupõem justamente a produção sobre a base dos valores de troca, que, com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros, primeiro produz a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades. (Marx, 2011, p.109-110)

Marx expressa de forma clara que a autonomização das relações sociais de troca frente aos produtores lhes retorna como estranhamento (*Entfremdung*) frente ao outro, indivíduo estranho (*fremd*) a outro indivíduo. E isso é elemento histórico e social, ou seja, diz mais sobre a condição de desenvolvimento das relações humanas do que sobre a naturalidade dessa forma estranhada; ou seja, não está posta no mundo como condição natural, mas como relação social construída dessa maneira. Isso se funda na produção, momento em que o indivíduo cria para a troca, ou seja, é estranhado frente ao produto de seu trabalho, a mercadoria. Para ele essa relação estranhada retorna como relação entre indivíduos, coisificada no dinheiro. Logo, a coisa (mercadoria, dinheiro) ganha vida, absorve capacidade relacional — capacidade humana — frente ao indivíduo que esvai (aliena) sua capacidade humana na criação e troca da mercadoria.

O autor ainda destaca que historicamente as relações sociais de produção, de formações sociais anteriores, apareciam como relações pessoais, vínculos de dominação pessoal — como no escravismo e na servidão. Com a impessoalização proporcionada pela universalização da troca — na sociabilidade capitalista — se esconde a forma de dominação, uma vez que se torna relação coisificada, em que o sujeito é objetificado e o objeto se humaniza[22]. Essa cisão, ou melhor, inversão da relação sujeito-objeto, expressa aparentemente uma independência entre esses indivíduos, como o autor explicita na seguinte passagem: “os indivíduos parecem independentes [...], livres para colidirem uns contra os outros e, nessa liberdade, trocar” (2011, p.111). Ou seja, são livres dentro de relações sociais que os cincunscrevem, que os dominam e estabelecem o que de fato podem realizar. Livres, esses indivíduos trocam entre si porções de valores de troca, objetivados nas mercadorias e mensurados quantitativamente em dinheiro. Esse dinheiro expressa

[22] Cf. Nota 21

pois, quantidade de tempo de trabalho. Mas como esses indivíduos estão subsumidos à forma social, não é tempo de vida da mercadoria particular que criam, mas recebem o dinheiro referente ao tempo de vida médio para a criação daquela mercadoria socialmente produzida. Ou seja, “O dinheiro é o tempo de trabalho como objeto universal, ou a objetivação do tempo de trabalho universal, o tempo de trabalho como mercadoria universal” (2011, p. 115). Se o dinheiro é o mediador das trocas, como pressuposto e resultado da sua generalização, o trabalho (força de trabalho) é a mercadoria especial que é universalizada nessa formação social, uma vez que é ele — trabalho — que põe no mundo, que cria valor de troca, que transforma vida em coisa.

Ao final da circulação, com a efetivação da mercadoria na venda e a realização do valor criado no processo, a forma dinheiro sai de cena e a mercadoria aparece novamente como valor de uso, ou seja, forma particular daquela mercadoria. Esse processo de conclusão da troca, expressa o retorno da mercadoria ao seu estado original como valor de uso que sustenta um determinado valor de troca. Valor este que fora convertido em dinheiro; depois precificado; que saíra da dimensão mais particular, de mercadoria específica, para mercadoria universal, ou seja, valor de troca universal que circulara no “mundo das mercadorias” — mundo das trocas generalizadas — e retorna, gradualmente, ao seu sentido original, como coisa que possui valor, como objeto singular. Dessa forma, fica claro que o dinheiro, na circulação, cumpre a função de portador da mercadoria, emissário da posse dela, que evidentemente ainda precisa ser transportada também fisicamente. Destaca-se aqui o esvaziamento do caráter humano da troca pelo dinheiro, como mediador dessa transação de posse, uma vez que quem possui de fato a coisa, o valor objetificado, é o homem que fará uso daquele valor; mas que por meio da precificação dessas mercadorias, deposita no dinheiro o caráter de posse efetiva da mercadoria.

As mercadorias, pois, sendo produzidas para a troca como valores de troca, se configuram como “valores de uso mediados pelo valor de troca”, ou seja, “A apropriação por meio da e mediada pela alienação e venda é o pressuposto fundamental” (2011, p. 143). Apropriar-se, tomar posse da mercadoria pressupõe a sua criação para a venda/compra — circulação — logo, alienação (*Entäusserung)* frente ao seu produtor, o estranhamento (*Entfremdung*) do produtor frente à

mercadoria. Desse modo, a circulação da mercadoria significa a criação de um produto objetivando o uso por outrem. Como Marx aponta, o produto é o “singular superado, universal”, ou seja, a dimensão singular — da coisa específica — é superada, ultrapassada e se torna coisa universal, mercadoria, objeto inespecífico, independente de seu criador, por que dele foi desvinculado. Como a circulação no capitalismo parte da necessária generalização da produção de valores de troca, aquilo que se produz é sempre para a satisfação de um outro indivíduo e não do seu criador, ou seja, a mercadoria é tão somente meio para a satisfação das necessidades individuais — em escala universal — logo, todos os produtores estão subsumidos à este processo.

O indivíduo lida com o produto do seu trabalho como coisa estranha, uma vez que a própria relação social de produção estabelecida para a criação da mercadoria é relação que põe a coisa no mundo fora do seu criador (alienado) e a ele não pertence, lhe é estranhado, cindido. Logo, na circulação está posta também esta relação estranhada, na totalidade do processo de produção, troca, circulação e distribuição — remetendo à Introdução —, compreendendo os mesmos como intrínsecos — apesar do destaque da produção como momento preponderante — aparecendo então como “conexão objetiva que emerge de maneira natural e espontânea” (2011, p. 144). Os produtores encaram pois, um “poder social que lhes é estranho, que está acima deles; sua própria interação aparece como processo e poder independentes deles” (2011, p. 144). Então,

> A circulação, porque é uma totalidade do processo social, é também a primeira forma em que a relação social não só aparece como algo independente dos indivíduos, por exemplo, em uma peça de dinheiro ou no valor de troca, mas também como a totalidade do próprio movimento social. A relação social dos indivíduos entre si como poderes autonomizados sobre os indivíduos, seja representado agora como poder natural, como acaso ou como qualquer outra forma, é o resultado necessário do fato de que o ponto de partida não é o indivíduo social livre (Marx, 2011, p. 144).

Isto posto, fica claro que para o autor a condição do indivíduo, como produtor, esta delimitada social e historicamente, rebatendo pois a visão da economia clássica que via estabilidade e naturalidade em um mundo em que os produtores buscassem

— “todos contra todos” — realizar suas necessidades e, nesse “balé”, encontrar um resultado que convergisse para um interesse social comum. Ou seja, pela generalização da troca e a sua naturalidade humana, todos acabariam vendendo e comprando e, dessa forma, todas as peças encontrariam seu devido lugar. Para Marx, pelo contrário, a troca seria compulsória, todos tem a necessidade de trocar para assim obter o mediador geral — dinheiro — tentando alcançar aquilo que necessitam, a depender do quanto desse mediador conseguem acessar nesse mundo de trocas desiguais.

Nesse sentido, o dinheiro assume um lugar especial como mediador desse processo de trocas. Não representa mais a mercadoria, mas é por ela representado. A mercadoria, como valor de uso, cumpre uma função importante, mas na medida em que a sua dimensão de valor de troca é alçada a condição necessária para a troca, a mercadoria passa a se desvincular, a se autonomizar mais de sua função útil, para se tornar objetivação do valor, seu suporte material. Isto posto, aquilo que ganha destaque como mediador das trocas entre valores (de troca), ou seja, o dinheiro, também ganha autonomia frente à mercadoria, uma vez que com a circulação há a cisão produtor-produto pela via da venda e da compra das mercadorias. O dinheiro, pois, se torna meio não apenas do circuito de trocas, mas é coisa distinta da mercadoria que agora o representa, ele se torna o objetivo-fim do processo de trocas e não mais o valor de uso especificamente. A precificação generalizada das mercadorias é a chave para a inversão dessa relação mercadoria-dinheiro. Dessa forma, Marx compreende o trabalho nesse processo da seguinte forma: “Com o dinheiro, está dada a possibilidade de uma divisão absoluta do trabalho, em razão da independência do trabalho em relação ao seu produto específico, ao valor de uso imediato de seu produto para si” (2011, p. 147).

O produto em si pouco diz e da mesma forma o trabalho (força de trabalho) que o criou, sendo ambos apenas meios para se chegar ao dinheiro que de fato importa, seja como capital ou como mediador das trocas que realizam necessidades. Dessa divisão do trabalho abre-se campo para que — tal qual o dinheiro — uma classe social cumpra o papel — ou o trabalho — relativo às trocas, ao comércio, ao transporte de mercadorias e sua venda. Mas essa função não vem sem um retorno, ela busca por dinheiro — por capital — que permita não apenas a compra pelo mercador daquelas mercadorias próprias para sua reprodução, mas também uma

parcela de dinheiro a mais que lhe permita comprar novas mercadorias e daí continuar seu trabalho de mediador das trocas. Da mesma forma o dinheiro — que diferentemente da mercadoria não se finda à conclusão daquela circulação particular de mercadorias — retorna como dinheiro ampliado em um novo processo de trocas, objetivamente realizado pelo mercador, e que de dinheiro se torna capital, capaz de não apenas circular mercadorias mas ampliar a produção dessas mercadorias para então circular um volume cada vez maior de riqueza. Na síntese de Marx, “O dinheiro aparece aqui, em primeiro lugar, como fim em si, fim para cuja mera realização servem o comércio e a troca de mercadorias” (2011, p. 149).

Quando esse dinheiro do mercador entra na produção propriamente dita — como capital — ele “se manifesta igualmente posto como relação consigo mesmo mediado pela circulação” (2011, p. 163). Ou seja, o dinheiro se relaciona com dinheiro, ele busca a si mesmo como resultado do processo — no caso, esse dinheiro também já não é mais apenas dinheiro, precificador e meio da troca, mas capital. O dinheiro, de meio, se torna então senhor do processo, como início e fim; da produção à realização na troca, reencetando um novo processo de produção. Ou seja, agora vai para além das fronteiras da circulação, como mediador, ultrapassando o lugar de materialização da riqueza e de trocador universal. É no dinheiro pois, que forma e conteúdo da riqueza se expressam, é forma universal que absorveu capacidades que as outras mercadorias expressam particularmente apenas. Como forma universal, sua dimensão material o torna — o dinheiro — “objeto tangível singular”, ou seja, é síntese da singularidade material e da universalidade da criação e circulação da riqueza, remetendo ao próprio autor, é “síntese de múltiplas determinações, unidade na diversidade”.

Isto posto, é possível compreender que o sentido do dinheiro extrapola sua função original, ganhando um novo lugar a partir da autonomização que estabelece por meio do trabalho estranhado. Marx diferencia, pois, o sentido que a acumulação de dinheiro apresenta em formações sociais distintas ao tratar do surgimento da avareza e da “mania de enriquecimento” — desde a antiguidade — até a acumulação de capital na atual sociabilidade, como no entesouramento. Se, na antiguidade, a acumulação de dinheiro não era objetivo para a riqueza — mas meio para tal —, no capitalismo o sentido que o dinheiro ganha com a universalização das trocas o coloca em outro lugar. Ele se torna riqueza realizada, ou seja, resultado do processo de trocas que se consolida em coisa objetiva e, então, objeto de desejo de

ser possuído. Mas isso ocorre pelo sentido que o dinheiro passa a assumir: é mediador universal das trocas; e representa o conjunto de características e qualidades que as mercadorias passaram a dispor quando do estranhamento (*Entfremdung*) humano na produção. O dinheiro se torna então o grande mediador que permite ao seu possuidor ter à disposição um infinito rol de qualidades humanas postas na mercadoria. O pressuposto para que o dinheiro assuma esse lugar de finalidade do processo de circulação é, justamente, a condição assalariada do trabalho — em sua forma generalizada. Como sintetiza o autor: “Quando o trabalho é trabalho assalariado, e sua finalidade é imediatamente dinheiro, a riqueza universal é posta como sua finalidade e seu objeto” (2011, p. 167).

Logo, a produção no capitalismo, baseada no trabalho assalariado para a produção de coisas para a venda — valores de troca — é processo que subordina o criador humano ao dinheiro. Pela condição estranhada do homem frente ao produto de seu trabalho, posto em circulação para atender às necessidades de outrem e não do produtor compreendemos, como Marx, que o fazer do trabalho é processo que põe o homem no mundo, mas sob condições históricas e sociais particulares em que o indivíduo tem pouca ou nenhuma ingerência sobre essas condições. Nos apoiamos no autor na seguinte passagem:

> Toda produção é uma objetivação do indivíduo. Porém, no dinheiro (valor de troca), a objetivação do indivíduo não é a sua objetivação em sua determinabilidade natural, mas sua objetivação como posto em uma determinação (relação) social que simultaneamente lhe é exterior. (Marx, 2011, p. 169)

Objetivar figura aqui como ato humano, capacidade propriamente humana, de transformar a realidade e criar sobre ela a partir de um plano mental, uma idealização, por meio da exteriorização. Ou seja, cria-se na cabeça e passa-se do ideal ao material pelo ato do trabalho, por meio do processo de trabalho. Aqui é fundamental compreender que se fala de trabalho em geral, aquilo que nos faz seres sociais, e não trabalho assalariado em específico, ou seja, todo trabalho (“Toda produção”) é efetivação do homem; mas no capitalismo — em que se produz para a troca, aliena-se —, ou seja, em que o homem se põe no mundo para atender necessidades de outros e mais particularmente, para criar coisas que a ele não pertencem — regulado pela propriedade privada —, colocar-se no mundo nessa

sociabilidade é desfazer-se em uma objetivação que a si (ao trabalhador) pouco retorno trás.

Dessa forma, compreendemos que o dinheiro, assume um caráter universal na medida em que há a generalização das trocas, concomitante a esse processo de esvaziamento humano pelo trabalho estranhado, objetivado na mercadoria. O dinheiro é, pois, “uma relação social, uma determinada relação dos indivíduos entre si, aparece como um metal, uma pedra, uma coisa puramente corpórea fora deles” (2011, p. 183). É coisa humana materializada, é potência relacional entre os homens que lhes aparece como coisa externa. Se esse dinheiro cumpre o papel de equalizador das mercadorias, ou seja, estabelece igualação entre diferentes, esse processo não é mais do que a relação entre diferenças humanas — diferenças entre indivíduos e seus produtos — mas que se encontram autonomizados e distantes a tal ponto que aparecem como igualação entre coisas. Então, aqui temos um caminho inverso.

Se inicialmente falamos da autonomização de qualidades humanas incorporadas nas mercadorias — pela alienação (*Entäusserung)* daquilo que é humano no mundo — mediado pelo dinheiro, pelo trabalho assalariado e pela propriedade privada, ou seja, estranhado o produto do trabalho frente ao seu criador, aqui temos o sentido contrário. Uma relação de igualação posta pelo dinheiro, na função de equivalente geral, que permite igualar coisas diferentes, desiguais, ou seja, a qualidade da coisa dinheiro, é incorporada pelo homem como qualidade, ou seja, são homens que se igualam entre si por meio dos valores de troca que recebem para atender suas necessidades, ou seja, se igualam pela mediação do dinheiro, mesmo em suas diferenças. Com Marx temos o seguinte, “Os equivalentes são a objetivação de um sujeito para o outro; *i.e.*, eles próprios são de mesmo valor e se confirmam no ato da troca como valendo igual e, ao mesmo tempo, como reciprocamente indiferentes” (2011, p. 185). Os indivíduos se igualam na mesma medida em que se tornam indiferentes entre si, ou seja, tanto mais se tornam relações entre coisas igualáveis quanto mais indiferentes se tornam entre si, por se igualarem como valores, como porções de dinheiro, e não mais como seres humanos em relação.

As diferenças entre os homens implicam justamente a igualação, se não houvessem diferenças, não seria necessário formas de igualar, mas são justamente

essas diferenças que tornam os indivíduos, humanos. É na capacidade humana de criar, e criar coisas diferentes e de formas diferentes, ou seja, criar e atender necessidades e desejos humanos que repousa, em parte, sua humanidade. A igualação, a dissolução das diferenças humanas em valores equiparáveis, é o que permite que as mercadorias atendam diferentes necessidades — de indivíduos singulares — mas é também processo que homogeiniza esses indivíduos, os "desingularizam". "Cada um serve ao outro para servir a si mesmo; cada um se serve reciprocamente do outro como seu meio. Ambos os aspectos estão agora presentes na consciência dos dois indivíduos" (2011, p. 187). As relações humanas se tornam relações utilitárias, meio para obtenção de valores de troca, de dinheiro, para — de forma mediada — realizar aquilo que se deseja. Mas esse processo não sai de graça, uma vez que "Ambos os aspectos estão agora presentes na consciência dos dois indivíduos", então o indivíduo "desobjetiva" essa relação e a transforma em abstração, em conteúdo mental, como forma de conhecer e lidar com o mundo, como concepção de mundo. Logo, a relação social estranhada do indivíduo com o produto de seu trabalho — e com os demais seres humanos — é por ele reabsorvida como relação estranhada de si com o gênero humano.

A reciprocidade que essa relação estranhada trás, nada mais é do que a igualação posta na troca, não é conexão propriamente humana, solidária, convergente a um sentido humano. Então, como diz o autor, "essa reciprocidade é [...] indiferente para cada um dos dois trocadores, e essa reciprocidade tem interesse para o indivíduo apenas na medida em que satisfaz seu interesse, como interesse que exclui o interesse do outro" (2011, p. 187). É relação morta de sentido humano, mas o é por ser relação entre indivíduos esvaziados de humanidade, uma vez que esta foi absorvida, estranhada na mercadoria. São indivíduos indiferentes entre si não por condição humana, mas que se tornam indiferentes por meio de uma relação em que a troca, ao igualar diferenças, esvai o caráter humano que o diferente — estranho, defeituoso, sem padrão — torna único. Isto posto, a igualdade entre os homens, e a liberdade que possuem — liberdade de trocar —, ou seja, a igualdade entre as mercadorias pela mediação do dinheiro, e a liberdade que as trocas necessitam para que possam se realizar na circulação, retornam ao homem como aparência do seu estar no mundo, como relação entre coisas, absorvidas em

abstração, em ideação sobre o mundo, “O interesse universal é justamente a universalidade dos interesses egoístas” (2011, p. 188).

Igualdade e liberdade, como valores da revolução francesa — valores da revolução burguesa contra os valores da feudalidade — nada mais são do que expressões aparentes das necessidades de realização da produção capitalista, igualação entre as mercadorias diferentes e liberdade para trocar. A partir disso, Marx demonstra aos socialistas franceses o limite de suas formulações utópicas baseadas em uma idealização dos valores revolucionários — burgueses — e aponta de forma decisiva que esses valores e as expectativas sobre eles não levam a lugar nenhum: “É tão piedoso quanto tolo desejar que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho produtor de valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado” (2011, p. 191). Da mesma forma, serve de alerta aos que defendem uma centralidade do trabalho — assalariado — como se a redistribuição mais “justa” da riqueza produzida pudesse, de fato, alterar alguma coisa nesta sociabilidade que permanece criadora de capital. O ponto nevrálgico está, pois, não na quantidade de dinheiro que corresponde ao salário, mas no próprio salário, na relação de assalariamento. A superação da condição estranhada do indivíduo frente ao produto do seu trabalho passa, pois, pela abolição da forma assalariada de trabalho e a construção de novas relações de trabalho.

Como pudemos observar nas passagens extraídas do texto o indivíduo aparece para Marx em relação direta com o processo de estranhamento (*Entfremdung*), ou melhor, em seu embate com os “poderes estranhados”. Esse ponto é fundamental para nós. Marx não faz — como já havíamos indicado — um inventário ou categorização do indivíduo, mas extrai as determinações do mesmo a partir do real, uma vez que para ele as suas categorias de análise são “formas de ser, determinações de existência”. Logo, o indivíduo que ele analisa é aquele posto na sociabilidade que analisa, a formação social e histórica capitalista. Nesse sentido, é importante retomar duas categorias que ele apresenta na introdução desse livro, a abstração razoável e as diferenças essenciais.

A abstração razoável consegue captar o elemento comum, constituir a categoria “em geral”, aquilo que ela é em suas determinações fundamentais. No entanto, como observa as categorias a partir de suas formas concretas, elas aparecem como uma síntese entre aquilo que a determina essencialmente e aquilo

que a especifica histórica e socialmente, ou seja, sua diferença essencial. A diferença essencial, pois, expressa justamente o caráter particular que a categoria apresenta naquela situação concreta. Dessa forma, Marx apresenta um conjunto de elementos sobre o indivíduo — e seu processo de constituição, a individuação — em seu sentido particular, logo, as características de sua diferença essencial. Isto posto, focamos em um elemento que julgamos decisivo para o indivíduo do capitalismo, seu estranhamento (*Entfremdung*) frente ao produto de seu trabalho.

O indivíduo produz e, ao criar, no ato do trabalho, põe no mundo, se exterioriza na materialização do produto. Como indivíduo "em geral", ele se exterioriza/objetiva no produto do seu trabalho e, então, transforma em coisa material o conjunto de capacidades humanas e características singulares que aquele indivíduo único carrega. No capitalismo, no entanto, o produto do trabalho é atravessado por outras determinações, especificamente a propriedade privada e o trabalho assalariado. Por meio da propriedade privada — uma determinação com rebatimentos no âmbito jurídico da vida humana — o capitalista, possuidor do capital, ao estabelecer um contrato de trabalho com o trabalhador, pactua ("livremente") a posse do produto do trabalho. Ou seja, ao investir seu dinheiro como capital — comprando meios de trabalho e força de trabalho — o capitalista busca obter como resultado o produto do trabalho que não é dele, mas do trabalhador, a mercadoria. Isso se estabelece por essa relação na qual a propriedade privada garante ao proprietário do capital a posse do resultado de seu investimento.

Já a condição assalariada do trabalho, oferta aos trabalhadores "livres como pássaros", a possibilidade de trocar sua capacidade produtiva, sua força de trabalho, por um montante de dinheiro, seu salário. O estabelecimento do contrato de trabalho é livre por parte do capitalista e do trabalhador. A não ser pelo fato de que o capitalismo, ao generalizar a troca como meio para obtenção dos meios de reprodução da vida humana, não deixa margem de escolha ao trabalhador a não ser trocar o produto ou capacidade que tem — sua força de trabalho — para obter esses meios de troca para sua reprodução enquanto indivíduo. Então, ao estabelecer uma relação social de produção baseada no salário — dinheiro — como esse meio para as trocas, e essa ser a única opção do trabalhador, este, em sua liberdade, é subordinado, ou melhor, subsumido por uma "compulsão externa" ao trabalho.

Logo, é nesse contexto que o indivíduo do capitalismo se funda, sob as bases do assalariamento e da propriedade privada, o indivíduo singular estabelece sua relação com o mundo e com seus iguais. E é este mesmo indivíduo que cria valores como mercadorias — se aliena no mundo — ao não ter a posse do produto do seu trabalho, como resultado sintético dos elementos acima, se depara com eles como "poderes estranhados", coisa que criou e que se volta contra ele como uma força socialmente posta fora de si. O processo de estranhamento (*Entfremdung*), como ele ocorre em sua intimidade, já foi devidamente tratado e por isso não vamos retomar o mesmo, mas é fundamental indicar que o indivíduo se cria a partir desse processo e de sua relação estranhada nesse mundo. Essa seria a característica mais fundamental que forma o indivíduo no capitalismo, como forma particular. Mas queremos explorar outros elementos trazidos por Marx. O autor indica em diversos momentos como algumas categorias expressam determinações concretas e são assimiladas pelos indivíduos como formas ideais. Ou seja, percorrem o caminho inverso do trabalho, que põe no mundo a criação humana pensada. Aqui, a dinâmica do mundo material é absorvida pelo indivíduo como concepções abstratas. Mais especificamente, trataremos das categorias liberdade e igualdade[23], já indicada em algumas passagens do texto.[24]

Quando o autor trata da liberdade ela aparece como condição para que as trocas possam acontecer de forma generalizada. A luta da burguesia, em especial a mercantil, para ampliação de seus negócios passava necessariamente pela abertura e acesso a novos mercados, algo restrito por políticas econômicas como o

---

23 Apenas a título de esclarecimento, não tratamos das três categorias que Rosdolsky apresenta em sua obra, mas apenas das duas primeiras, sendo a reciprocidade entendida por nós dentro da ideia da igualdade. "Finalmente, à determinação da liberdade e da igualdade, também se soma, na troca, a da reciprocidade." (Rosdolsky, 2001, p.158).

24 De Deus traz um entendimento essencial para nós no sentido da processualidade e refinamento do pensamento de Marx. "O percurso até 1867 tem nos anos de 1857, 1858 seu ponto de inflexão. Depois de quase quinze anos de pesquisa e reflexão, Marx se sente capaz de responder a diversas questões que a economia política se revelou incapaz de explicar, nem sempre por ignorância. Marxianamente falando, o objeto, a sociabilidade do capital, não estava maduro nem mesmo no tempo de Ricardo e Malthus. Chegado o momento da maturidade objetiva, ela já havia produzido a subjetividade e as ideias aptas não a compreender, mas a justificar e explicar tautologicamente o existente." (De Deus, 2010, p.80). A construção da crítica da economia política ocorre e vai se maturando por um longo período na vida de Marx, e alcança um lugar essencial: da mesma forma que o valor, por exemplo, já havia se "maturado" como categoria objetivamente no mundo, categorias como igualdade e liberdade, também se desenvolveram e maturaram, como destaca o autor, a ponto de "já havia produzido a subjetividade e as ideias aptas não a compreender, mas a justificar e explicar tautologicamente o existente.". Ou seja, em nosso entendimento, essas categorias também já haviam amadurecido a ponto de serem expressas na forma de abstrações e retornarem ao mundo objetivo não como explicações desse mundo, mas como justificativas.

mercantilismo por exemplo. Novamente, quando do surgimento do capitalismo industrial, ampliar acesso a mercados era essencial para escoamento da produção, aumento do mercado consumidor e realização do valor na venda das mercadorias. Para tal, foi utilizada a força, muitas vezes, para abrir mercados, como o indiano, chinês ou japonês. Da mesma forma, facilitar a circulação de mercadorias, reduzir tarifas alfandegárias e padronizar moedas eram demandas fundamentais que contribuíram na formação dos Estados nacionais europeus, como no caso da união aduaneira que foi um dos componentes da unificação alemã. Homens livres para trocar, como pontou Marx.

Da mesma forma o processo referente à igualdade se põe primeiramente no movimento do mundo material, real, e depois é absorvido e abstraído pelos indivíduos que investigam esse mundo. A igualdade surge como necessidade também para a generalização das trocas, pela igualação dos diferentes. Produtos diferentes precisam ser equiparáveis em proporções fixas para que possam ser trocados. Logo, se dissolvem as diferenças particulares, das mercadorias como valores de uso e se estabelece a troca como elemento central, se produz para trocar e para tal a diferença não pode sobressair. A igualdade como categoria abstrata dos valores da sociedade burguesa surge com o Iluminismo e a Revolução francesa. Dessa forma, também a igualdade se põe primeiro como necessidade no mundo e depois é abstraída como categoria. Destacamos aqui um elemento importante apresentado por Marx, as categorias na mesma medida em que expressam necessidades concretas, quando se tornam abstrações e povoam a mente humana, se tornam “formas de ser, determinação de existência” desses indivíduos, ou seja, constituem sua concepção de mundo.[25]

---

25 De Deus sintetiza, nos ajudando a esclarecer esse conjunto de determinações. “No capítulo sobre o capital, Marx começa com a exposição da relação recíproca entre o sistema do dinheiro e a realização da liberdade e da igualdade, pressupostos e resultado desse sistema. O dinheiro é a expressão acabada da equalização de todos os trabalhos e supõe, para tanto, o reconhecimento recíproco de todos os indivíduos como proprietários para que o processo de circulação ocorra e, sobretudo, para que ocorra livremente. Trata-se do reconhecimento, pelos próprios indivíduos, de sua ‘essência social (*Gattungswesen*) comum’, dependência recíproca que realiza o interesse de cada um por meio da troca, da equalização de todos os trabalhos como valores de troca. Ademais, o processo de circulação supõe e aprofunda a liberdade com que os indivíduos satisfazem suas necessidades por meio das trocas. Trata-se de processo de determinação recíproca, em que a liberdade e a igualdade tornam possível o processo de circulação do dinheiro e o processo do dinheiro realiza de modo cabal a liberdade e a igualdade. Com efeito, somente numa sociedade em que todos os produtores buscam o valor de troca, em que se produz não para satisfazer necessidades imediatas, mas para gerar dinheiro, valor de troca, todos têm necessariamente de se reconhecerem como participantes da mesma essência social, do mesmo ser social. O ser social humano só se torna

Nesse sentido, os indivíduos se relacionam com esse mundo material em relações reflexivas, um constitui o outro, tendo primazia o mundo material. A coisa se põe no mundo e como tal é capturada pela mente humana; que a põe novamente no mundo sob novas determinações. Logo, salta aos olhos a compreensão hobbesiana resgatada por Marx do “homem, lobo do homem”, ou da “guerra de todos contra todos”. Se na sociabilidade burguesa todos os homens fossem livres e iguais, justificaria a necessidade de um Estado forte que apaziguasse os conflitos humanos? Entendemos que na verdade, igualdade e liberdade, como tratados no texto se referem às suas formas particulares postas no capitalismo, como Marx bem expressou. Nesse sentido, não seriam as formas efetivas de liberdade e igualdade, mas a expressão das mesmas como necessidades postas — não pelos homens — pelas mercadorias. Assim, um Estado forte é essencial para as garantias necessárias, entre elas a da propriedade privada que se desenvolve historicamente nesse momento. Compreendemos pois, que o mundo no qual surgiu e se consolidou a burguesia pavimentou o caminho para que seus valores — ou as necessidades da mercadoria — pudessem se desenvolver e amadurecer, não de forma harmoniosa — uma vez que não se tratava de liberdade e igualdade efetivas — mas, no conflito, expressar o movimento da luta de classes daquela época.[26]

Compreendemos, pois, que Marx elucida, ao tratar do indivíduo, elementos dessa forma particular — desenvolvida social e historicamente — e, então, não

---

efetivo, para os próprios indivíduos, na medida em que o interesse dum indivíduo está posto como condição para realização do interesse de outrem. E esse reconhecimento é factível somente quando passa a existir na prática, na sociedade produtora exclusivamente de valor de troca, de dinheiro. Essa é a forma aparente da sociedade burguesa onde imperam a igualdade e a liberdade, não por princípio jurídico, mas onde esses atributos se tornam princípios jurídicos e políticos porque assim os indivíduos produzem e reproduzem suas condições de vida. Examinada em sua essência, porém, a sociedade burguesa revela uma série de contradições desses aspectos, se revela não-livre e desigual, mas não porque perverte os altos princípios da liberdade, da igualdade, da produção, antes porque faz parte de sua natureza ser contraditória, desigualdade e ausência de liberdade são a realização da liberdade e da igualdade, o trabalho assalariado, a realização do trabalho livre, o capital, corolário do dinheiro. Proudhon, Darimon e outros são utópicos justamente porque pretendem separar as virtudes das perversões, como se o capital tivesse pervertido o reino da igualdade e da liberdade. (De Deus, p.118)

26 Coadunamos com o que Alves afirma da seguinte forma: “A base constituída pelas relações recíprocas de equiparação e indiferença formam o cerne da produção social e da vida genérica dos indivíduos na época do capital, e como tais encontram-se expressas na politicidade. Enquanto valores morais, igualdade e liberdade, são a afirmação na máxima generalidade da vigência necessária da essência da sociabilidade do equivalente. Enquanto conjunto normativo, de regras, leis ou instituições, presidem a organização das próprias relações sociais, assistindo e concorrendo para o desenvolvimento daquelas relações de produção do capital. Um exemplo desta determinação marxiana é o fato de que os Estados nacionais se constituíram como esferas de reconhecimento e garantia da formação dos primeiros mercados, permitindo o ordenamento e o funcionamento seguros das transações e da produção capitalistas.” (Alves, 2006, p.47-48)

apenas demonstra o caráter histórico e não-natural do capitalismo, como também indica elementos sobre aquilo que o indivíduo em geral não é. Sua forma particular não expressa elementos da forma geral, e nisso ele acaba indicando elementos sobre esse indivíduo em geral. Uma questão que aponta — que para nós é fundamental — é o indivíduo como ser que se põe no mundo por meio do seu trabalho (força de trabalho), se exterioriza e materializa algo de si no mundo concreto. Essa é uma característica de todos os indivíduos em qualquer momento histórico. No capitalismo, no entanto, essa característica é atravessa pela propriedade privada e pelo assalariamento e faz que o produto do trabalho humano, alienado, se lhe retorne como "poder estranhado", ou seja, não é apenas exteriorização mas alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) de si com uma coisa que, posta no mundo, não lhe pertence.

Um elemento fundamental é compreender que toda produção, todo processo organizado que cria coisas, necessariamente busca atender necessidades humanas, ou seja, busca valores de uso. Mesmo que no capitalismo o objetivo da produção seja a criação de valores, estes necessariamente precisam estar apoiados em coisas úteis à vida humana, qualquer utilidade que seja. Outro ponto é a compreensão que toda produção é necessariamente social. Indivíduos isolados não existem, são apenas abstrações. Mesmo que a realização do ato do trabalho seja feita por apenas um indivíduo, aquilo que cria se insere em uma extensa e complexa teia em que o conjunto de indivíduos produz utilidades que serão compartilhadas ou trocadas. Dessa forma, pudemos elencar alguns elementos não sistematizados e compilados pelo autor, mas que aparecem como determinações daquilo que seria um "indivíduo em geral", presente em sua obra.

Uma questão honesta que fica seria questionar, então, se Marx fala apenas de indivíduo como trabalhador, uma vez que o indivíduo do capitalismo seria aquele estranhado do produto de seu trabalho. Logo, o capitalista estaria fora dessa classificação, uma vez que nada cria, mas vive do trabalho alheio. Compreendemos que o autor responde isso nos *Grundrisse*, mas deixa explicitado no capítulo VI, inédito, d'*O Capital* ao apresentar a categoria da subsunção real do trabalho ao capital. Com ela, entende-se que as determinações postas na produção — a submissão do trabalho ao capital — se espraiam para a sociedade como um todo, por ser uma forma social de relação entre os homens, incluindo o caráter estranhado

da produção. Como o estranhamento (*Entfremdung*) não se resume ao sentido produtor-mercadoria, o conjunto das relações sociais humanas também se tornam estranhadas, tornando os homens estranhos (*fremd*) entre si. Dessa forma, o capitalista também se torna indivíduo estranhado, próprio dessa formação social.

4 O PRIMEIRO CAPÍTULO DE *O CAPITAL*: A CHAVE DE LEITURA DA FORMA LAPIDADA DA CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

Tratado o nosso texto principal, os *Grundrisse*, e apresentadas as considerações acerca das categorias que orientam nossa investigação, estranhamento (*Entfremdung*) e individuação, buscamos agora explorar o tão conhecido primeiro capítulo de *O Capital*, “A mercadoria”. Aqui buscamos compreender os paralelos do autor entre seu material de estudo/investigação, bem como compreender os ganhos realizados entre 1857 e 1867, as mudanças nas categorias de análise, sua lapidação, bem como as diferenças entre um material de investigação e um material que é preparado para ser apresentado como publicação. Isto posto, investigamos o primeiro capítulo, ainda de olho nas categorias estranhamento (*Entfremdung*) e indivíduo, buscando não apenas os termos diretamente, mas o desenvolvimento categorial que pudemos acompanhar nos *Grundrisse*, ou seja, observamos se no “velho Marx”, de fato as “questões filosóficas da juventude” foram deixadas de lado ou se ganharam um desenvolvimento mais maduro e robusto. Dessa forma, demos grande destaque à quarta parte do primeiro capítulo, tendo em vista a afinidade com a temática por nós tratada. Exploramos também o segundo capítulo, buscando compreender como o autor trata a circulação, mesmo que de forma rápida e direta, relacionando com o primeiro capítulo, tendo em vista os maiores desenvolvimentos dessa esfera no livro II dessa obra.

4.1 O MUNDO COMO “ENORME COLEÇÃO DE MERCADORIAS”: o “ponto de partida efetivo” para compreender o indivíduo produtor de valor d’*O Capital*

O presente capítulo busca compreender como nos dois primeiros capítulos d’*O Capital* Marx esboça um entendimento sobre o indivíduo. Compreendendo esta obra como uma das poucas versões para publicação que ele mesmo realizou sobre seus escritos, é possível mensurar sua importância como síntese de seu processo de pesquisa, de uma vida até então, mas também observar aquilo que ele mesmo aponta no posfácio da segunda edição (já apresentado por nós) como a forma de exposição que está posta neste livro. Logo, entendemos que *O Capital* cumpre um papel decisivo para nos ajudar a desvelar alguns amadurecimentos teóricos pelos

quais Marx passara nos últimos 10 anos antes de sua publicação, período que engloba justamente o texto central desta tese, os *Grundrisse*, rascunhos de estudo d'*O Capital*. Desse modo, seguiremos com a apresentação do texto de forma comentada, hora expondo o desenvolvimento argumentativo do autor — em seus argumentos e exemplos —, hora dialogando com o autor a fim de destacar e aprofundar na nossa temática em tela, naqueles elementos que consideramos decisivos que apresentam a questão da individualidade, mesmo que de forma subjacente, uma vez que o autor não apresenta um debate direto sobre essa temática.

No primeiro capítulo, A mercadoria, Marx inicia sua obra com a seguinte afirmação:

> A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma 'enorme coleção de mercadorias', e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria. (Marx, 2023, p.113)

É importante destacar um elemento logo nesse início. Marx começa sua obra principal, de análise e crítica do capitalismo a partir da mercadoria, não do capital, trabalho ou mesmo valor. E isso tem um sentido especial. A mercadoria é a grande roupagem que o capital apresenta nessa sociabilidade, ou seja, a mercadoria é aquilo que "dá a cara", que melhor expressa o significado dessa sociedade. Uma sociedade rica dentro do capitalismo — que em sua época ainda não dominava o globo em sua totalidade, mas que hoje domina — é mensurável pela enormidade das mercadorias que coleciona. Isso indica um primeiro elemento: a riqueza aparece como mercadorias, ou seja, a aparência é a forma mais superficial na qual conseguimos conhecer algo, logo, conhecemos a sociabilidade capitalista em aparência — superficialmente —, como uma forma social na qual colecionar — ter, ser dono, ter a propriedade — mercadorias significa riqueza, ou seja, quanto mais riquezas individuais acumuladas, colecionadas, maior o volume total de riqueza que aquela sociedade possui. Esse mundo das mercadorias nos é muito revelador.

Quando Marx indica a riqueza, inicialmente em sua obra, como sendo expressão de um conjunto de mercadorias e não de valor, ele, em sua forma

expositiva da questão, revela como o valor é uma categoria simples, lapidada dentro da investigação — tanto que aparecerá logo em seguida — mas que a mercadoria é o que sobressai, o que aparece como imagem dessa sociabilidade. Outro aspecto relevante que compreendemos é que a mercadoria que expressa a riqueza social não é a mercadoria elementar, a matéria isolada, a coisa em si, mas a categoria mercadorias, da qual ele inicia então sua investigação, pelo menos no que diz respeito à sua exposição. Na riqueza como mercadoria não aparece o trabalho e muito menos o homem que a constituiu como mercadoria, mas apenas o resultado desse processo produtivo. Este ponto é essencial para compreendermos o mundo da mercadoria, que ficará mais claro ao final deste capítulo.

Prossegue destacando que a mercadoria é algo externo ao homem e que realiza necessidades desse indivíduo, ou seja, é uma categoria ampla que abarca tudo aquilo, independente da forma ou do meio pelo qual satisfaz a necessidade humana. Logo, a mercadoria não tem apenas um papel de expressar riqueza, mas realiza concretamente algo na vida humana, nossas necessidades e desejos. Esta mercadoria, para poder realizar necessidades humanas deve ser, então, necessária, ou seja deve ser capaz de realizar pelo menos uma necessidade, logo, deve possuir valor de uso, uma utilidade. Nesse sentido, como coisa material, forma física que é utilizável para algo, pode ser contabilizada, é mensurável em suas propriedades físicas (peso, comprimento, volume, quantidade). Essas coisas úteis — mercadorias — podem também ser trocadas entre diferentes indivíduos que não tem tudo do que precisam, e tem mais do que precisa de determinadas mercadorias. Aí se estabelece uma relação de proporção e equivalência entre diferentes — mercadorias diferentes — que Marx caracteriza como o valor de troca, a capacidade de equivalência de diferentes. Ou seja, uma mesma mercadoria, para sê-la, deve possuir uma utilidade e ser mensurável a ponto de ser trocada por outra mercadoria, logo, deve possuir valores de uso e de troca.

Valores de uso diferentes podem ser úteis para indivíduos diferentes, e, como tal, são trocáveis, ou seja, é estabelecida uma relação de equivalência entre esses elementos distintos. Logo, diversas mercadorias, como trigo, ferro, roupas ou ouro, apresentam propriedade distintas, utilidades distintas, ou seja, qualidades diferentes, mas podem ser igualáveis, ou seja, podem ser equiparáveis entre si, mesmo que em proporções diferentes, por serem quantificáveis. A questão que Marx destaca é

justamente como, ou em quais proporções e medidas, essas diferentes mercadorias se relacionam, ou melhor, se relacionam seus valores de troca. Como ele aponta, “Do mesmo modo, os valores de troca das mercadorias têm de ser reduzidos a algo em comum, com relação ao qual eles representam um mais ou um menos” (2023, p.115). Ou seja, o que essas mercadorias possuem em comum que permite que nas suas diferenças qualitativas, mesmo assim, possam ser equiparáveis quantitativamente.

Se as medidas físicas só representam algo em relação a esta mercadoria na medida em que são valores de uso, ou seja, se dez ou vinte quilos de trigo só dizem respeito a ter uma quantidade maior ou menor para o seu uso, na fabricação de pão por exemplo, não é possível utilizar essa característica física da mercadoria como medida da troca. Claramente dez quilos de trigo são exatamente iguais a dez quilos de trigo. Mas quantos quilos de trigo seriam correspondentes a dez quilos de peixe? Esse valor não é possível estabelecer por um elemento natural do trigo ou do peixe, mas é preciso, para que haja troca, que essas mercadorias distintas sejam equiparáveis. Logo, é necessário um elemento socialmente inventado, ficcional, ou seja, que seja estabelecido entre quem vai trocar as mercadorias, em qual proporção elas serão trocadas.

Para que esses valores de uso distintos possam ser igualáveis, eles precisam compartilhar algo em comum, um elemento que possa ser mensurável, quantificado, que permita uma equiparação. Este elemento é o fato de serem produtos do trabalho humano, que pode ser mensurável pelo tempo de trabalho gasto na realização daquela mercadoria. Na medida em que se igualam pela quantidade de trabalho cristalizado que apresentam, as mercadorias — nesta dimensão de valores trocáveis — apagam o caráter particular, específico que a mercadoria possui, e passam a ser representadas pelo tempo de trabalho geral, ou seja, inespecífico. Logo, não é o agricultor, carpinteiro ou operário que na realização de seu trabalho particular determina o valor daquela mercadoria, mas o fato de realizarem um trabalho humano igualável, trabalho abstrato. Nas palavras de Marx,

> Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio

> de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio. (Marx, 2023, p.116)

A mercadoria é, pois, uma objetividade. Tanto objetivamente, ou seja, algo posto no mundo, mas também como objeto diferente do indivíduo que a põe no mundo. Mas é objetividade fantasmagórica, ou seja, é objeto posto que figura como projeção daquilo que é, algo objetivo mas que nele não se encontra o conjunto do que o torna propriamente objetivo, material. O que evocamos com esse apontamento é justamente o caráter social do processo produtivo, da materialização do tempo pelo qual a força de trabalho é gasta. Essa materialização — objetivação — está posta como “massa amorfa”, conteúdo sem forma. Qual o conteúdo? Força de trabalho humano despendido. Por que amorfo? Porque é trabalho abstrato. Ou seja, é o trabalho humano despendido por qualquer indivíduo que possua as condições mínimas para realizá-lo. Mas isso revela um sentido essencial do mundo das mercadorias: elas são constituídas por uma capacidade humana que perde justamente o sentido humano dela, perde a dimensão humana da singularidade do indivíduo que a realizou. Se esse dispêndio foi realizado pela enxada, pela máquina agrícola, ou pela tela do computador, não importa. A mercadoria, por exemplo o quarter de trigo, terá o seu valor de troca estabelecido pelo tempo de trabalho daquele que possibilitou a efetivação dessa mercadoria. Que despendeu sua capacidade humana na criação daquele valor de uso que na sociedade da mercadoria será trocado.

A mercadoria possui, então, a sua dimensão útil e sua dimensão equiparável, trocável, logo, valor de uso e valor de troca, que Marx atualiza como valor, ou seja, como tempo de trabalho que pode ser igualável em determinada proporção. Mas esse valor é estabelecido socialmente, uma vez que a substância desse valor é social — tempo de trabalho indiferenciado, ou seja, abstrato. Dessa forma, a medida de se o trabalho do plantio de trigo, por exemplo, está de acordo ou não com o que ele deve valer, tem como referência o valor social médio para o trigo, ou seja, a média estabelecida pelas condições de destreza do trabalhador; a intensidade do trabalho na realização daquela mercadoria; o desenvolvimento científico e tecnológico aplicado ao processo produtivo; a organização social do processo de produção; o volume e a eficácia do meios de produção; condições naturais e etc, como aponta o autor.

Ao compreender a relação do trabalho com os valores postos na mercadoria, Marx faz uma indicação para nós essencial, a mercadoria como aparência da unidade entre valor de uso e de troca, em seu processo de constituição, ou seja, na materialização da mercadoria, o trabalho — que passa a se expressar como valor — não tem os mesmos “traços” do que aquele trabalho que produz valores de uso apenas. Nesse sentido, Marx indica uma diferença qualitativa entre aquele trabalho que gera valor, e aquele que põe apenas valor de uso, uma diferença que expressa o caráter social deste trabalho indiferenciado, ou seja, que produz valor. Algo descola esse trabalho da sua dimensão de trabalho produtor de valores de uso. Esses trabalhos úteis que geram produtos de qualidades distintas, são trabalhos qualitativamente diferentes também. No conjunto da produção de mercadorias temos que cada trabalho assume um lugar no conjunto da produção, atendendo aos diversos tipos de necessidades existentes. Os trabalhos úteis criam valores de uso distintos, logo trocáveis, que se organizam em uma divisão social do trabalho ordenada nesse mundo das mercadorias. Como mercadorias, esses valores precisam ser equiparáveis não pela forma particular, pelo trabalho útil específico, mas pela dimensão do trabalho que quantifica a mercadoria para a troca, ou seja, pelo trabalho que a preenche de valor. Este é diferente daquele que esteve sempre presente na vida humana, o trabalho como realizador de necessidades, trabalho que altera a natureza e o homem em um metabolismo necessário de seu sentido humano.

Na mercadoria, então, figura a dupla dimensão do trabalho como qualidade humana de alterar o meio natural para atender suas necessidades, trabalho útil; ao mesmo tempo em que, para que as mercadorias possam ser trocadas entre si elas se igualam não pela especificidade útil que atende ao homem, mas pela indiferenciada capacidade humana de modificar coisas, ou seja, pelo seu trabalho no sentido mais indiferenciado. Como Marx aponta, seguindo seu exemplo sobre o linho e o casaco, “Alfaiataria e tecelagem, embora atividades produtivas qualitativamente distintas, são ambas dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos, etc. humanos e, nesse sentido, ambas são trabalho humano.” (2023, p.121). Dessa forma, o trabalho específico (alfaiataria e tecelagem), útil, é diferente no que criam, mas possuem elementos em comum, um núcleo duro de trabalho, que todos os trabalhos particulares realizam, como o dispêndio de capacidade humana, de vida

humana, mensurada em tempo, tempo de vida humana. Mas essa vida despendida não é apenas gasta, utilizada e perdida, ela vai para algum lugar, ela é absorvida na mercadoria, como valor, “Mas o valor da mercadoria representa unicamente trabalho humano, dispêndio de trabalho humano.” (2023, p.122).

Em seguida, Marx apresenta o percurso do surgimento do valor de troca, ou seja, quais condições sociais e históricas exigiram o surgimento de uma forma de equiparar mercadorias, e o desenvolvimento geral do chamado “equivalente geral”. A mercadoria nasce como valor de uso, como “corpos-mercadorias”, como forma objetificada, mas que apresenta uma duplicidade: ao mesmo tempo que é valor de uso é também “suporte de valor” (2023, p.124). Isso nos dá a noção de que na materialidade da mercadoria, se deposita, se apoia o caráter secundário, a qualidade dessa mercadoria ser quantificável e, assim, trocável. A objetividade do valor não aparece materialmente, como coisa perceptível, mas é descoberta pela equiparação por meio do trabalho humano, que é socialmente estabelecida. Então, “é evidente que ela só pode se manifestar numa relação social entre mercadorias.” (2023, p.125). Se o valor é derivado do trabalho humano e ele não é perceptível, ele não aparece na mercadoria, a relação social entre homens que resultou na mercadoria, também não aparece. E aqui se realiza a “mágica” que pretendemos compreender os resultados, no lugar do trabalho humano, das relações humanas, a mercadoria “se manifesta numa relação social entre mercadorias”, ou seja, o homem some do processo produtivo e apenas as mercadorias são visíveis.

Busca Marx, então, revelar o enigma do dinheiro, demonstrando o desenvolvimento da relação entre as mercadorias até a forma-dinheiro, como equivalente geral. Isso é essencial para compreender o mundo das mercadorias e a forma pela qual elas se relacionam, o dinheiro. As mercadorias se relacionam entre si como valores relativos na medida em que estabelecem o próprio valor na medida da outra, seu equivalente, ou seja, vale relativamente, em relação ao seu equivalente, logo, isso se aplica em ambos os lados da relação de mercadorias. A mercadoria é tão somente uma “massa amorfa de trabalho humano”. Isto posto, o valor do qual Marx trata é uma abstração que deixa de lado as qualidades de cada mercadoria e as iguala pelo que possuem em comum, essa “massa amorfa”. E é justamente na troca das mercadorias igualáveis que o valor se manifesta, “Seu

caráter de valor manifesta-se aqui por meio de sua própria relação com outras mercadorias.” (2023, p.127).

Na constituição desse valor, o trabalho humano figura como capacidade de criação de valor, potência, logo, a força de trabalho só se transforma realmente em valor na medida em que se efetiva como trabalho, “A força humana de trabalho em estado fluido, ou trabalho humano, cria valor, mas não é, ela própria, valor. Ela se torna valor em estado cristalizado, em forma objetiva.” (2023, p.128). Dessa maneira, Marx destaca que é na objetivação, materialização da capacidade de trabalho em trabalho em ato, que o valor surge, valor este que já surge como valor uma vez que já está inserido em uma relação de troca, uma igualação de mercadorias. Ou seja, as mercadorias — em seu mundo — possuem seu estatuto enquanto tais tão logo possuam valor e este as preenche de vida — humana — lhes atribuindo sentido propriamente humano. Na igualação das mercadorias, o que os homens as transfere é a sua capacidade de estabelecer relação, de estar em relação com o outro a partir de suas igualdades. Marx retorna, então, à mercadoria real, de seu exemplo de linho e casaco para demonstrar como na prática essas relações do mundo das abstrações se dão na realidade, sendo, essa relação entre mercadorias, sua linguagem.

> Como se vê, tudo o que a análise do valor das mercadorias nos disse anteriormente é dito pelo próprio linho assim que entra em contato com outra mercadoria, o casaco. A única diferença é que ele revela seus pensamentos na língua que lhe é própria, a língua das mercadorias. Para dizer que seu próprio valor foi criado pelo trabalho, na qualidade abstrata de trabalho humano, ele diz que o casaco, na medida em que lhe equivale — ou seja, na medida em que é valor —, consiste do mesmo trabalho que o linho. Para dizer que sua sublime objetividade de valor é diferente de seu corpo entretelado, ele diz que o valor tem a aparência de um casaco e, com isso, que ele próprio, como coisa de valor, é tão igual ao casaco quanto um ovo é ao outro. (Marx, 2023, p.129)

Marx destaca então, o caráter objetivo e social do valor. Ocorre apenas na objetivação da mercadoria ao mesmo tempo em que é a relação entre coisas, que expressa a relação social entre homens.

Dessa forma, explicita que quantidades de diferentes mercadorias relacionam não só as qualidades das mesmas, mas também equiparam quantidades de valor,

quantidades de trabalho. Com o aumento ou a diminuição do tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria, a relação desta com as demais é afetada, ou seja, a proporção com que se trocam as mercadorias é alterada. Essa mudança pode ocorrer por vias distintas, como o acréscimo de tecnologia por exemplo. Então, se agora o tempo para produção de casaco diminui, relativamente se aumenta a quantidade da outra mercadoria, como o linho, necessária para se realizar a troca entre valores iguais. Logo, é possível combinar aumento ou diminuição do valor relativo das mercadorias ao mesmo tempo, podendo ampliar ou minorar mais ainda a proporção entre as mercadorias.

Isto posto, Marx retoma o sentido de equivalente da mercadoria, como expressão do valor de uma mercadoria em outra, na aparência de seus valores de uso. A “peculiaridade” da forma equivalente coloca o valor de uso como “manifestação” do valor, que é seu contrário, como ele bem explicita. “A forma natural da mercadoria torna-se forma de valor” (2023, p.133). Aqui ele aponta uma inversão presente nessa relação entre mercadorias, a saber, uma mercadoria só expressa seu valor na manifestação em valor de uso de seu equivalente, ou seja, em outra mercadoria. Logo, uma coisa, ou “corpo-mercadoria”, mesmo sendo valor de uso e valor em si mesma, só pode se expressar na igualação com outra mercadoria, seu equivalente que expressa não o valor da primeira em seu valor — como equivalente de horas de trabalho, por exemplo —, mas como valor de uso, ou seja, qualidade própria. Em resumo, uma mercadoria expressa seu valor pela qualidade daquela mercadoria com a qual se relaciona. Em suas palavras,

> Como a forma de valor relativa de uma mercadoria, por exemplo, o linho, expressa sua qualidade de ter valor como algo totalmente diferente de seu corpo e de suas propriedades, como algo igual a um casaco, essa mesma expressão esconde em si uma relação social. O inverso ocorre com a forma de equivalente, que consiste precisamente no fato de que um corpo-mercadoria, como o casaco, essa coisa imediatamente dada, expressa valor e, assim, possui, por natureza, forma de valor. (Marx, 2023, p.134)

Essa relação entre mercadorias equivalentes expressa na realidade aquilo que está escondido, uma relação social entre indivíduos.

A mercadoria enquanto tal é síntese de trabalho humano abstrato — trabalho em geral, ou seja, se expressa por meio do valor — e trabalho útil, concreto, logo, forma objetivada do trabalho no “corpo-mercadoria”. Este, forma concreta do trabalho, representa aquela, forma abstrata. Ao ser realizada a mercadoria — quando do alfaiate produzir o casaco —, há a “efetivação de trabalho humano abstrato” (2023, p.134). Na equiparação entre as mercadorias, o que se espelha entre elas não é sua utilidade como fim, mas a capacidade de se expressarem como trabalho humano abstrato. A segunda peculiaridade do equivalente é o fato de expressar o valor justamente em seu oposto, a utilidade do produto, ou seja, o trabalho concreto expressa o trabalho humano abstrato. E mais, como terceira peculiaridade, Marx destaca que o trabalho privado, que efetiva a mercadoria, se torna forma de apresentação de seu contrário, a forma imediatamente social. Mesmo tomado isoladamente, a mercadoria é resultado de um trabalho realizado socialmente.

O autor, trazendo a reflexão de Aristóteles sobre o valor, ou melhor, a equiparação entre mercadorias, destaca justamente que, pelo modo de produção da sociedade grega da época do filósofo, não foi possível mesmo para este grande pensador alcançar a categoria do valor. Isso é decisivo para se compreender o caráter histórico e social do valor, que assume um lugar primordial no capitalismo, mas também para compreender que é a relação de trabalho da antiguidade, o escravismo, que não permitiu o desenvolvimento das relações de troca, a ponto de que o valor fosse uma categoria apreensível. É por meio da igualação, mesmo que formal, entre os homens, e a obrigatoriedade da venda da força de trabalho que se torna possível generalizar as trocas e, por conseguinte, generalizar o valor como elemento essencial das mercadorias. No capitalismo, com a universalidade da forma-mercadoria, o valor surge como expressão de uma sociabilidade na qual a “relação entre os homens como possuidores de mercadorias é a relação social dominante.” (2023, p.136). O filósofo grego então, segundo Marx, sendo um pensador de grande capacidade, alcança a igualdade entre as mercadorias, mas não consegue revelar de onde essa igualdade se funda, por uma limitação histórica.

Logo, retorna o autor, compreender a forma de valor simples exige a equiparação entre mercadorias, por meio de seus valores, no momento da troca entre elas. Nesse momento, Marx ultrapassa a categoria valor de troca para

expressar apenas o valor da mesma, compreendendo que valor de troca servia, no momento inicial do capítulo, para expressar a relação necessária entre mercadorias no estabelecimento de seu valor. A relação entre as mercadorias sublinha para a mercadoria A seu caráter útil, ao mesmo tempo em que para a mercadoria B, seu valor, sua capacidade de equiparação e a proporção em que é trocada. “A oposição interna entre valor de uso e valor, [...], é representada, assim, por meio de uma oposição externa.” (2023, p.137). Logo, Marx destaca a representação externa do conflito entre valor de uso e valor de troca como o aparente apagamento do sentido útil da mercadoria que é expressão imediatamente apenas como a capacidade de troca da mercadoria. Dessa maneira, “A forma de valor simples de uma mercadoria é, portanto, a forma simples de manifestação da oposição nela contida entre valor de uso e valor.” (2023, p.137).

Historicamente, o produto do trabalho é coisa útil, algo que serve para alguma coisa, para alguém. Mas no capitalismo, forma histórica e particular da produção, à utilidade do produto é adicionada uma nova dimensão, a apresentação da coisa em seu caráter objetivamente mensurável, seu valor, o que a torna produto particular, ou seja, mercadoria. Marx ainda descreve o processo de apagamento do caráter útil da mercadoria em detrimento de seu valor, ou seja, explicita o que falava anteriormente acerca do conflito interno que é externalizado como supressão do valor de uso e apresentação do valor como “expressão” da mercadoria,

> A expressão numa mercadoria qualquer B distingue o valor da mercadoria A de seu próprio valor de uso e, com isso, coloca esta última numa relação de troca com uma mercadoria qualquer de outro tipo, em vez de representar sua relação de igualdade qualitativa e proporcionalidade quantitativa com todas as outras mercadorias. (Marx, 2023, p. 138).

Compreendemos que este “colocar em relação” das mercadorias, como tais produzidas para serem trocadas, é processo que leva ao apagamento de sua utilidade — valor de uso — em detrimento do valor, que aparece por causa dessa troca e que é, de fato, o objetivo da produção no capitalismo. Produzem-se valores não coisas úteis, mas este valor só pode aparecer quando em relação, quando mercadorias distintas se relacionam. Logo, se a forma simples do valor da

mercadoria está posto em relação a outra mercadoria, passam a existir tantas formas de valor simples quanto opções de mercadorias a serem trocadas.

Dessa maneira, quando se estabelece a relação da mercadoria A com a mercadoria B, as suas expressões de valores equiparados, e também a relação entre a mercadoria A e a mercadoria C, estabelece-se a relação entre as mercadorias B e C. Ou seja, estabelecida a proporção das mercadorias, é estabelecida uma relação de troca universal, ou o conjunto de proporções em que as mais diversas mercadorias podem ser equiparadas e trocadas. Várias diferentes equiparações surgem, escondendo os valores úteis das mercadorias, o que implica na supressão do aparecimento do trabalho concreto-útil que as produziu e também do sentido humano dessa produção. Logo, é possível vislumbrar uma nesga de humanidade nessas mercadorias a partir do que Marx expressa. Se o homem some da equação quando da generalização da mercadoria, esse é o momento mais específico em que isto é demonstrado. Na equiparação universal entre as mercadorias não some apenas a sua utilidade em detrimento do valor, mas o indivíduo produtor também some, e o seu vestígio é apenas apreendido no valor da mercadoria como tempo de trabalho humano.

A partir da equiparação entre as infinitas formas de valor simples que se relacionam na troca, Marx alcança, então, o que seria a forma de valor universal. Com a generalização das trocas e a repetição desses atos de troca, as relações entre as mercadorias deixa de ser equiparação incidental para se tornar equação que expressa a proporcionalidade das quantidades a serem trocadas. Em síntese, esse valor universal, “expressa os valores do mundo das mercadorias num único tipo de mercadoria, separada das outras, [...], e assim representa os valores de todas as mercadorias mediante sua igualdade.” (2023, p.141), com a mercadoria que representa essa universalidade. Dessa forma, se generaliza a equiparação entre mercadorias, se cria o mundo próprio delas, na mesma medida em que suprime, também universalmente, o caráter útil particular de cada uma e todas as mercadorias.

Ou seja, é na universalidade da igualdade de valores que se generaliza o valor de troca como aparência desses corpos-mercadorias, e nisso se universaliza a relação das mercadorias como mera relação entre valores. Logo,

> Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera “existência social” dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal, e sua forma de valor tem de ser, por isso, uma forma socialmente válida. (Marx, 2023, p. 142)

Então, depreende-se que o sentido objetivo do valor está ancorado no caráter social que cria essa mercadoria — nas relações sociais de produção — que estabelecem uma “existência social” para a mercadoria, expressando a “relação social universal”, que funda esse mundo das mercadorias. Em resumo, “Sua forma corpórea é considerada a encarnação visível, a crisalidação social e universal de todo trabalho humano.” (2023, p.142).

Esse sentido da universalidade do valor como processo que suprime o sentido social e humano do trabalho objetivado na mercadoria, para a relação social entre mercadorias é direta e explicitamente apresentado por Marx:

> A forma de valor universal, que apresenta os produtos do trabalho como meras massas amorfas de trabalho humano, mostra, por meio de sua própria estrutura, que ela é a expressão social do mundo das mercadorias. Desse modo, ela revela que, nesse mundo, o caráter humano e universal do trabalho constitui seu caráter especificamente social. (Marx, 2023, p.143)

Essa passagem reforça a nossa ideia inicial de que a supressão do indivíduo da obra marxiana se relaciona ao fato de que o autor, ao descrever o capitalismo, sublinha o fato de que todo sentido humano e social objetivado/exteriorizado — alienado — na produção é apagado nessa sociabilidade pela mercadoria. O homem e o produto de seu trabalho some na medida em que a mercadoria se generaliza e se universaliza como meio de efetivação do valor criado pelo trabalho propriamente.

A fixação de uma mercadoria como elemento comum ao conjunto das trocas, ou seja, quando se generaliza da forma valor relativa entre duas mercadorias, para a forma equivalente entre diversas mercadorias; e, na infinidade de equivalências, uma mercadoria em específico é alçada ao patamar de equivalente-geral, ou seja, todas as mercadorias passam a ser primeiro trocadas por ela, para depois serem trocadas novamente, chega-se a forma dinheiro, que estabeleceu, historicamente, o ouro como sua forma mais conhecida. O equivalente universal é a expressão de que

qualquer mercadoria aparece — em particular na troca — como forma de valor geral, e que portanto, pode ser trocada como valor com qualquer outra mercadoria. Essa mercadoria especial adotada como forma universal das trocas é a mercadoria-dinheiro, ou dinheiro propriamente. “Desempenhar o papel do equivalente universal no mundo das mercadorias torna-se sua função especificamente social e, assim, seu monopólio social.” (2023, p.145). O dinheiro assume, então, o lugar de mediador das relações sociais entre as mercadorias, ou seja, ele é a relação social entre as mercadorias, a forma como elas se comunicam e a expressão quantitativa da proporção em que as mercadorias se relacionam entre si.

4.2 FETICHISMO DA MERCADORIA: quando a inversão aparece

Ao investigar o “caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, Marx inicia indicando justamente o segredo dessa forma social do produto do trabalho, “Uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial.” (2023, p.146). Ao afirmar que em aparência, ou seja, na forma como se apresenta, a mercadoria é trivial e óbvia, o autor na verdade destaca o sentido pouco óbvio e trivial da mercadoria, revela a existência de um sentido ulterior da mesma. A mesa — no exemplo que utiliza — é uma mercadoria que tem um corpo material simples, feita de madeira por exemplo, elemento sensível e banal desse objeto útil ao homem e produzido pelo seu trabalho. “Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível.” (2023, p.146). O fato de ser mercadoria, no entanto, transforma esse produto do trabalho humano em coisa sensível, ou seja, perceptível aos sentidos, logo, material; ao mesmo tempo em que tem um dimensão “suprassensível”, que é o que torna a mercadoria algo complexo que inverte sua relação com as demais mercadorias. Ou seja, há neste objeto sensível algo que o transforma em uma coisa mais do que um simples objeto.

O “misticismo” que envolve a mercadoria, seu segredo, não está pois, no seu valor de utilidade nem naquilo que determina seu valor — o trabalho —, uma vez que estes elementos são próprios de todo produto do trabalho, ou seja, não especifica o que uma mercadoria é. O trabalho útil realizado para a produção da mercadoria figura como “dispêndio de cérebro, nervos, músculos e órgãos sensoriais humanos etc.” (2023, p.147). A quantidade de trabalho, medida em tempo, também

não esclarece esse segredo, uma vez que é bastante variada em quantidade e é alterada historicamente com o desenvolvimento da técnica e da organização do trabalho. Mas também, como aponta, o trabalho apresenta um sentido social tão logo os trabalhos realizados são para atender a outro humano, são realizados de um para outro. Logo,

> De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma. A igualdade dos trabalho humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho. (Marx, 2023, p.147)

Marx explicita com todas as palavras o sentido do segredo da mercadoria: o fato de ser mercadoria transforma a relação social de homens produtores e consumidores daquela mercadoria, em relação social entre mercadorias, ou seja, o fator humano da mercadoria é dela — em aparência — anulado, escondido, retirado. Nas palavras de Marx:

> O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (Marx, 2023, p.147)

As qualidades humanas impressas pelo ato do trabalho no seu produto são percebidas pelo homem como algo próprio da mercadoria, inclusive o sentido social da produção, que se torna relação social entre as mercadorias. Em escala global, a

relação entre produtores se transforma no mundo das mercadorias, como “relação social entre objetos”, que passam a ter vida própria “à margem dos produtores”.

O autor revela também o sentido daquilo que tinha chamado de sensível-suprassensível como sendo a fusão entre a dimensão material e a dimensão relacional entre as mercadorias, ou seja, como ele aponta, as mercadorias são coisas sociais, não apenas por se relacionarem, mas por terem absorvido o sentido humano de seus produtores e, então, a condição propriamente humana de ser social, de ser a partir da relação com o outro e nessa relação, desenvolver as capacidade humanas. A mercadoria rouba esse sentido de seu produtor, pois é na produção que ele, ao despender suas capacidades físicas, realiza suas funções psíquicas também, sua destreza, projeta o resultado do trabalho, cria coisas novas. Logo, “É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” (2023, p.147). A partir disso, Marx estabelece uma analogia com a religião para explicar o que chama de fetichismo da mercadoria, compreendendo que o produto mental do cérebro humano que cria e eleva qualidades humanas em divindades, ajuda a explicar o sentido fantasmagórico da mercadoria, ou seja, algo humano que se torna independente do humano e passa a estabelecer relações como coisa viva fora de seu criador.

Mas esta relação entre as mercadorias acontece a partir de um momento específico, não na produção, mas na troca. É neste momento que os produtores,

> A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas. (Marx, 2023, p.148)

Os produtores são reificados — coisificados — na medida em que o produto do seu trabalho é humanizado, rouba suas capacidades humanas, ou seja, há a unilateralização do homem que é empobrecido em seu caráter social — humano — ao mesmo tempo em que sua superfície material se torna seu ser, se torna mero objeto, coisa. Este processo ocorre na medida em que se generaliza a mercadoria, ou seja, quando na troca se visa os valores que se igualam e não a “objetividade de uso” das mercadorias. A “objetividade de valor” se torna objetivo da produção

quando se produz para a troca, e não para a realização das necessidades humanas, que se torna elemento secundário do processo.

A mercadoria assume, então, um “duplo caráter social”. Por um lado, ela atende as necessidades sociais dos diversos indivíduos, expressando a divisão social do trabalho; por outro lado, as mercadorias, necessariamente, precisam ser permutáveis em seus trabalhos privados. “A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato.” (2023, p.149). Marx indica que o sentido abstrato do trabalho humano é expressão da abstração entre os diversos trabalhos concretos postos na mercadoria, a desigualdade real é posta de lado para se alcançar a abstração do que há em comum, o que os iguala, justamente, o dispêndio de força de trabalho humana. E acrescenta,

> O cérebro dos produtores privados reflete esse duplo caráter social de seus trabalhos privados apenas nas formas em que este se manifesta no intercâmbio prático, na troca dos produtos: de um lado, o caráter socialmente útil de seus trabalhos privados na forma de que o produto do trabalho tem de ser útil, e precisamente para outrem; de outro, o caráter social da igualdade dos trabalhos de diferentes tipos na forma do caráter de valor comum a essas coisas materialmente distintas, os produtos do trabalho. (Marx, 2023, p.149)

Dessa forma, o autor aponta o sentido de perda social que a troca implica ao produtor. Há um reflexo mental para o trabalhador do duplo caráter social do produto de seu trabalho estar orientado para a troca, o que podemos indicar como a realização de uma “teleologia” — à lukacsiana — do produto do trabalho orientada para fora de si. O caráter social da utilidade de seu trabalho se põe para fora de si na medida em que a mercadoria, em sua utilidade, é para atender não à necessidade do produtor, mas de outrem, por meio da troca; o caráter social da mercadoria como igualdade de trabalhos também não pertence ao produtor, mas serve à troca, uma vez que a mercadoria foi realizada justamente para ser trocada como valores que representam esse trabalho efetivado. Logo, o resultado social de seu trabalho não pertence ao produtor, mas é posto na mercadoria, implicando na perda do sentido útil de seu trabalho e do caráter relacional do mesmo. Ambos são

elementos que compõem o produtor, na medida em que só realiza trabalho útil alguém — um trabalhador — que pensa, planeja, executa, realiza, se utiliza de habilidades manuais e intelectuais, para produzir algo.

Mas toda essa capacidade humana, quando posta no mundo, quando sai do homem e se materializa na coisa, nela fica e deixa seu criador sem essas características. Da mesma forma o caráter relacional do trabalho, que pertence ao homem que vive em sociedade, ou seja, da mesma forma que o homem não vive isoladamente, a realização da mercadoria também não se dá de forma isolada, há um intenso fluxo de relações sociais entre indivíduos concretos para a efetivação da mercadoria. No entanto, também é apagada quando da troca da mercadoria, ou melhor, da constituição da mercadoria para a troca; dessa forma, o produzir mercadorias para a troca, é, para o autor, momento em que aquele objeto incorpora habilidades e relações humanas, se "humanizando", na mesma medida que o homem que o produziu perde de pouco em pouco sua humanidade e vai se "coisificando".

Ao equipararem entre si mercadorias — valores —, na troca, os produtores equiparam justamente seus trabalhos, suas capacidades e relações realizadas objetivamente, mesmo que disso não tenham ciência. Ao ser encoberta essa relação do valor da mercadoria com o trabalho humano efetivado, o que permanece ao produtor é apenas a proporção pela qual aquilo que criou pode ser trocado por tantas outras mercadorias, criadas por outros produtores, que atendam às suas necessidades e desejos. No entanto, a determinação dessa proporção não é fixada definitivamente, mas se altera pela alteração do próprio valor da força de trabalho que realiza essas mercadorias, "A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias." (2023, p.150). Em aparência, o que se percebe é que a determinação dos valores das mercadorias se regulam entre as mercadorias, e não que o valor criado na mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho, elemento que permanece em "segredo". A descoberta desse segredo, no entanto, revela tão somente o caráter não-contingente da determinação de valor, mas não "elimina em absoluto sua forma reificada." (2023, p.150).

De acordo com o autor, o processo de revelar esses segredos da mercadoria é parte do desvelamento histórico das categorias. Só é possível compreender a

mercadoria em suas determinações após o seu período de desenvolvimento, quando já se constituiu como tal. No entanto, esse é processo que cria relações invertidas entre os sujeitos do processo. Inverte-se, por exemplo, como ele mesmo explicita, que as relações de troca se dão entre coisas em si, uma sandice como diz. Coisas não andam, nem se relacionam, nem se trocam, mas na forma como são investigadas pela economia-política, em aparência, se relacionam como sujeitos ativos, e não como objetos que são relacionados pelos — homens — seus possuidores. A partir disso, Marx apresenta análises de diversas formas sociais para explicitar o caráter social e histórico da relação do produtor com o produto de seu trabalho e como isso reflete na relação entre os homens. Começa criticando a economia política em suas robinsonadas, que toma o indivíduo isoladamente e a-historicamente, e parte do exemplo do livro de Robinson Crusoé para demonstrar que ali, tomado o homem isoladamente, a produção de coisas para satisfazer as necessidades do personagem estão subordinadas a sua necessidade. Não há troca e nem medida de valor da mercadoria, o máximo que ocorre é a contabilidade média do tempo de trabalho para cada atividade, realizadas todas pelo mesmo indivíduo, a fim de organização pelo personagem.

Na vida medieval, a relação entre o conjunto de produtores está posta pela relação de subordinação direta entre os diferentes indivíduos, sendo uma sociedade muito rígida, que limita relações de produção e troca distintas. Mas, mesmo dentro dessa rigidez, como as relações são postas muito diretamente, fica relativamente claro ao produtor que aquilo que realiza, e o tempo despendido para tal, é direcionado para o outro com quem estabelece relação, logo, a produção e o que despendeu de si para tal, se liga diretamente a um outro. Numa sociedade hipotética, pensada por Marx, na qual o produtores criam de acordo com suas necessidades e distribuem os produtos de seu trabalho de acordo com regras estabelecidas coletivamente, também fica evidente a contribuição produtiva de cada indivíduo. Ou seja, o que procura explicitar com essas exemplificações é que, o modo particular de produção capitalista, forma histórica da relação entre homens, cria meios de se produzir coisas para atender a necessidades que, ao se trocarem — e essa é a questão, as mercadorias são produzidas para serem trocadas — perdem, ou melhor, escondem o caráter social dessa produção, logo, aparece como apagada a relação

real entre os indivíduos humanos que produziram aquelas mercadorias. E acrescenta descortinando o véu desse segredo,

> Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias, ou seja, como valores, e, nessa forma reificada, confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo, etc. (Marx, 2023, p.153-154)

Para Marx, o cristianismo, em suas diversas denominações — em especial, como destaca, o protestantismo — expressa esse homem reificado, coisificado. Ao mesmo tempo que o indivíduo se abstrai — perde seu sentido humano — com a troca generalizada das mercadorias — se torna expressão abstrata de uma relação social de produção na qual os valores úteis não tem significado como tais, mas apenas como valores para a troca —, o homem cria a religião como abstração de si mesmo como gênero humano, como externalização das características e capacidades humanas — idealizadas na perfeição. Ou seja, Marx faz uma analogia entre a religião e a reificação humana no capitalismo, ambos como formas de afastamento entre sujeito (indivíduo/produtor) e objeto (humanidade/mercadoria). Dessa forma, destaca a condição social e histórica para o desenvolvimento das formas de relação social e da relação do homem com o produto de seu próprio trabalho, esclarecendo o elemento específico da relação homem-mercadoria própria do capitalismo. A religião, pois, só pode desaparecer, como reflexo desse mundo real, na medida em que as relações sociais desse mundo se modificam também, quando essas relações aparecem para os homens como,

> relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A configuração do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. (Marx, 2023, p.154)

Dessa forma, a libertação do homem frente à religião não pode se resolver por decreto, da mesma forma que superar a reificação de si frente à mercadoria não passa pelo seu entendimento do processo de produção, mas pela mudança efetiva da sua forma de relação produtiva no trabalho, o que requer condições objetivas de desenvolvimento da capacidade produtiva, da relação entre os homens e destes com a natureza. Os economistas (vulgares), ao tomarem a aparência do valor como seu valor de fato, procedem na afirmação do caráter fetichista da mercadoria, ou seja, afirmam o sentido natural do valor, e tomam o valor de uso da mercadoria como forma humana, própria da troca entre homens. Logo, o valor é tomado como elemento concreto da mercadoria e não relacional entre os homens, ou seja, a reificação está posta como se vista pelo lugar da mercadoria.

4.3 O PROCESSO DE PRODUÇÃO E CIRCULAÇÃO DO VALOR: consequências para o indivíduo

Marx inicia o capítulo em consonância com o anterior, retomando o homem como possuidor da mercadoria. Ou seja, aquele homem que sumiu no capítulo anterior, apagado da relação entre mercadorias, volta agora como portador das mesmas, logo, retoma o autor à relação concreta entre as mercadorias, agora já desvelado o mundo delas.[27] A relação entre as mercadorias é então, novamente explicitada como relação entre homens, que se relacionam por vontade própria a fim de trocar aquilo que possuem por aquilo que o outro possui, ou melhor, “um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro” (2023, p.159). Para tal, destaca o autor, é necessário o estabelecimento de uma relação particular entre esses homens, como “proprietários privados”, ou seja, uma relação jurídica que dá o tom da relação de propriedade privada dessas mercadorias. Dessa forma, Marx estabelece uma

[27] Sartori faz um apontamento importante sobre seu debate com Pachukanis que queremos destacar: “primeiro parágrafo do capítulo II deste livro (*O Capital*), colocou-se como ponto de partida essencial ao marxismo a relação entre forma jurídica, forma mercantil e a conformação da relação-capital. (Cf. SARTORI, 2020) Sujeito de direito, circulação mercantil e forma jurídica seriam o início do debate marxista e de Marx sobre o Direito.” (Sartori, 2020, p.314). É nesse ponto, em que Marx indica o indivíduo reificado como pessoa da troca mercantil na circulação, que Sartori pontua como “ponto de partida essencial” para os debates no marxismo sobre a relação da forma jurídica e suas determinações econômicas-materiais.

conexão decisiva para nosso entendimento da relação “mundo dos homens-mundo das mercadorias”:

> Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras das mercadorias. Na sequência de nossa exposição, veremos que as máscaras econômicas das pessoas não passam de personificações das relações econômicas, e que as pessoas se defrontam umas com as outras como suportes dessas relações. (Marx, 2023, p.159-160)

Deixa claro que o homem é indivíduo existente e essencial na relação de produção, mas como representante da mercadoria — seu possuidor — é um intermediador das relações entre as mercadorias, que — no entanto, revestido de “máscaras econômicas” — apaga o caráter humano da produção e da troca e transforma essas relações em alegorias e adereços que os próprios homens vestem, que personificam as relações econômicas. Em suma, o homem — produtor estranhado do produto de seu trabalho — é reificado em detrimento da mercadoria. Essa mercadoria, humanizada pelo homem, no entanto, precisa desse seu intermediário para participar do mundo das mercadorias. Quando o homem — que já não tem mais na mercadoria o produto de seu trabalho, mas seu mestre — realiza a troca, se veste da máscara das relações econômicas, o que, na prática, são as relações sociais de produção que ele mesmo é sujeito, mas que não é mais senhor, mas objeto dessa relação.

A mercadoria não é o produtor, uma vez que ela é permutável por qualquer “corpo-mercadoria”, que se manifesta por meio dos valores que possuem. A mercadoria é um “metamorfo”, que transfere/troca sua substância valorativa por outra mercadoria qualquer. Para o possuidor, o sentido da mercadoria não é a realização da sua necessidade imediata, mas justamente a troca, uma vez que é por meio dela que aqueles que precisam dessa mercadoria satisfazem suas necessidades, e o possuidor consegue, ao permutar valores, alcançar aquelas mercadorias necessárias às suas necessidades, tornando esse processo de trocas uma necessidade que universaliza a “mudança de mãos” das mercadorias. E é justamente essa troca universalizada que relaciona e realiza as mercadorias entre si como valores. Ao mesmo tempo em que a mercadoria é valor antes de ser utilidade,

ela precisa ser utilidade para ser viável de ser trocada, revelando o sentido dúplice e concreto como valor de uso e valor.

Nesse processo em que para se efetivar como valor e tornar efetiva a utilidade em potência que possui, a mercadoria atende ao mesmo tempo um processo individual do possuidor e um processo social geral, ou seja, é ao mesmo tempo equivalente particular que atende às necessidades do possuidor, tanto quanto é equivalente geral, quando o conjunto dos possuidores colocam suas mercadorias à baila da troca. Nesse sentido, é necessário que uma mercadoria específica assuma o caráter particular de trocadora das demais, que saia da equação da troca direta para atender necessidades individuais e assuma de fato o lugar de equivalente geral. “Ser equivalente universal torna-se, por meio do processo social, a função especificamente social da mercadoria excluída. E assim ela se torna — dinheiro.” (2023, p.161).

A metamorfose da mercadoria ganha, então, um segundo processo, e com isso também se metamorfoseia o homem, seu produtor. Além da metamorfose do produto do seu trabalho em mercadoria, esta se transforma em dinheiro, da mesma forma que as qualidades e relações sociais humanas postas na mercadoria, mensuráveis em valor — em tempo de trabalho — passam a ser quantificáveis em dinheiro, e a contraparte da reificação humana não figura apenas nas mercadorias, mas nos montantes de dinheiro que elas representam. Logo, a equiparação entre os homens se torna também equiparação por montantes de dinheiro.

Marx explicita a constituição da troca, historicamente, nos revelando elementos interessantes. Quando fala sobre a constituição do excedente da produção diz, “As coisas são, por si mesmas, exteriores ao homem e, por isso, são alienáveis. Para que essa alienação seja mútua, os homens necessitam apenas se confrontar tacitamente como proprietários privados daquelas coisas alienáveis.” (2023, p.162). É possível ao homem exteriorizar coisas, torná-las alienadas de si, e isso se torna generalizado quando os proprietários privados se confrontam e estabelecem entre si uma relação de indivíduos independentes entre si. Nas formações anteriores ao capitalismo, o que era exteriorizado nas comunidades era trocado nos poucos pontos de contato civilizatório, em que o excedente de produção, o sobrante, era permutado pelo sobrante de outra civilização. Quando se começa a produzir excedentes intencionalmente para a troca e isso se torna regular — há a

separação entre o valor de uso e o valor da coisa — esse processo começa a se conformar e consolidar. Inicialmente, de forma acidental, uma mercadoria específica assume o papel de equivalente que facilita essas trocas, assume essa função enquanto duram as permutas. Mas, com a constância desse comércio se constitui a mercadoria especial dinheiro. O ouro e a prata, substâncias naturais, apresentam características físico-químicas e sociais que as permitem cumprir esse lugar de dinheiro, de equivalente.

Em síntese, “Como todas as mercadorias são apenas equivalentes particulares do dinheiro, que é seu equivalente universal, elas se relacionam com o dinheiro como mercadorias particulares com a mercadoria universal.” (2023, p.164). O dinheiro é, pois, reflexo — em uma mercadoria especial — do conjunto de relações sociais de produção das mercadorias. Compreender o dinheiro em si como uma mercadoria, esclarece o erro de considerá-lo apenas como símbolo, como representação de valor, concepção esta que dele retira o caráter social, sua característica de expressar o conjunto das relações sociais de produção. A questão colocada por Marx, então, não é a de se entender que o dinheiro é mercadoria, mas o inverso, como a mercadoria é dinheiro. Este é mensurável, como qualquer outra mercadoria, pelo tempo de trabalho necessário à sua produção.

As mercadorias aparentemente expressam seus valores em uma mercadoria especial pelo fato de esta se tornar dinheiro, ser designada para tal. Nisto desaparecem os intermediários, os processos de produção e de troca, o homem, “O movimento mediador desaparece em seu próprio resultado e não deixa qualquer — rastro. Sem qualquer intervenção sua, as mercadorias encontram sua própria figura de valor já pronta num corpo-mercadoria existente fora e ao lado delas.” (2023, p.167). O fazer humano fragmentado e isolado da produção, ou seja, seu caráter alienado — a mercadoria independente e autônoma frente ao seu criador — resulta no sentido universal do produto do trabalho como mercadoria, e põe o homem como reverso da humanização da coisa, ou seja, coisificação do homem, sua reificação. “Portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão.” (2023, p.167). Dessa forma, revelar o sentido do fetiche da mercadoria — afiançado ao estranhamento (*Entfremdung*) do homem frente ao produto do seu trabalho — desvela também o caráter enigmático do dinheiro, que é uma mercadoria especial.

Neste capítulo, buscamos não apenas apresentar os capítulos um e dois d'*O Capital*, mas já realizamos o processo de explicitação da lógica do texto, bem como traçamos uma linha condutora sobre como o autor trata da alienação (*Entäusserung)*. Isso tem uma importância educativa para aqueles que, dentro do marxismo, ainda "teimam" em tratar o tema da alienação (*Entäusserung)*/estranhamento (*Entfremdung*) como característica presente apenas em um "jovem Marx". Novamente, tanto como o indivíduo aparece nos *Grundrisse*, a alienação (*Entäusserung)*/estranhamento (*Entfremdung*) aparece n'*O Capital*. Não como elemento central, mas, — além de aparecer nominalmente — buscamos destacar e explicitar que esse aparecimento não é fortuito, muito pelo contrário são categorias importantes para o autor no entendimento dessa sociabilidade.

Queremos sublinhar que o indivíduo — enquanto processo de sua formação ou como indivíduo singular — não aparece com destaque na obra do autor por que Marx apresenta e prova, logo no primeiro capítulo, que a inversão posta na produção — do humano dissolvido no valor da mercadoria — constitui aquilo que ele caracteriza como uma sociedade que "aparece" como uma grande coleção de mercadorias, o mundo das mercadorias. Aparência não é um termo qualquer para Marx, e nesse caso demonstra que a mercadoria é a forma explícita e objetiva em que as relações humanas (entre indivíduos singulares) estão expressas na sua análise do real. Logo, se a mercadoria é aparência, ela é aparência de algo perscrutável por meio da investigação.

O fetichismo da mercadoria é, pois, prova cabal dada pelo autor desse caráter estranhado da mercadoria. Se o fetiche implica na autonomização de algo imaterial em algo material, e nesse processo características que dão qualidade ao imaterial são transpostas ao material, o fetiche da mercadoria significa que ela — a mercadoria — carrega em si qualidades imateriais de algo ou alguém. Fica evidente, como o autor apresenta, que a mercadoria — portadora de valor — carrega em si a substância do valor, ou seja, tempo de trabalho humano. Mas durante a realização do trabalho na produção, logo, no curso da execução da força de trabalho de potencialidade em coisa material, há a exteriorização do humano na mercadoria.[28]

---

28 Duarte traz elementos que nos ajudam a esclarecer o sentido "misterioso" do fetiche: "A palavra 'fetiche' é usada em português por influência da palavra francesa *fétiche*, que significa feitiço. Segundo o dicionário *Aurélio*, fetiche significa 'objeto animado ou inanimado, feito pelo homem ou produzido pela natureza, ao qual se atribui poder sobrenatural e se presta culto'. Ainda, segundo o

Essa exteriorização põe no mundo características humanas, qualidades humanas como as relações sociais que indivíduos singulares estabelecem entre si. Põe também a destreza realizada no trabalho; a imaginação e criatividade desenvolvida na criação idealizada como teleologia; leva ao mundo o sentido humano-genérico, qualidade propriamente humana, que nos torna o que somos. Sem essas características — perdidas a conta-gotas nas infindáveis jornadas de trabalho — nos esvaziamos de sentido humano e nos preenchemos do vazio material da mercadoria; ao mesmo tempo que a mercadoria é preenchida dessas qualidades. E então, como terrível ocaso capitalista, somos obrigados a vender força de trabalho, para obter dinheiro, para comprar mercadorias e na realização delas termos a "reminiscência" daquilo que somos enquanto seres humano-genéricos.

---

mesmo dicionário, fetichismo significa 'culto de objetos materiais, considerados como a encarnação de um espírito, ou em ligação com ele, e possuidores de virtude mágica'. Nesse sentido, fetichismo é um fenômeno que tem origem religiosa pois envolve o culto de alguma entidade, o culto de algum deus. É interessante notar que segundo a definição do dicionário trata-se da adoração de um objeto feito pelo homem ou pela natureza." (Duarte, 2012, p.1), ou seja, precisamente o sentido que Marx utiliza. Logo, "Marx considerava que não seria suficiente combater as ilusões no plano das consciências, sendo necessário analisar os processos sociais objetivos que tornam necessárias as ilusões. De nada adiantaria criticar as religiões e tentar fazer as pessoas delas se desligarem, se não fosse modificada a realidade social que fez com que as pessoas tivessem necessidade desse tipo de ilusão." (Duarte, 2012, p.6). Referente ao fetichismo da mercadoria, o "feitiço" se expressa pela "Mediação universal é feita pelo dinheiro. O dinheiro, portanto, é uma pura relação social, algo cujo significado objetivo é dado pela totalidade das relações de mercado. Mas, aos olhos dos seres humanos, o dinheiro parece possuir poderes mágicos, parece ser algo que tem vida própria. Uma das características do processo que leva ao fetichismo é o fato de que as pessoas só veem aquilo que está imediatamente presente e não conseguem analisar o fato imediato à luz da totalidade social. O fetichismo é um fenômeno próprio do mundo da cotidianidade alienada ou, para usar uma expressão de Karel Kosik (1976), do mundo da pseudoconcreticidade." (Duarte, 2012, p.8). Isto posto, "A riqueza é trabalho humano objetivado, isto é, atividade de trabalho materializada. A riqueza é trabalho humano em geral, trabalho humano abstratamente concebido. Estava então desvendado o segredo da troca de mercadorias. Elas podem ser trocadas, comparadas quantitativamente, porque possuem em comum o trabalho humano abstratamente concebido. O valor de troca é, portanto, uma relação social, uma relação entre os seres humanos. Não é uma propriedade natural da mercadoria. A madeira da qual é feita uma mesa contém propriedades naturais, mas o valor de troca da mesa não tem nada proveniente da natureza, é pura relação social. Ocorre que no mercado há um processo de compra e venda de mercadorias, e esse processo apresenta-se aos olhos dos seres humanos como sendo uma relação entre coisas, isto é, a aparência é a de que as relações estabelecidas no mercado seriam relações entre os objetos, quando, na verdade, são relações sociais. É a atividade humana de trabalho que é trocada no mercado. Aquilo que se mostra aos sentidos humanos como sendo uma relação física entre coisas é uma relação social, uma relação entre pessoas. Assim como o bezerro de ouro não tinha nenhum poder por si mesmo, pois quem tem o poder na verdade são os seres humanos, também as mercadorias não têm em si mesmas a capacidade de se trocarem umas pelas outras, o que possibilita a essa troca são as relações sociais. É assim que surge o fetichismo da mercadoria." (Duarte, 2012, p.9). Em síntese, "O fetichismo da mercadoria não é um fetiche religioso, mas sim um fetiche que contém uma naturalização de algo que é social. Um produto das ações humanas é visto pelos próprios seres humanos como se fosse comandado por forças da natureza, como se tivesse vida própria." (Duarte, 2012, p.10).

A reificação[29], dita e explicada por Marx, significa exatamente esse processo. Aqui apenas pontuamos essa discussão, ela será desenvolvida no capítulo seguinte, no diálogo com autores. E aí, o "velho Marx", saudosamente lembrando o "jovem Marx" — usando os termos althusserianos, divisão que não faz sentido uma vez que é o mesmo indivíduo em um processo de amadurecimento intelectual — recorda os *Manuscritos econômico-filosóficos*[30] (*Manuscritos de 1844*) falando do esvaziamento do caráter humano e da humanização da mercadoria. Queremos, então, com a análise desses capítulos, reafirmar e fixar que o que foi dito, o foi por Marx, no livro *O Capital*, e que o autor, a despeito das nossas interpretações, deixa claro o lugar do indivíduo nessa sociabilidade: produzir valores (mercadorias) — se alienar e ser estranhado frente ao produto do seu trabalho — e consumir valores (mercadorias) — tentar recuperar parcialmente seu sentido humano reificado em coisa material.

---

29 A partir de Lukács, temos a seguinte compreensão desse sentido reificador que limita a realização humano-genérica: "Por fim, registramos que o afastamento das barreiras naturais, a economia de tempo de trabalho, constitui a condição necessária para a constituição do que há de especificamente humano no ser humano. Lukács (2013) explica que a substância do ser social é permanência na mudança que também se modifica em cada forma de manifestação que se verifica ao longo das várias formações socioeconômicas. Essa substância é a humanização do humano ou a efetivação da omnilateralidade do ser humano, a humanização dos seus sentidos e a possibilidade da fruição da vida de modo especificamente humano (cf. ARAUJO, 2021). [...] Ocorre que, essa processualidade sempre está associada ao estranhamento de cada singularidade em seu processo de individuação (formação da personalidade). De tal modo que há uma cisão entre os dois polos constitutivos do ser social: o indivíduo e o gênero. Melhor dizendo, o desenvolvimento das capacidades do gênero humano, o maior conhecimento e domínio sobre as legalidades do ser natural e social, estão associados ao bloqueio das possibilidades de efetivação da humanização da maior parte das individualidades. Neste sentido, em cada formação social há várias formas de estranhamento que se modificam de acordo com as alterações das formações socioeconômicas. Na sociedade do capital, no entanto, temos algo novo, distinto, a humanidade parece estar diante de um beco sem saída. Na sociedade moderna o laço social (valor) é objetivado na forma mercadoria, o laço é objetual, possui autonomia em relação aos produtores e uma vez produzido apaga a processualidade que o constitui enquanto mercadoria — ou seja, produzir mercadorias é produzir reificação, fetiche (cf. POSTONE, 2014; DUAYER; ARAUJO, 2015; 2020; 2022; ARAUJO, 2021; 2022a). Lukács (2013) adverte que esta não é uma reificação inocente, muito pelo contrário, trata-se de uma reificação autoestranhadora, produtora de estranhamento social. Ou seja, produtora de uma sociedade alienada em que os produtos do trabalho humano dominam as vidas dos produtores sem que essa dominação apareça diretamente enquanto tal para estes produtores. Como a sociedade do capital, por sua lógica imanente, é uma máquina fantástica de aumento de produtividade, de recuo das barreiras naturais, ela traz consigo, em potência [*dýnamis*], a possibilidade de uma maior humanização do ser humano e, ao mesmo tempo, como valor é trabalho humano abstrato e a lógica do capital é a lógica da ampliação do valor, ela exige o aumento permanente do trabalho (tanto intensivo quanto extensivo) de modo a inviabilizar o tempo livre da obrigatoriedade do trabalho para a massa do povo produtor. Não podemos perder de vista que, além disso, a contradição fundamental, entre valor de uso e valor, aciona o aumento da composição do capital e a formação de uma, cada vez maior e permanente, população supranumerária. (Araújo e Araújo, 2024, p.226-227)

30 Citamos mais uma vez a passagem dos *Manuscritos de 1844*, a fim de explicitar a relação, para nós evidente, entre esse texto e *O Capital*: "Com a *valorização* do mundo das coisas, cresce a *desvalorização* do mundo dos homens em proporção direta. O trabalho não produz apenas mercadorias; produz-se a si próprio e o trabalhador como uma *mercadoria,* e, a saber, na mesma proporção em que produz mercadorias em geral." (Marx, 2015, p.304)

5 DIALOGANDO COM AUTORES: construindo uma ponte de reflexão com (alguns) autores marxistas

Recorremos neste capítulo a outros autores, estudiosos de Marx, comentadores de suas obras, com o objetivo de fazer avançar nosso próprio entendimento da obra. Nenhuma investigação científica se faz isolado, sozinho, portanto é fundamental conhecer e dialogar com os pares como forma de criar sínteses possíveis a partir de outras formas de ver e analisar nosso objeto de estudo. Dessa forma, buscamos em autores conhecidos por seu rigor, seriedade e estudos voltados para nossa área de interesse (*Grundrisse*, individuação, estranhamento [*Entfremdung*]), a fim de que contribuam conosco na nossa avaliação de nosso próprio trabalho. Indicar as limitações de nossa pesquisa não aponta um problema, mas possibilidades de desenvolvimento. Dessa forma, deixamos para este momento final o trato desses autores — a saber: Mônica Hallak Costa, Alexandre Aranha Arbia, Enrique Dussel, Roman Rosdolsky, Vitor Sartori, Elcemir Paço Cunha, Eduardo Chagas, Dermeval Saviani, Newton Duarte, Nildo Viana, Adam Schaff, Antônio José Lopes Alves, Mário Duayer — como parte do nosso esforço de também fazer uma leitura marxiana dos textos tratados, evitando os comentadores até então, para não enviesar nossa leitura.

A primeira remissão que queremos fazer é em relação às categorias alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) como trabalhadas pela professora Mônica Hallak. Lidamos com dois textos com uma grande distância de datas de publicação, sendo um tratando da alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) especificamente nos *Manuscritos de 1844* e outro focado na alienação (*Entäusserung)* como tratada por Marx entre os *Manuscritos de 1844* e *O Capital*. Ou seja, os textos se complementam, realizando um aprofundamento analítico na primeira obra que Marx trata da alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) diretamente e o outro articulando o desenvolvimento categorial de forma longitudinal em sua obra até *O Capital*, considerando também os *Grundrisse*, que é de nosso interesse.

Compreendemos que em nosso entendimento dos *Grundrisse* nos aproximamos daquilo que a autora alcança nos *Manuscritos*, ao afirmar que em Marx, “o fenômeno do estranhamento deriva de determinadas relações sociais que se estabelecem entre os homens no engendramento de sua existência e não do ato

da produção em si" (Costa, 2005, p.4), elemento que ela diferencia do entendimento de Lukács que baseia, "sua própria compreensão da alienação como momento subjetivo da objetivação prevê, justamente, que a base do estranhamento é o ato produtivo em si" (Costa, 2005, p.3). Isso para nós é bastante significativo por afirmar que os poderes estranhados que retornam ao produtor estão assentados nas relações sociais (de produção) que os homens estabelecem entre si, ou seja, é um poder relacional/social. Na seguinte passagem de Costa destacamos dois elementos que trazem precisão cirúrgica à análise, nos ajudando bastante. "Na leitura do primeiro Manuscrito se pôde acompanhar a análise de Marx acerca do desenvolvimento do processo de alienação/estranhamento da atividade que acaba por gerar a objetividade propriedade privada." (2005, p.4). A autora expõe um elemento decisivo: nos *Manuscritos de 1844* Marx estabelece a "objetividade da propriedade privada" como consequência do "processo de alienação/estranhamento".

Prossegue com uma exposição que deixa clara a relação entre alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*), além de estabelecer o desenvolvimento desse processo:

> No terceiro Manuscrito foi possível identificar a categoria *Veräusserung*, traduzida por venda, como a mediação que permite à exterioridade do trabalho em relação ao produtor (alienação) se transformar em inversão na qual o produtor se subjuga ao produto (estranhamento). Ficou evidente, no entanto, que alienação e estranhamento, mesmo que distintas, são categorias complementares. O estranhamento é a consequência necessária da alienação do trabalho; a venda, para Marx de 1844, é a mediação que atualiza esta inversão. (Costa, 2005, p.4)

Ou seja, ficam claros alguns pontos: a exterioridade é processo geral do pôr do homem no mundo ("seu efetivo autopôr"); que na particularidade capitalista se configura como alienação (*Entäusserung)*; como processo que põe o produto como senhor de seu produtor, que o subjuga, ou seja, estranhamento (*Entfremdung*), processo de inversão da relação sujeito (produtor) e objeto (produto); logo, a alienação (*Entäusserung)* se configura como pressuposto do estranhamento (*Entfremdung*), condição para que o "poder estranhado" se volte contra seu criador; e acrescenta que o meio necessário para ocorrência do processo (para o "Marx de 1844") é a venda. Então, nessa passagem a autora estabelece as delimitações e relações entre categorias fundamentais para nossa análise, a saber: propriedade

privada, exterioridade, alienação (*Entäusserung)*, e estranhamento (*Entfremdung*). E reafirma, deixando mais claro, mais direto e com os referentes termos em alemão, a relação entre estranhamento (*Entfremdung*) e alienação (*Entäusserung)*:

> A *Entfremdung*, ou estranhamento, seria a realização da *Entäusserung,* alienação. Em outras palavras, a alienação enquanto separação do homem de seu produto, sua atividade, do gênero e dos demais homens acaba por gerar a *Entfremdung* — o estranhamento — do homem em relação ao produto, atividade, gênero e dos homens entre si. (Costa, 2005, p.4)

Costa (2018) afirma, partindo de Lucien Sève, a sua indignação — que também é nossa — sobre o trato de um texto como *O Capital* que não leve em consideração que as categorias da economia política refletem os indivíduos humanos — sendo isso feito também por marxistas. E afirma algo que corrobora nossas hipóteses: “Desde as primeiras páginas de *O capital*, ao apresentar a mercadoria, o que se evidencia é a independência do produto em relação aos produtores, a questão da alienação está posta, de saída, sem que Marx faça menção explícita a ela.” (Costa, 2018, p.59). Ou seja, o estabelecimento no primeiro capítulo da “independência do produto em relação aos produtores”, que aparece já na primeira frase, como o mundo como “imensa coleção de mercadorias”, ou de forma mais gritante ainda quando da apresentação do fetichismo da mercadoria, afirma a presença explícita e implícita da alienação (*Entäusserung)* como categoria de análise, como substituição do “mundo dos homens” pelos “mundo das mercadorias”.

E a autora complementa, “Ela [alienação], no entanto, nunca esteve ausente nas reflexões do autor e, mais do que isso, o que se pretende mostrar aqui é que é ela o centro das preocupações de Marx quando redige *O capital.*” (Costa, 2018, p.59). E ainda acrescenta mais a frente:

> Ao detalhar a especificidade da mercadoria, o trabalho abstrato aparece como responsável pelo fato de a mercadoria ser passível de troca. Ou seja, a alienação do trabalho concreto já se apresenta como fonte de criação do valor. Ainda no primeiro capítulo, o tema do fetiche encerra a apresentação da mercadoria, esta “coisa trivial cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” que esconde o trabalho social que a cria. (Costa, 2018, p.67)

Temos total concordância com a autora. Apesar de não termos realizado a análise completo d'*O Capital*, ficando apenas nos dois primeiros capítulos, afirmamos que o entendimento dessa inversão homem-objeto e também como relação entre trabalho concreto e abstrato — expresso em diversas passagens do primeiro capítulo — é chave analítica fundamental para a compreensão da obra como um todo. A autora ressalta ainda que:

> A questão, portanto, que sustenta a atual forma de organização e dominação social é o próprio modo como o trabalho se exerce. Neste sentido, a alienação do trabalho é o centro de toda a abordagem de O capital por ser a categoria que especifica esta forma social. (Costa, 2018, p.67)

Nessa passagem Costa faz duas afirmações de grande importância para nós. Além de reafirmar a alienação (*Entäusserung)* como categoria que é fio condutor d'*O Capital*, ressalta (e temos concordância) que é a alienação (*Entäusserung)* — como forma particular da relação do produtor, por meio do trabalho, com o produto por ele realizado — "a categoria que especifica esta forma social", ou seja, é categoria decisiva para circunscrever essa formação social historicamente. Mas queremos também indicar um ponto, muito caro para nós na pesquisa de mestrado, que ela afirma na primeira frase da citação: é a forma particular do exercício do trabalho (assalariado/alienado) que sustenta a organização e dominação social no capitalismo, logo, concluímos, a superação da dominação do capital coloca a superação da forma trabalho assalariado como condição necessária, o que faz necessária a crítica (ontológica) do trabalho, não a afirmação de sua centralidade.

Neste texto a autora afirma novamente o que afirmara no texto de 2005, reforçando para nós o sentido da relação entre alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) e a delimitação de cada categoria:

> Ele identifica a relação do trabalhador com o produto como uma relação de alienação, na qual o produto não somente assume uma existência externa como também torna-se um poder autônomo em relação ao trabalhador. Essa relação manifesta uma tendência proporcionalmente antagônica entre eles. O primeiro se empobrece cada vez mais e o segundo se torna cada vez mais poderoso. Esta crescente divergência de sentido acaba por levá-los a se estranharem mutuamente, transformando a vida que o trabalhador deu ao objeto numa força hostil e estranha. Nessa análise, Marx se refere aos aspectos específicos da produção atual em que a objetivação humana se realiza como alienação, ou seja, como

> produção da riqueza exterior, e se volta contra o homem que produz. (Costa, 2018, p.62)

Dessa forma, deixa claro ao reafirmar que a alienação (*Entäusserung)* é forma particular dessa sociabilidade, em que é processo de externalização do homem no mundo, sendo condição para o estranhamento (*Entfremdung*) como “poder estranho”, que se volta contra o produtor e se fortalece na medida em que o produtor se aliena cada vez mais em mercadorias. Nesse texto também reafirma a relação entre alienação (*Entäusserung)* e propriedade privada, da seguinte forma:

> Para tanto, busca na relação imediata entre produtor e produto o passo inicial que vai levá-lo a demonstrar que, ao contrário do que acreditam os economistas, a “propriedade privada é (...) o resultado, a consequência necessária do trabalho alienado [*entäusserten*], da relação exterior [*äusserlichen*] do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (MARX, 1972, p. 67; 1985, p. 519; 2004, p. 87). Ele chega, portanto, à propriedade privada como resultado "da análise do conceito de trabalho alienado [*entäusserten*], ou seja, do homem alienado [*entäusserten*], do trabalho tornado estranho [*entfremdeten*], da vida tornada estranha [*entfremdeten*], do homem tornado estranho [*entfremdeten*]” (MARX, 1972, p. 67; 1985, p. 520; 2004, p. 87). (Costa, 2018, p.63)

A autora ainda esclarece para nós o sentido da separação e relação entre alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) de forma translúcida:

> Pode-se dizer que, de acordo com as passagens acima, o trabalho alienado é anterior ao estranhamento. Não cronologicamente, nem de fato, mas analiticamente, como diz Marx. Ele identifica o trabalho alienado como relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo e afirma que a propriedade privada é, primeiramente, fruto do homem alienado e, em seguida, também "do homem tornado estranho". O homem, o trabalho, a vida tornam-se estranhos a partir da alienação do produto e da atividade. Nesse sentido, a propriedade privada é o produto da atividade humana apartada do homem. (Costa, 2018, p.63)

O sentido analítico da separação entre alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) é, para nós decisivo. Não estabelece ordem cronológica (uma vez que no processo de trabalho se realizam concomitantemente), nem relação de importância, mas causalidade. Estranhamento (*Entfremdung*) pressupõe alienação (*Entäusserung)*. Isso significa também que são categorias definitivamente distintas, sendo a equiparação de ambas, igualação ou sinonímia, a falta de necessário

refinamento e profundidade que iguala coisas distintas, ou seja, o trato grosseiro de um processo que necessita maior ampliação e cuidado na análise. Explicitando mais ainda e dando melhor contorno à relação entre as categorias, acrescentamos que "Desse modo, pode-se dizer, que utilizar '*Entfremdung*, *Entäusserung'* é uma forma de exprimir um movimento que tem no estranhamento [*Entfremdung*] sua expressão concreta e atual, e na alienação [*Entäusserung*] seu ponto de partida." (Costa, 2018, p.64).

Outro ponto crucial a autora levanta ao retomar a categoria da "venda" como mediação entre alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) (se referindo aos *Manuscritos de 1844*), fazendo provar com citações, os termos em alemão e a diferenciação da exteriorização e alienação (*Entäusserung)*:

> A *Entäusserung* se refere mais diretamente a uma relação de separação, enquanto a *Entfremdung* traduz uma relação de antagonismo. Ambas, no entanto, compõem o movimento do trabalho humano que se exerce no interior da propriedade privada. Portanto, nem uma nem outra aparecem como uma necessidade do trabalho. Mas o antagonismo, expresso por Marx como *Entfremdung* – estranhamento, surge da separação que ele identifica como *Entäusserung* – alienação. Neste contexto, a *Veräusserung* – venda – seria uma categoria mediadora entre a exteriorização que se realiza como alienação e o estranhamento, ou seja, a venda transforma a exteriorização da vida [*Lebensäusserung*] em alienação da vida [*Lebensentäusserung*] (MARX, 1972, p. 90-1; 1985, p. 539; 2004, p. 108), duas expressões contrapostas. (Costa, 2018, p.66)

Aqui fica mais clara ainda a diferenciação entre alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*), como momentos "analíticos" distintos e que expressam relações distintas do produtor com a mercadoria. Alienação (*Entäusserung)* é a forma particular capitalista da exteriorização, ou seja, do pôr no mundo, da separação do homem com o produto do seu trabalho, o que implica também, nessa separação, a propriedade privada. O estranhamento (*Entfremdung*) conforma a relação reflexiva da mercadoria com o produtor, como poder externalizado antagônico ao seu criador. A venda é condição para realização da exteriorização em alienação (*Entäusserung)*, posto inclusive no termo em alemão cujo radical (*äusserung*) é o mesmo de alienação (*Entäusserung)*. Como complementa a autora, a venda modifica a exteriorização da vida em alienação (*Entäusserung)* da vida. Mais a frente a autora resgata novamente a venda como mediadora, nos *Grundrisse*, destacando, no entanto, os avanços realizados por Marx:

> A longa citação não deixa dúvidas quanto ao caráter da alienação como atividade que se realiza por meio da venda. Mas Marx avança em relação aos Manuscritos ao identificar que, em situações históricas específicas o processo de objetivação aparece, “do ponto de vista do trabalho”, de fato, como alienação. Deixa claro, desse modo, que se trata de uma aparência circunstancial e não de algo inerente ao processo de objetivação. E delineia mais um traço específico do movimento: esse processo manifesta-se de modo distinto para o trabalho e para o capital. Para o primeiro aparece como alienação [*Entäusserung*] e para o segundo como apropriação do trabalho estranho [*fremd*]. Assim, mais uma vez aqui, como nos Manuscritos, a alienação [*Entäusserung*] forma um complexo unitário com o estranhamento [*Entfremdung*] e com a venda [*Veräusserung*], e não com a objetivação. (Costa, 2018, p.72)

Costa reafirma, a partir dos *Grundrisse*, o caráter historicamente particular da objetivação do trabalho como alienação (*Entäusserung)*, ou seja, nem toda forma de objetivação se constitui como alienada; destaca que Marx especifica mais ainda esse processo, apresentando o sentido da alienação (*Entäusserung)* para o trabalhador como “apropriação de trabalho estranho” pelo capitalista, logo, essa “moeda” tem dois lados e o do capital é justamente se apropriar daquilo que se volta para o trabalhador como “poder estranhado”.[31]

Partimos das essenciais contribuições de Hallak na diferenciação e precisão categorial, que muito nos ajudaram, para a contribuição de outro autor sobre as categorias liberdade e igualdade. Arbia (2017) em sua tese de doutorado, discute a politicidade e, para tal, resgata aqueles valores fundamentais do Estado burguês, a liberdade e a igualdade, alçados ao patamar de valores próprios da humanidade durante a Revolução francesa, talvez a mais emblemática das revoluções burguesas. Partindo da concepção de Lukács, Arbia apresenta os elementos para aquilo que

---

[31] Destacamos aqui, a fim de fortalecer a posição que defendemos, o sentido que tratamos de alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*), a partir de outro autor. Isso reforça nossa posição não apenas por apresentar que o sentido que usamos não está limitado a uma gama de autores — pelo contrário, um conjunto amplo de pesquisadores se utilizam desse referencial — mas principalmente para justificar a imprescindível necessidade da precisão categorial e rigor no sentido adotado nos termos traduzidos bem como a qual termo original em alemão nos referimos. “Vê-se, portanto, que *Entäusserung* corresponde ao sentido positivo de ‘tornar outro’, isto é, objetivar. Designa, pois, o processo de produção por meio do qual o homem cria um mundo objetivo, isto é, pelo trabalho põe em ação suas forças subjetivas que se exteriorizam e se objetivizam nos produtos de sua atividade. *Entfremdung*, por sua vez, corresponde ao sentido negativo de ‘passar para outro’, ‘apropriado por outro’, designando o processo pelo qual os produtos do trabalho se tornam estranhos ao trabalhador e sendo apropriados por outro, o não trabalhador, voltam-se contra o seu criador. Como assinala Betty Oliveira, esse segundo termo é o mais utilizado.” (Saviani, 2012, p.28). Destacamos os problemas que a imprecisão categorial apresenta, dissolvendo diferenças e reduzindo ambos os sentidos a um dos termos, ou a supressão de um dos sentidos, como se, indistintos, fossem processos iguais.

seria, de fato a liberdade, calcada nas fronteiras do mundo objetivo, real. As decisões humanas para a construção de uma vida livre, pois, passam precisamente pala consideração da capacidade que os indivíduos possuem em determinar, de fato, os elementos de sua vida, ou seja, considera as reais condições para a tomada de decisão dentro daquilo que o indivíduo possui agência. “O solo genético da liberdade, portanto, se põe a partir da materialização de escolhas teleológicas entre alternativas possíveis, cuja capacidade de execução está hipotecada unicamente aos homens” (2017, p.129). Nesse sentido, analisa que, na sociabilidade do capital, a capacidade humana de decidir o rumo de seu caminho está diretamente mediada pela forma de propriedade que é condicionada — e condiciona — a relação de trabalho, tendo em vista que as condições de reprodução social estão colocadas como necessidade fundamental do indivíduo. Logo, ser livre passa, necessariamente, pela forma como o indivíduo pode decidir sobre sua relação laboral.

> A liberdade em relação à necessidade natural supõe o trabalho — a atividade sensível —, forma como o homem estabelece o intercâmbio material com a natureza. Este é o ponto em que localizamos o vínculo mais direto entre liberdade e o sistema primário de mediações. Envolve tanto as forças produtivas quanto as relações sociais de produção mais imediatas. (Arbia, 2017, p.130)

Dessa forma, fica claro que nessa sociabilidade, sendo o homem em seu “sistema primário de mediações” limitado a condições impostas por outros, não pode ser, efetivamente, livre, ou seja, não tem controle sobre as decisões da dimensão da vida essencial para sua liberdade. De forma clara, o autor aponta que a condição de propriedade (privada) que retira do produtor (trabalhador assalariado) o resultado do seu trabalho em troca de dinheiro (salário):

> A participação no produto social mediada pelo salário, como se vê, é limitador inconteste na fruição da liberdade, entrave à livre apropriação da riqueza socialmente produzida ou, o que quer dizer o mesmo, à participação individual na potência humano-genérica objetivada sob a forma de produto social. (Arbia, 2017, p.135)

E complementa:

> A liberdade fundada na propriedade, tal como constituída na ordem do capital, pressupõe a atomização e o antagonismo multilateral típicos de uma ordem de mercado: o egoísmo racional que se

> expressa no *bellum omnium contra omnes*. Duas são as consequências: a constituição de uma igualdade abstrata e de uma liberdade negativa. (Arbia, 2017, p.135)

Nesse sentido, a liberdade real, como forma de realização das potencialidades humanas no mundo concreto, ou seja, não posta de forma abstrata, é possível numa estreita margem para aqueles que trabalham nessa formação social. E mais, a condição que impede a liberdade gera o seu oposto, a condição egoísta que antagoniza os homens. Logo, a igualação entre os indivíduos é igualdade abstrata, não posta como igualdade de condições de determinação da vida e liberdade negativa, ou seja, se realiza, quando muito, pela supressão da liberdade alheia. A igualdade se põe, tão somente no homem proprietário de sua força de trabalho. Nesse ponto é "igual" aos demais, está subordinado à forma social que o compele a se igualar na necessidade de vender sua capacidade de trabalho.

A liberdade, bem como a igualdade postas nessa sociabilidade não são mais do que formas do seu contrário, igualam os homens como vendedores de mercadorias, mas isso já pressupõe uma desigualdade: nem todos, ou muito poucos, tem a condição de não precisar vender sua força de trabalho. Ao mesmo tempo em que são livres para trocar, mas compelidos a isso, não trocar significa restringir as possibilidades de realização orgânica no mundo, sobreviver. "A crítica marxiana esclarece que o direito à liberdade e a forma de sua fruição (livre apropriação, manutenção e desfazimento da propriedade) nada mais é do que o exato vínculo entre liberdade e propriedade." (2017, p.136). É a condição de propriedade — determinada pela forma da relação de trabalho — que cria as condições reais sobre as quais o homem é ou pode ser livre. "Na sociedade burguesa, a liberdade — liberdade para estabelecer relações mercantis — revela finalmente sua verdadeira natureza adstringida: enquanto liberdade da livre circulação da propriedade, trata-se de uma *liberdade negativa — a liberdade do capital*" (2017, p.137). Arbia esclarece um elemento central para nosso entendimento da constituição do indivíduo, na sua relação de se pôr no mundo:

> Pela atividade do trabalho, o homem exercita a linguagem, elabora conceitualmente o mundo, manifesta sua sociabilidade em relação coordenada com outros homens; finalmente, objetiva, exteriorizando um mundo conforme seus imperativos subjetivos. Objetivando, o homem é capaz de se reconhecer no produto objetivado; o tipo de relação (reflexiva) sujeito-objeto que daí se origina — uma relação

> sem paralelo na natureza — modifica não apenas o mundo circundante, mas o próprio ser do homem no mundo. (Arbia, 2017, p.138)

Abriremos aqui um aparte explicativo e reflexivo, dialogando com o autor. A linguagem aparece como ferramenta desenvolvida pelo homem para capturar, inteligir o mundo e, na abstração deste, na reconstrução cognitiva e cognoscível do mundo, criar.[32] É a capacidade humana de abstrair e criar caminhos alternativos que poderia objetivar caminhos novos e livres. Mas o homem está subordinado e, dessa forma, a liberdade possível é limitada àquela tolerada pelo capital. Mas a capacidade humana não é singular, ela é relacional. O homem se faz no mundo em relação com seus semelhantes. É isso que dá sentido à sua vida, como ser social (não é à toa que o homem se torna ser social por meio do trabalho, que pressupõe relações sociais humanas, relações entre indivíduos). E são essas capacidades que o homem realiza. Quando cria — subordinado pela relação de trabalho assalariado — não existe mais liberdade ou igualdade de fato, mas um simulacro permitido, aquilo que pode consumir com o "sabor abstrato" dessas qualidades. O produto da sua criação expressa não apenas capacidades humanas, mas o conjunto dos valores incorporados pelo homem. Criador e criatura refletem entre si aquilo que são: potências capturadas (pelo capital). Quando o produtor cria ele expressa o conjunto de qualidades que possui, desde a destreza manual no entalhe da madeira, até a criatividade e polidez de um texto ou de uma aula.

Exterioriza, pois, destreza, criatividade, polidez, relação; materializadas em sua interação com a matéria posta no mundo. Aquilo que objetiva é parte de si, é algo que não apenas criou, mas que deu vida, vida realizada no tempo e no espaço. Mas a relação do homem com seu semelhante exige, também no pôr de si no mundo — processo de alienação (*Entäusserung)* —, uma contraparte. Ou seja, o produto que é alienado possui capacidade de se relacionar, mas se relacionar é "mediação de extremos pressupostos", ou seja, mediação entre aquilo que se relaciona. A mercadoria — objeto realizado no mundo que não é de propriedade de seu criador — fica com a capacidade relacional (relação social de produção) — seu criador a objetiva nela e nesse sentido perde parcialmente essa capacidade que foi

---

[32] "O processo 'transitivo' é dotado de uma dupla transitividade: o ser que o realiza efetiva e idealiza, internaliza a objetividade e externaliza a subjetividade, reflete e executa, faz e conhece, captura as legalidades do objeto e as reconstrói idealmente, por vários planos e matizes, conhece e comprova-se como ser cognoscente na prática objetivada." (Arbia, 2017, p.153)

efetivada. A relação sujeito-objeto está posta reflexivamente. O homem se objetiva e troca com a mercadoria qualidades. As mercadorias, igualáveis (relacionáveis) por meio do dinheiro (como capacidade de troca), transferem essa condição para o sujeito seu criador. Na mesma medida em que o produtor transfere ao objeto sua capacidade de se relacionar. Capacidade essa que será efetivada na troca da mercadoria, em que ela irá se relacionar com suas iguais — no "mundo das mercadorias" — utilizando o produtor como seu suporte, aquele que a leva de um lado para o outro.

Mas não apenas essas qualidades são postas nesse processo de exteriorização/objetivação. Como no capitalismo esse processo é atravessado pelas condições estabelecidas — propriedade privada, trabalho assalariado —, exteriorização se transforma em processo de alienação (*Entäusserung)*, que resulta em uma relação estranhada entre sujeito e objeto, produtor e mercadoria, criador e criatura. Mas essa relação não se dá "apenas" por uma condição de propriedade — do criador não possuir a mercadoria ao final do processo. Mas é relação na qual a mercadoria passa a ter uma posição hierarquicamente superior ao seu criador. De coisa determinada, se torna determinadora sobre a vida do criador. Esse elemento de determinação "aparece" para seu criador como um "poder estranho", como forma de dominação na qual o homem não possui aquilo que cria e passa a necessitar criar continuamente coisas que não irá possuir. É esse intricado emaranhado de determinações que torna o mundo da mercadoria inacessível ao criador. O fetichismo da mercadoria apresentado por Marx mostra como esse universo é perceptível ao homem. Consome-se a mercadoria como forma de obter qualidades: beleza, potência, virilidade, mas também criatividade, destreza, sensibilidade, etc. Aquilo que se perdeu, que foi alienado, tenta-se recuperar por meio da compra da mercadoria, por meio do dinheiro.

Ou seja, alienação (*Entäusserung)* do homem no mundo, pressupõe sua reificação. Exterioriza-se qualidades; objetifica-se o homem; humaniza-se a mercadoria; compra-se a mercadoria na busca de se reumanizar. Mas essa reumanização não é processo em que o homem recupera suas capacidades iniciais. Não apenas por não ter dinheiro suficiente como meio para recomprar tudo aquilo que pôs no mundo, mas por que aquilo que compra é mediado pela mercadoria, ou seja, o que se compra são qualidades das mercadorias. A beleza fruída humanamente não é recuperada na mais bela mercadoria. A mercadoria tem

limitações que a infinita capacidade humana não tem e isso se dá por um elemento em especial, a capacidade de se relacionar. Quando o homem se relaciona com seu semelhante, socialmente, ou seja, no conjunto de sua sociabilidade, eles são capazes de criar elementos complexos como a filosofia, ciências, política, artes. Todas essas criações humanas não foram individuais, mas pressupõe relações sociais entre os homens, mesmo que não sejam relações livres. Mas a mercadoria, como objeto, coisa posta no mundo, se utiliza dessa capacidade relacional como meio para sua efetivação, como forma de se relacionar com outras mercadorias — como a mercadoria por excelência, o dinheiro. Duas belas mercadorias não tem a capacidade de criar beleza. Elas são aquilo que foram criadas, são dependentes da capacidade de seu criador.

A busca, então, pelo consumo da mercadoria, pela realização daquelas capacidades fetichizadas na coisa, é busca das qualidades postas na mercadoria, mas principalmente realização da necessidade relacional, condição humana de existência como ser social. Na mercadoria, pois, se expressa o sentido social do homem — conjunto das determinações sócio-históricas, relações de subordinação/subsunção, capacidade relacional operada pelo dinheiro — mas também o sentido individual do homem, aquilo que o caracteriza — na determinação espaço-temporal que está colocado — como indivíduo — o sentido universal de indivíduo e seu sentido particular, dessa sociabilidade. Essa grande volta para chegar ao indivíduo se fez necessária justamente para compreender as determinações da exteriorização sob o capitalismo (alienação — *Entäusserung*) como forma que atravessa o indivíduo e o determina, mas também para alcançar o sentido da liberdade e igualdade como formas abstratas e não reais para o homem dessa sociabilidade. Quando o indivíduo realiza a si na mercadoria, se aliena, ele entrega humanidade e recebe em troca aquilo que faz parte do mundo da mercadoria, inclusive suas qualidades limitadas como igualdade e liberdade “burguesas”.

A igualdade da mercadoria é a sua capacidade de igualação para a troca, sua submissão a montantes de dinheiro que expressam em que proporção essas mercadorias se relacionam — se trocam — por outras. Ou melhor, são trocadas pelos seus criadores. A liberdade é também própria do mundo da mercadoria, é o irromper das barreiras que limitem as trocas, ou seja, busca da realização de todas as mercadorias, seu consumo, então, a necessidade de que sejam necessárias, o

que impele à necessidade de consumo, logo, à necessidade de troca da força de trabalho por dinheiro. Nesse sentido, são esses tipos de igualdade e liberdade que o homem absorve da mercadoria como possíveis efetivações dessas qualidades que são, inicialmente, humanas. Isto posto, a forma como o homem pode experienciar igualdade e liberdade se restringe à esse débil simulacro.

Em resumo, o homem se põe no mundo por meio de seu trabalho, no produto de seu trabalho. Nessa exteriorização de seu mundo interno, objetiva-se em coisa, em objeto. No capitalismo esse processo é atravessado por determinações sociais particulares — propriedade privada, assalariamento — criando uma objetivação particular, alienação (*Entäusserung)*. Mas ao alienar-se o indivíduo necessariamente se coisifica, reifica. Ou seja, transfere capacidades e qualidades humanas para a coisa (mercadoria), mas dela recebe qualidades — no entanto qualidades próprias de uma coisa, logo, limitadas em relação àquilo que o homem objetivou. Essa é uma relação desigual, a capacidade humana posta na mercadoria é superior àquela que ele recebe em troca. Nesse sentido a mercadoria passa a possuir condição superior ao homem, passa a não ser apenas determinada, objeto passivo da ação humana, mas o determina reflexivamente. Volta-se contra ele como “força estranha”, ele não reconhece mais aquilo que criou não apenas por ter perdido as qualidades postas na mercadoria, mas por ter se empobrecido também com as qualidades que absorveu dela.

Uma qualidade central é a relacional. O homem existe em comunidade, em relação com os demais. Mas essa capacidade é posta na mercadoria, que dela necessita para que possa ser trocada. Da mercadoria o homem recebe uma qualidade relacional limitada, relação mediada e medida pelo dinheiro. Os homens passam a se relacionarem entre si como montantes de dinheiro. Esse dinheiro é utilizado para recuperar parcialmente qualidades humanas postas objetivamente, realizadas por meio do fetiche que as mercadorias apresentam. A mercadoria, nesse ponto, é senhora do homem, o obriga por meio da necessidade de consumo a continuar vendendo sua força de trabalho, ou seja, a se submeter à essa forma de relação. A igualdade e a liberdade, não como formas efetivamente humanas, mas particularmente da sociabilidade burguesa, são adquiridas pelos homens por meio das mercadorias que possuem essas qualidades em sua forma particular: igualdade para equivaler diferentes; liberdade para trocar e realizar mercadorias. Os homens, pois, consomem e se tornam, em parte, isso: suas qualidades e diferenças são

dispostas, equivalendo-se por valores monetários (são igualáveis); busca recuperar o conjunto de humanidade que dispôs nas mercadorias por meio da compra delas, logo, concorre com seus iguais para realizar a mercadoria que tem a vender (força de trabalho), para ter recursos, realizando sua “liberdade” de trocar — “guerra de todos contra todos”; liberdade como realização do egoísmo racional.

Esse momento reflexivo, suscitado pela elaboração do autor, funciona também, para nós como sistematização de nossa abstração sobre o conjunto categorial que tratamos nesse trabalho. Retornamos agora de nossa digressão ao texto do autor. A partir do exposto, concordamos com o autor e entendemos que sua elaboração nos ajuda em nosso argumento, como a seguir:

> o mercado revela-se mais do que uma mediação imprescindível para o metabolismo social do capital: representa de modo mais acabado a aparência contingente da sociabilidade na ordem burguesa. O mercado revela o caráter social da produção por uma forma alienada: a natureza social dos trabalhos individuais aparece como resultado casual da autorreprodução individual. (Arbia, 2017, p.139)

Sendo o mercado o meio necessário para a reprodução social do indivíduo, na sociedade do capital, ele aparece como circunstancialidade da vida social posta no capitalismo, ou seja, aparece como algo fortuito, mas que determina o modo como as pessoas se relacionam, revelando que essa formação social está assentada sobre uma forma de produção alienante. O caráter social do resultado do trabalho dos indivíduos aparece como casualidade de seu trabalho, ou seja, nada aparece claramente como é. Nem a forma de relação social, subordinada pelo mercado (relações sociais de produção capitalistas), nem o caráter particular do produto do trabalho (mercadoria), apesar de o mercado, por si mesmo, revelar a relação alienada de trabalho. Fica patente que mesmo sendo evidente — pela própria forma de organização das relações de trabalho (mercado — trabalho assalariado) — que a forma de produção seja processo alienante — pela condição de estranhamento (*Entfremdung*) frente ao produto do trabalho — a forma de se relacionar e o produto do trabalho, ficam “escondidos” como forma particularmente capitalista. Nesse sentido, o autor argumenta sobre o caráter naturalizante das formas historicamente particulares.

É nessa formação em que as relações ficam apagadas, escondidas, que a liberdade para trocar, ou seja, a liberdade capitalista, aparece de forma mais evidente. Como bem descreve o autor:

> As relações se pautam no autointeresse, no egoísmo racional, na troca vantajosa para si, na consideração das condições objetivas por meio das quais as necessidades subjetivas aparecem apenas de forma subordinada e, no mais das vezes, enquanto fraqueza, num confronto hostil onde o sucesso se mede pela obtenção de maior vantagem possível, na sobrevalorização da própria mercadoria e na desvalorização da mercadoria alheia. (Arbia, 2017, p.140)

Na medida em que as relações não aparecem como forma particularmente capitalista, se tornam formas humanas universais, o “egoísmo humano” se torna determinação última dos indivíduos. Nesse sentido, os homens, imbuídos dos “valores das mercadorias”, sua forma de liberdade, a realizam como egoísmo, é a liberdade individual maximizada. Isoladamente o indivíduo é livre totalmente, mesmo que isso o oponha aos demais ou aos interesses coletivos. Liberdade e autorrealização estão juntos na busca do indivíduo garantir a venda da sua mercadoria, da realização da sua necessidade de trocar livremente, sem barreiras. Coadunamos com o autor também nas seguintes passagens, na esteira de nossa argumentação:

> Para realizar sua autorreprodução (e por esta razão foi ao mercado), precisou aceitar a supressão de sua individualidade, reduzindo-se à condição material de produção. Para sua autorreprodução, teve de alienar sua autodeterminação — ou, para realizar sua autorreprodução, precisou negar sua liberdade. Nenhuma liberdade genérica autêntica pode se sustentar sobre o agrilhoamento dos indivíduos. Ao contrário [...] qualquer expansão da liberdade genérica deve estar fundada na autodeterminação individual. (Arbia, 2017, p.142)

E também,

> O mercado, tornado a mediação central por onde flui a liberdade individual, consolida a liberdade predatória: a autoafirmação como a negação do gênero, porque negação de todos os demais indivíduos, é o resultado do vínculo (negativo) ativo entre liberdade e concorrência. O indivíduo resultante da negação do gênero, exatamente por isso, é um indivíduo empobrecido, unilateral, belicoso e vazio de liberdade. A negação genérica é não apenas a negação dos “outros homens”; como uma negação da socialidade,

> culmina na própria negação dos poderes essenciais humanos, recrudescendo suas limitações, constringindo a potencialidade do conjunto das objetivações humanas. Sob a forma mercadoria, as objetivações se prestam cada vez mais a uma apropriação restrita, impulsionando processos de individuação humanamente miseráveis. (Arbia, 2017, p.142)

Isto posto, fica claro que a liberdade, em seu sentido genérico, como valor humano não é possível de realizar nesta sociabilidade. Se muito a liberdade do capital, a liberdade da Revolução francesa, ou seja, um simulacro daquilo que de fato poderia realizar as possibilidades e capacidades humanas. No concreto, a liberdade possível no capitalismo é, ao contrário, forma de aprisionamento, submissão à uma forma particular de trabalho e trocas, formas estas limitadas e limitantes da realização humana. Nesse mesmo sentido, o autor explicita a igualdade como expressão posta pelo mercado na vida comunitária, sendo que “os indivíduos, participam, em condição de igualdade abstrata, como proprietários privados de dada mercadoria (força de trabalho) em um sistema generalizado e expandido de trocas, adotando a forma de indivíduos autônomos.” (2017, p.189). Fica claro então que a mesma relação que funda a liberdade como valor, ou seja, a relação que subordina o trabalhador a trocar repetidamente sua força de trabalho, também é determinação de sua “igualdade abstrata”, em que aparecem como indivíduos autônomos. Livres, porém iguais.

Esses indivíduos impelidos à troca, “são iguais e abstratos, pois somente assim podem entrar em situação de intercâmbio: são indivíduos cujas determinações concretas foram abstraídas para ceder lugar a condição universal de portadores de mercadorias.”, logo, a igualdade figura não como equalização de condições, não se dá concretamente, mas, “A igualdade, aqui, é universalidade cuja única finalidade é favorecer o intercâmbio. Do ponto de vista do conteúdo, são concretos e distinguem-se pela especificidade da mercadoria que oferecem: trabalho vivo — força de trabalho”, e ainda, “são simples fonte de trabalho vivo abstrato, cuja única função é a objetivação de valor.” Nesse sentido, são homens que se igualam como apagamento das particularidades em função do movimento de valorização do capital, ou seja, se igualam tão somente e apenas com o intuito de: “Universalizam-se pelo conteúdo — na objetivação do valor — ao mesmo tempo em que se particularizam por ele — distinguem-se como fonte de trabalho vivo, como a negação antitética do capital (trabalho morto).” (Arbia, 2017, p.190). Este conjunto de citações, retiradas de um

único parágrafo do autor, nos permite explicitar que a igualdade, bem como a liberdade, estão a serviço de algo, ou alguém, no caso se põe aos indivíduos produtores como valores, condições necessárias do capital e para o capital em seu processo de reprodução. São valores que não servem, pois, aos próprios homens como realização de suas capacidades humanas; estas foram amealhadas de si na mercadoria.

A constituição do indivíduo, então, não se distingue desse processo formativo de seus valores, uma vez que o indivíduo se forma, em parte, também por meio de seu processo de trabalho, trabalho dele apartado. Logo:

> Tornando o individuo simples suporte opaco das qualidades individuais das coisas, a individuação do modo de produção do capital erige uma individualidade mediada: manifestando-se somente através das formas mercantis, nega a riqueza omnilateral humana e só reconhece seus atributos específicos no universo de objetivações que, enquanto mercadorias, são apenas formas repositórias do valor. Do mesmo modo, a destituição da coisa — a incapacidade de oferecer no mercado — revoga a individualidade: esta é a condição primeira da individualidade do modo de produção do capital. No quadro societário em que a "comunidade" aparece como simples acidente, intercâmbio de individualidades mercantis no mercado, a revogação das condições de realização do intercâmbio — a destituição da mercadoria — é uma revogação da própria individualidade. Em última instância, portanto, a individualidade reificada do capital reside nas coisas, e não em seus portadores, que aparecem como meras unidades anímicas das propriedades de suas mercadorias. (Arbia, 2017, p.191)

Arbia esclarece o resultado líquido do processo de produção no homem: é empobrecimento, aviltamento humano, perda de capacidade que foi posta na mercadoria e que, reificado o indivíduo, a ele resta recuperar parcialmente elementos dessa humanidade, por meio do mercado, meio que justamente o espoliou de si. A própria individualidade, como expressão do ser, é posta na mercadoria, ela é cheia de humanidade, e seu portador, se transforma "quase em epifenômeno" dela, em nossa compreensão. Dessa forma, Arbia, em seu desvelamento da relação desse indivíduo com o Estado, na dimensão da politicidade, apresenta duas categorias que especificam esse indivíduo, esclarecendo a distinção entre a dimensão formal-abstrata e a particularidade concreta desse indivíduo:

> Logo, o *citoyen* é a expressão formal-ideal do *bourgeois*, o que significa dizer: a expressão universal formal do indivíduo particular

> universalizado — o reconhecimento oficial da forma de individuação particular do capital, com todas as suas características limitantes imanentes, como a condição humana universal. (Arbia, 2017, p.192)

Na esteira do debate de Arbia, dialogamos com dois autores com obras fundamentais acerca dos *Grundrisse* e da dimensão do indivíduo em Marx, Rosdolsky e Dussel. Resgatamos aqui a contribuição de Dussel, evidenciando, tal como Rosdolsky e outros autores com quem dialogamos, o sentido da igualdade e liberdade como tratados por Marx. Diz o autor,

> Dito de outra maneira: os indivíduos são iguais enquanto sujeitos de mercadorias intercambiáveis; mas, ao mesmo tempo, têm uma certa diversidade que torna possível a troca (pode haver troca porque têm necessidades distintas do objeto distinto do outro). Mas esta desigualdade faz com que a igualdade de condições dos sujeitos seja também igualdade social (um troca com o outro o que cada um necessita). A economia burguesa, assim, parte da evidência ideológica — que, na realidade, oculta a desigualdade — da igualdade dos que trocam. (Dussel, 2012, p.111).

Explicita o autor, então, que da forma concreta da igualdade emerge uma representação abstrata desse "modo de ser" real, como forma ideológica, que apresenta aquilo que aparenta — igualdade — mas oculta o sentido real da desigualdade que pressupõe a própria troca. Ou seja, aqui o autor ressalta que, por mais que na troca haja a igualação dos diferentes e a sua supressão, não existe troca sem essas diferenças, que são reais, mas ocultadas. Prossegue explicitando o "estatuto ideológico" da economia-política:

> Ou seja, Marx está descrevendo o estatuto ideológico de um discurso econômico que descobre a lógica de determinações abstratas como se fossem a própria realidade. Na troca se produz uma situação perfeita, ideal, na qual cada sujeito da troca tem uma "liberdade total", numa "transação voluntária sem nenhuma violência de ambas as partes"; uma situação na qual cada um põe como "meio" para o outro "nesta função de serviço" e, ao mesmo tempo, como "fim" no "interesse egoísta", já que "o interesse geral é precisamente a generalidade dos interesses egoístas". Assim, a economia política burguesa, a partir de uma ideologia que arranca da abstração como realidade [...], pretende que o capitalismo permita, simultaneamente, uma igualdade e liberdade totais dos indivíduos e um respeito absoluto à propriedade dos produtos do trabalho, que se trocam pelas mútuas necessidades. (Dussel, 2012, p.112)

Nesse sentido, destacamos que Dussel ajuda a explicitar o sentido do uso ideológico dessas categorias que, emergindo do real, são tratadas na abstração — pela economia-política burguesa — como formas perfeitas, incólumes aos percalços da realidade, sendo apresentadas — essas formas perfeitas, ou seja, idealizações das formas concretas — como se fossem as formas verdadeiras, objetivas dessas categorias no mundo.

Explicito, em uma passagem de Rosdolsky, o caráter reificado como resultado desse processo de igualações. Aqui é importante destacar não apenas o uso da categoria reificação propriamente, mas o sentido que a igualdade entre as mercadorias, pela mediação do dinheiro, resulta nos humanos produtores:

> Só com o dinheiro essa reificação adquire uma forma bem definida, pois todas as mercadorias passam a expressar seu valor no mesmo equivalente, na mesma mercadoria-dinheiro. Consolida-se assim, definitivamente, “a falsa aparência”, como se “o objeto que representa a magnitude do valor de outro objeto” possuísse “sua forma equivalente independentemente dessa relação, como uma propriedade social que decorre de sua natureza”. “Pelo costume social, a trocabilidade imediata e universal” se funde “definitivamente à forma específica natural da mercadoria ouro” (ou prata). Essa mercadoria não “parece transformar-se em dinheiro por que todas as demais mercadorias representem nela seus valores, mas sim ao contrário: as demais mercadorias parecem representar nela seus valores porque ela é dinheiro. O movimento mediador se desvanece em seu próprio resultado, sem deixar vestígio atrás de si.” (Rosdolsky, 2001, p.116)

O autor nos ajuda a compreender que a igualação dos diferentes é parte do seu processo de estranhamento (*Entfremdung*), ou seja, a coisificação do homem, sua reificação, passa pela processualidade que apaga as diferenças, processo esse que é social e mediado pelo dinheiro, mas incorporado pelo homem na medida em que ao se alienar na coisa, se coisifica, perdendo aquilo que o torna único, diferente, ou seja, se iguala. Essa perda da singularidade lhe retorna como poder da mercadoria sobre si, como poder estranhado que o domina como indivíduo vazio de qualidade humana. E mais, na análise do autor russo, podemos entender uma *reificação de reificação, ou reificação reificadora*, um movimento em que, a mercadoria — preenchida de humanidade, qualidade humana alienada por meio do trabalho —, prenhe de vida humana, também se alienaria — e aqui é um elemento puramente aparente, uma vez que a coisa não tem vida, mas essa transferência contribuiria

mais ainda no estranhamento (*Entfremdung*) do homem frente não à mercadoria, mas ao dinheiro. Ou seja, a mercadoria se alienaria no dinheiro que lhe retornaria como poder estranho (*fremd*). Fazendo o movimento de retorno, o dinheiro apareceria duplamente estranhado frente ao homem, logo, mais distante e difícil de ser compreendido como mediador de relação social humana de produção. O autor apresenta esse sentido de forma clara na seguinte passagem:

> Por que, na sociedade produtora de mercadorias, as relações dos homens entre si devem estar "sempre ligadas a coisas" e "aparecer como coisas"? Simplesmente porque, nessa sociedade, os produtores não podem relacionar-se com seu trabalho como um trabalho diretamente social, pois perdem o controle de suas próprias relações de produção. "O caráter social do trabalho aparece na existência monetária da mercadoria, e por conseguinte como algo situado fora da produção real [...]". "Se os objetos destinados ao uso se convertem em mercadorias, isso decorre do fato de que são produto de trabalhos privados, realizados independentemente uns dos outros [...]. Como os produtores não entram em contato social até trocarem os produtos de seus trabalhos, os atributos especificamente sociais desses trabalhos privados só se manifestam nos marcos desse intercâmbio." E se manifestam "como o que são: não como relações diretamente sociais estabelecidas pelas pessoas em seus trabalho, mas, ao contrário, como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas." (Rosdolsky, 2001, p.117)

Trazemos aqui novamente Dussel em seu entendimento sobre a corporalidade e subjetividade, elementos que, mesmo não sendo tratados por nós na tese, entendemos que fazem parte da constituição desse indivíduo, apesar de não serem tratados dessa forma por Marx. Dussel apresenta o sentido "negativo" do ser do corpo e da subjetividade do homem em sua relação com o capital.

> O operário que, em seu corpo (corporalidade, "rosto" que se enfrenta materialmente), se apresenta ante o capital para pedir trabalho, mas quando ainda não objetivou trabalho algum, não existe para o capital; sua presença, sua "pessoa", é uma "não objetividade imediata"; imediatamente se percebe sua presença, mas ainda como "existência puramente subjetiva", "trabalho vivo existente como abstração" e não como realidade (porque, para o capital, a totalidade do ser, o trabalhador é real somente e porque é produtivo "em ato"). Resumindo: como ente intramundano, como coisa ante a consciência, como mercadoria possível mas atualmente não mercadoria, o trabalhador e seu trabalho são pura negatividade. (Dussel, 2012, p.139).

Diríamos que o trabalhador, antes de realizar o ato do trabalho, seria valor em potência, ou potencialmente, para utilizar um termo recorrente em Marx. Aqui destacamos que o uso da ideia de negação/negatividade, como par dialético em contraposição aquilo que é positivamente, por mais que seja compreensível, não é uso comum por Marx, nos alertando para que a leitura feita por Dussel não se trata de uma abordagem rigorosamente imanente do texto marxiano. O autor argentino segue nessa perspectiva da seguinte forma:

> Em um segundo aspecto, Marx define o momento analético por excelência: toda negação da negação parte da afirmação da exterioridade (dialética positiva e não apenas negativa, como a hegeliana). O trabalho não objetivado, nada no mundo das mercadorias, afirma-se como subjetividade, como atividade quando se "relaciona consigo mesma". O exterior, a alteridade do trabalho não objetivado, o outro do capital (o não capital mais além do ser — o "ser" do capital é o valor —: "não valor") se afirma a si mesmo "como a fonte viva do valor". (Dussel, 2012, p.139).

Novamente, podemos compreender o sentido estabelecido por Dussel, a afirmação do homem para além do seu sentido positivo para o capital, seu sentido negativo que o qualifica como ser para si, subjetividade não capturada e externalizada como valor, logo, não-valor, fonte de valor, valor em potencial. No entanto, compreendemos que essa forma de compreensão do autor leva a conclusões que nos advertem para um desenvolvimento próprio e não marxiano, *stricto sensu*. Vejamos as passagens a seguir:

> Como a compra-venda, como contrato, dá o título de propriedade sobre a mercadoria, é neste momento que se produz o ato ontológico da subsunção: o trabalho do operário é agora "trabalho como capital" — foi subsumido como um momento do próprio capital, que só espera o começo da sua realização no momento em que o trabalhador inicie a sua jornada de trabalho. O trabalhador, de "nada" exterior ou alteridade não objetivada, passa agora a ser uma subjetividade possuída, cujo trabalho em potência [...] deixou de ser do trabalhador. Nisto consiste "a dissociação entre a propriedade e o trabalho" [...] e agora se entende também que o trabalho "é um pressuposto do capital e, por outra parte, pressupõe, por seu turno, o capital". (Dussel, 2012, p.143-144)

Concordamos com o autor nesse ponto, a condição da propriedade privada é essencial como ato que dissocia o trabalhador do produto do seu trabalho e o subsume à condição de "eterno" trocador, ou seja, sua condição de precisar vender

a força de trabalho para acessar o mercado e, dessa forma, as mercadorias de sua subsistência. E prossegue:

> O processo de trabalho é objetivação da subjetividade do trabalhador, objetivação de sua vida. Enquanto tal, esta objetivação não é eticamente negativa — simplesmente, é um fato: "O trabalho é o fogo vivo, criador [...]. No processo de produção simples — sem levar em conta o processo de valorização —, a transitoriedade da forma das coisas se emprega para pôr a sua utilidade". Para Marx, a "forma" do objeto é a objetivação da vida. Trata-se de uma questão antropológica fundamental. O produto carrega parte do ser do homem — como se fora um membro objetivado e autonomizado da sua vida. Isto é essencial para compreender duas questões: o sentido ético do roubo do produto (rouba-se vida humana) e a acumulação do valor do produto em capital como acumulação de vida humana (é o fetiche que vive da morte do trabalhador) — a objetivação da subjetividade no processo de trabalho não se realiza como subjetivação igual da objetividade no salário. Eis aí a injustiça ética do capitalismo: sua perversidade a partir do trabalho. (Dussel, 2012, p.146)

Concordamos com o conjunto dos termos de Dussel, na objetivação da subjetividade humana como ato que lhe retira vida. Dussel chama atenção para o sentido ético da exploração. Entendemos que aqui o autor aponta que a injustiça está afiançada não à exploração monetária, a um salário baixo — o que o colocaria junto dos proudhonianos — mas que a injustiça está justamente no espólio da vida. No entanto, nos causa estranheza o sentido ético que o autor utiliza. Em Marx sua crítica se faz em uma dimensão ontológica, sobre o ser das coisas, e nesse sentido, em Marx a crítica não é da exploração, mas crítica de um modo de ser do capitalismo, de sua forma produtiva, que sim, espolia o proletariado à alma.

Nesse ponto pedimos licença para uma extensa citação do texto de Rosdolsky a fim de esclarecer algumas questões importantes para nós. O autor russo argumenta que:

> Limitamo-nos aqui a passagens do primeiro tomo de O capital porque a análise da forma-valor, feita nessa obra, traz a prova de que, de fato, "o enigma do fetiche do dinheiro é apenas o enigma, agora visível e deslumbrante, do fetiche da mercadoria". Isso não significa que a conhecida concepção de Marx sobre o "fetichismo da mercadoria" só se tenha originado em meados da década de 1860. Na realidade, ela já estava presente em seus primeiros trabalhos econômicos. Em um dos cadernos escritos em 1844, podemos ler: "A essência do dinheiro é, em primeiro lugar [...], que a atividade mediadora ou o movimento, o ato humano social mediante o qual se

complementam reciprocamente os produtos dos homens, é alienado e se converte em atributo de um objeto material exterior ao homem, o dinheiro. Quando o próprio homem aliena essa atividade mediadora, passa a agir como homem que se perdeu, se desumanizou; a relação dos objetos, a operação humana com eles, converte-se na operação de um ente exterior ao homem e superior a ele. [...] Com efeito, o movimento que intermedeia o intercâmbio entre os homens não é [...] uma relação humana, mas sim uma relação abstrata da propriedade privada com a propriedade privada; esta relação abstrata é o valor, cuja existência real como valor é o dinheiro. [...] Por isso, com o dinheiro "manifesta-se a dominação total do objeto alienado sobre o homem. O que era dominação da pessoa sobre a pessoa, agora é dominação universal da coisa sobre a pessoa, do produto sobre o produtor. No equivalente, no valor, já se encontrava a determinação da alienação da propriedade privada; o dinheiro é a existência sensorial e objetiva dessa alienação." Aqui aparecem esboçados os elementos da ulterior teoria do fetichismo da mercadoria, embora ela ainda apareça sob roupagem filosófica. Só em O capital, como dissemos, essa teoria recebeu sua fundamentação econômico-política específica. Mas, dez anos antes, os Grundrisse já mostram por que, na sociedade produtora de mercadorias, todos os produtos e trabalhos para adquirir validade social devem ser trocados primeiro "por um terceiro elemento objetivo", e por que esse "objeto mediador", o dinheiro, deve tornar-se autônomo diante do mundo das mercadorias. Cria-se assim o fundamento para a supremacia do dinheiro e das relações monetárias, e para o reflexo invertido das relações sociais de produção na consciência dos participantes — ou seja, para o fetichismo da mercadoria. Podemos ler nos Grundrisse: "A dependência recíproca e universal de indivíduos indiferentes uns aos outros estabelece sua ligação social. Essa ligação expressa no valor de troca, através do qual a atividade e o produto de cada indivíduo se tornam uma atividade e um produto acabado." Para poder transformar seu produto "em um meio de vida para si mesmo, [...] o indivíduo deve produzir um produto universal: o valor de troca ou [...] dinheiro". "Por outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais, ele o possui na medida em que seja proprietário de valores de troca, de dinheiro. Leva no bolso seu poder social e sua ligação com a sociedade." E "quanto mais a produção se organiza de maneira a que cada produtor passe a depender do valor de troca de sua mercadoria [...]", tanto mais "cresce o poder do dinheiro, ou seja, a relação de troca se fixa como um poder externo em relação aos produtores e independente deles. O que, originalmente, aparecia como um meio para promover a produção converte-se em uma relação exterior aos produtores e independente deles." No dinheiro, "no valor de troca, o vínculo social entre as pessoas se transforma em relação social entre as coisas; o poder pessoal, no poder das coisas". Nesse sentido, o dinheiro é "o vínculo reificado da sociedade", a 'entidade comunitária real' que ocupou o lugar da antiga comunidade, cuja coesão era mantida por laços naturais e relações de dependência pessoal; ele não pode tolerar "nenhuma outra [entidade] situada acima dele". O fetichismo da mercadoria e a criação do dinheiro são dois aspectos diferentes de uma mesma realidade (coisa que os manuais de economia marxista habitualmente ignoram): na sociedade produtora

> de mercadorias, “a trocabilidade da mercadoria” existe “como algo distinto, diferente dela”, “não imediatamente idêntico” a ela. Ou seja, o valor deve tornar-se autônomo diante das mercadorias. A sociedade produtora de mercadorias não pode libertar-se do dinheiro, assim como não pode libertar-se do “véu de névoa mística” que mantém oculta a verdadeira face do processo material de produção. (Rosdolsky, 2001, p.116-119)

Queremos ressaltar dois pontos aqui: 1- Rosdolsky deixa claro (para nós) a continuidade e não ruptura, em Marx, de uma compreensão que aqui explicita sobre o fetiche da mercadoria, mas que abarca também a alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*). Ou seja, diferente da tese de Althusser que cinde o pensamento marxiano em um “jovem” e um “velho” Marx, Rosdolsky prova, com passagens dos *Manuscritos de 44* e dos *Grundrisse* (1857-58), que neles já haviam os elementos do fetichismo, exposto em *O Capital* (1867). 2- O autor russo expõe uma interpretação interessante sobre o “mundo das mercadorias”. O elemento central da desumanização do produtor pela via da alienação (*Entäusserung)*, sua reificação pela humanização da coisa, é justamente a transferência da sua qualidade relacional — elemento que constitui o homem como ser social —, ou seja, o homem perde parcialmente essa qualidade de se relacionar, passando a depender do dinheiro para tal, e a mercadoria absorve essa característica. Mas como coisa — de fato — a mercadoria não fala nem se locomove, como então pode se relacionar com suas iguais? Também mediadas pelo dinheiro como o homem — e aqui a igualação/igualdade é fundamental — as mercadorias se relacionam, objetivamente, por meio do dinheiro, ou seja, o valor é a sua forma de relação, aquilo que torna real para elas a relação que entre os homens são relações sociais. Novamente, destacamos que o fetichismo da mercadoria, mesmo que não sob esse termo, aparece nas reflexões de Marx já nos *Grundrisse*, como aponta Rosdolsky em sua obra antológica sobre o livro:

> “O valor de troca de um objeto é apenas a expressão quantitativa de sua capacidade de servir como meio de troca. No dinheiro, o próprio meio de troca, se converte em um objeto; o valor de troca de um objeto adquire uma existência autônoma fora do próprio objeto”. Nesse desenvolvimento, já se revela inequivocamente o fetichismo inerente à produção de mercadorias com sua peculiar “personificação das coisas e reificação das relações de produção”. (Rosdolsky, 2001, p.115)

Seguindo na explicitação do caráter formativo da individualidade e da dimensão particular sócio-histórica da igualdade e liberdade como valores humanos capturados, Sartori (2019) amplia nossa capacidade de observar a individualidade para além da esfera produtiva, mas a partir dela: não nega o chão da realidade que transforma a potência de "indivíduos universalmente desenvolvidos" em individualidades que surgem de relações reificadas. Mas apresenta a relação entre a lei do valor e os imperativos produtivos e o complexo jurídico. O capitalismo, em suas condições de desenvolvimento social e histórico, abre possibilidades de desenvolvimento desses indivíduos, mas no real as dimensões da vida social, inclusive o direito, expressam de formas próprias o modo de produção capitalista, como o autor aponta ao explicitar que o direito burguês, ao mesmo tempo que supera as limitações dos privilégios nobiliárquicos, é forma jurídica particular que expressa as relações reificadas postas no capitalismo. "Ou seja, longe de o Direito trazer um reconhecimento intersubjetivo libertador, ele traz o reconhecimento de relações reificadas (Cf. SARTORI, 2016)." (2019, p.175). Logo, ao invés de significar a efetivação dos "indivíduos universalmente desenvolvidos", o direito burguês se funda sobre as relações reificadas postas a partir da produção.

Explicitando a dimensão do direito, Sartori apresenta, a partir de Marx, a ideia de pessoa como "meros guardiões" que, ao se relacionarem entre si, na verdade expressam a vontade das mercadorias que "guardam", ou seja, são os indivíduos (guardiões) subordinados às mercadorias, na circulação, que realizam a "vontade" das mercadorias de se relacionarem entre si.

> Ou seja, justamente a conformação das próprias coisas passa a ter uma mediação social bastante clara: assim como ouro e prata não são, por sua natureza, moeda, uma coisa não é uma mercadoria. Coisas só se tornam mercadorias em meio a determinadas relações sociais, relações estas em que não se tem a expressão da individualidade como tal, como algo natural e inerente, mas daquela figura da "pessoa" que aparece como "a manifestação necessária da individualidade em uma determinada etapa do processo de produção social" (MARX, 1982, p. 74). (Sartori, 2019, p.175)

A mercadoria, então, é forma social particular da coisa (produto) e, para que se torne mercadoria, necessita estar assentada em um tipo específico de relação social entre pessoas, que se configuram como uma forma particular da individualidade, relativa a um "etapa do processo de produção social". Dessa forma, para que esse

“metabolismo das mercadorias” possa ocorrer “é necessário que os indivíduos coloquem-se de modo que sejam vistos como ‘pessoas, cuja vontade reside nessas coisas.’” (2019, p.176). Logo, a expressão do indivíduo singular, como em suas vontades, na verdade expressa sua subsunção ao capital. Na medida em que esses indivíduos não possuem liberdade efetiva frente ao funcionamento dessa sociabilidade, as mercadorias, as quais são portadores parecem ter essa vida própria que, como coisas, de fato não podem ter. Essa inversão da individualidade, como realização livre do indivíduo, aparece como autonomia da mercadoria a qual seu portador não pode realizar, se tornando dependente dela tal como, de fato, a mercadoria depende dele. Marx, então, afirma: “‘devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias (*Warenbesitzern*).’ (MARX, 1996a, p. 79). Neste sentido, os indivíduos aparecem como um suporte (*Träger*) de uma relação estranhada.” (2019, p.176). Com precisão Sartori aponta o lugar do indivíduo produtor, mero suporte da coisa, da mercadoria, que estranhada de si, lhe retorna como poder hostil, que lhe assedia, como “poder estranhado”. A pessoa é, então, categoria que especifica o indivíduo como agente das trocas, ou seja, como posto por Marx no capítulo 2 d’*O Capital*, a pessoa é a forma do indivíduo posto na circulação, como realizador das trocas na esfera mercantil.

Nesse sentido, a relação jurídica, baseada na forma subordinada do homem à mercadoria figura como “‘uma relação de vontade (*Willensverhältnis*), em que se reflete (*widerspiegelt*) uma relação econômica’ (MARX, 1996a, p. 79), há de se perceber que, para Marx, ‘o Direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato’ (MARX, 1989, p. 86)” (2019, p.176-177). Ou seja, o direito, de fato, não permite a realização da potencialidade dos “indivíduos desenvolvidos universalmente”, mas é reflexo, na dimensão jurídica, da forma subsumida da individualidade ao “processo de reprodução do capital”. Logo, Sartori contribui com um elemento decisivo para essa compreensão:

> Tem-se, assim, que o modo pelo qual o Direito se coloca, na figura da “igualdade jurídica”, traz aquilo que acompanha o processo de imposição da relação-capital, a saber, a equiparação, o nivelamento, tratados acima e que têm íntima relação o processo pelo qual as individualidades são niveladas à funções no processo produtivo, a portadoras de relações sociais estranhadas. (Sartori, 2019, p.177)

Ou seja, o direito expressa, na ideia de “igualdade jurídica” uma relação de igualdade posta na produção de valor, uma “equiparação, o nivelamento” entre os indivíduos, que apresentamos, na exposição dos *Grundrisse* como o processo de igualação entre os indivíduos, e a consequente generalização das trocas. Ou seja, a universalização da igualação entre os indivíduos pela mediação do dinheiro, como forma que quantifica os valores das mercadorias e transforma coisas distintas, indivíduos distintos em coisa igualáveis, mensurados pelo tempo de trabalho. Aqui é importante fazer um adendo destacando como um processo (de igualação) que se dá na produção — e resulta nas relações sociais estranhadas — ganha autonomia frente à sua base material-relacional de origem. Ele se expressa em outras dimensões da vida, demonstrando tanto uma interconectividade entre as esferas de produção e reprodução social — uma relação reflexiva —, como a capacidade que a mercadoria autonomizada do indivíduo produtor é capaz de — transportada por seu suporte humano — estabelecer relações estranhadas em outras dimensões da vida social, como na igualação jurídica na esfera do direito. Sartori confirma essa posição (que é a nossa também) da seguinte forma:

> Sob a lei do valor, coloca-se o tempo de trabalho socialmente necessário como medida objetiva de nivelamento dos indivíduos; como já dito, isto está relacionado ao modo pelo qual o processo produtivo impõe-se sobre o indivíduo sob a vigência do modo de produção capitalista. (Sartori, 2019, p.178)

O autor ainda aprofunda um elemento deveras importante. Compreende a força de trabalho como mercadoria especial, não apenas como potência criadora de valor, “mas porque sua relação com o aviltamento da individualidade é muito mais direto” (2019, p.178). Assim, resgatando Marx, entende a força de trabalho como individualidade viva (força vital como Marx muitas vezes se refere, ou tempo de vida humana, como gostamos de caracterizar). Essa vivacidade precisa, no entanto, ser reificada, invertida pelo caráter objetivo — coisificado — da mercadoria, que absorve o sentido relacional e humano do produtor, sua “individualidade viva”. Isto posto, “Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas (*Personen*), cuja vontade reside nessas coisas” (2019, p.178), ou seja, a categoria pessoa expressa de fato esse indivíduo — da relação jurídica — reificado, portador da mercadoria que, ela sim, possui vontades, logo, já absorvera qualidade humana. E prossegue, “de tal

modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena (*veräußert*) a própria. (MARX, 1996a, p. 79)" (2019, p.178). Essa vontade dos homens é de fato deles, mas na relação invertida — reificada — aparece como vontade da mercadoria, como parte da circulação na qual o capital busca se efetivar na venda da mercadoria, que pressupõe indivíduos universalmente "nivelados". Sartori corrobora esse entendimento apontando que,

> A análise do nivelamento mencionado por nós acima, assim, é trazida à tona justamente ao passo que, por meio da mediação jurídica, e da igualdade jurídica, tem-se uma reificação brutal das individualidades, as quais se colocam como "pessoas" somente à medida que suas vontades "residem nas coisas" (Cf. SARTORI, 2018c). A relação entre o nivelamento, a individualidade e igualdade jurídica, assim, é clara: o "acordo de vontades" que se dá por meio do contrato é o elo mediador neste processo que tem como suposto objetivo, como mencionamos acima, a "assim chamada acumulação primitiva", [...]. Estes últimos [proletários] conformam-se como tais na medida em que se tem um verdadeiro aviltamento da personalidade e da individualidade; são "absolutamente livres" na medida em que suas individualidades estão subsumidas ao processo produtivo. (Sartori, 2019, p.178)

Por meio do contrato de trabalho, indivíduos "livres como pássaros" são compelidos a aceitarem condições de sobrevivência baseadas no aviltamento "da personalidade e da individualidade". Subsumidos à produção de mercadorias, alienam sua capacidade relacional e humana, sua individualidade na mercadoria, e absorvem dessa coisa material — se coisificam — enfrentando o poder estranhado que lhes retorna como "liberdade absoluta", não liberdade humana — pois já dispuseram de sua humanidade pela individualidade — mas a liberdade absoluta da mercadoria — da coisa que absorveram — ou seja, a "liberdade de trocar".

Sartori sintetiza a relação da liberdade e da igualdade com o indivíduo da troca mercantil, a pessoa para Marx, em seu texto que trata particularmente dos *Grundrisse*. Diz o autor,

> De início, há de se notar que a equação entre liberdade, igualdade e troca mercantil, destacada por Pachukanis, está nos Grundrisse também, em que se diz sobre a economia clássica e os indivíduos que: a produção "constitui o motivo para a integração desses indivíduos, para a sua relação social como trocadores, relação em que são pressupostos e se afirmam como iguais, à determinação da

> igualdade soma-se a da liberdade.” (MARX, 2011, p. 296). E, assim, tanto a oposição entre interesses privados dos indivíduos quanto sua integração no mercado são determinações de reflexão. [...] Os indivíduos, portanto, reconhecem-se como proprietários privados de mercadorias; reconhecem-se como pessoas na medida em que a suas vontades impregnam as mercadorias. Se é verdade que a força não seja a mediação essencial no ato de troca, não deixa de haver sujeição dos indivíduos a uma potência estranhada, que faz com que se tenha o domínio das coisas sobre os homens: a vontade livre impregna as mercadorias; os indivíduos se reconhecem somente por meio destas. E, assim, são essencialmente proprietários de mercadorias nesta esfera. (Sartori, 2020, p.317)

Partindo de Marx, compreende-se que é na produção que está dada a constituição da relação social entre os indivíduos — trocadores — que pressupõe a igualdade entre os homens, somada à liberdade, ou seja, a forma como esses trocadores se relacionam. É por meio dos interesses privados que colidem mas se integram por meio do mercador, que se constituem como “determinações de reflexão”, ou seja, igualdade e liberdade são postas na medida em que os indivíduos trocam na produção, buscando realizar seus interesses particulares. Esta é uma relação reflexiva, ou seja, se constituem reciprocamente. Os indivíduos — pessoas — são proprietários de mercadorias, que põe na mercadoria suas vontades. Esta lhes retorna como força estranha que os domina, como vontades da mercadoria sobre eles, como relação em que esses indivíduos estão postos como meios de realização das vontades das mercadorias, igualdade e liberdade. Igualdade entre as mercadorias que as permitem serem livres para trocar, para circular, e no consumo serem efetivadas, realizadas, e dessa forma retornar ao processo como capital livre novamente de sua forma corpórea.

Sobre a categoria pessoa e sua relação com o proprietário privado de mercadorias, Sartori compreende que a relação da esfera jurídica com a econômica se dá da seguinte forma:

> A partir da esfera jurídica, as formas econômicas parecem estar situadas fora da relação jurídica enquanto, em verdade, conferem a esta relação seu conteúdo. No que se tem uma questão importante: a venda e alienação (Veräusserung) da capacidade de trabalho (chamada por Marx, em O capital, de força de trabalho) apresenta-se ao trabalhador como uma coisa, que, como indivíduo independente, poderia vender ao capitalista; ou seja, o modo de representação efetivo na esfera da circulação mercantil supõe o modo de produção capitalista como um dado natural. E, também por isto, a caracterização dos indivíduos como pessoas remete a algo que

> certamente passa pelas relações jurídicas, mas que decorre da conformação objetiva das relações de produção. A oposição entre coisas e pessoas tende a ser essencial nesta análise, que é levada a cabo por Marx na medida em que ele busca compreender a relação entre a produção e a circulação. (Cf. SARTORI, 2019 a). (Sartori, 2020, p.319)

Nesse sentido, a representação posta no direito reflete o conjunto de determinações postas na produção, em que o trabalhador que está posto como trocador da sua força de trabalho, sua — única — mercadoria, ao vender essa mercadoria, ou seja, se alienar, se estabelece na relação jurídica como pessoa. A dimensão jurídica expressa, então uma relação posta na produção, a oposição do indivíduo — pessoa — em relação à mercadoria que cria e aliena — coisa. Essa determinação da pessoa é essencial para diferenciar não apenas da categoria indivíduo — já trabalhada por nós — mas também da categoria sujeito, uma vez que compõem na vida cotidiana o mesmo campo semântico e podem ser confundidas como sinônimos, o que mostramos aqui como um equívoco tendo em vista serem categorias com determinações particulares. Segundo Sartori, o sujeito, “Objetivamente, portanto, nas relações econômicas da sociedade capitalista, o trabalhador aparece como sujeito na medida mesma em que se submete, com liberdade formal, ao modo de apropriação capitalista da riqueza.” (2020, p.320), é sujeito enquanto agente que realiza a ação, que se diferencia frente ao objeto com o qual se relaciona, seu predicado. Explicita, então, a relação entre as três categorias a seguir:

> Vê-se, portanto: aquilo que Marx traz ao falar da pessoa e do sujeito é esta conformação da individualidade e da universalidade, bem como o processo social objetivo que é engendrado pela esfera produtiva e que passa às constas do sujeito; este último, assim, é dominante ao dispor das próprias capacidades e energias como se fossem uma coisa. A livre vontade daqueles que operam pelas relações jurídicas ao encaminharem relações econômicas tem isso como pressuposto. Na esfera da competição e da circulação, o sujeito é aquele que se submete ao movimento da objetividade da sociedade capitalista, em que a relação entre pessoas e coisas é mediada pela mercadoria. (Sartori, 2020, p.323)

Isto posto, buscamos complementar o entendimento dessas categorias com aquilo que o autor apresenta ao analisar a categoria pessoa relacionada à reificação apresentada por Marx n’*O Capital*.

> Se Marx destaca que a analogia mais próxima do processo de autovalorização do valor aparece no campo religioso, ao tratar da noção de pessoa que aparece nesta esfera, ele traz à tona a reificação em um primeiro momento. Com ela em mente, o autor trata de expor como que "determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas" se apresenta. E, com isso, destaca que "capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas intermediada por coisas." ao mesmo tempo em que aponta que justamente o que aparece como sujeito neste processo não é algo como um "sujeito de direito", mas o valor que, tal qual um Deus, assume a posição demiúrgica. A questão se desdobra à medida que o autor de O capital traz à tona o fato segundo o qual, em meio à reificação, o "homem abstrato" mostra-se na figura da religião de modo bastante destacado. (Sartori, 2019, p.22)

Ao tratar a reificação como processo de inversão da relação sujeito-objeto[33], ou seja, ao colocar o valor no lugar do sujeito desse processo, Marx explicita aquilo que apresentara como o capital — valor — como relação social entre pessoas, mediada por coisas, mas que se encontram em uma posição invertida nessa equação. Apresentar a religião como analogia destaca justamente essa inversão: é aquilo criado pelo homem, em sua capacidade intelectiva, que, posto fora de si, e autonomizado de si, lhe aparece como coisa distinta e como poder que se sobrepõe a ele. Resgatamos outro trecho que torna evidente esta explicação:

> Diz Marx sobre os trabalhadores: "aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas." No que, novamente, tem-se que o central quando Marx traz a noção de pessoa envolve a noção de reificação. (Sartori, 2019, p.23)

A pessoa é, pois, o indivíduo alienado frente ao produto do seu trabalho, que se enfrenta com este como uma "força estranhada" e que, posta sua humanidade na coisa, se torna predicado do objeto que criou, que lhe retorna como seu sujeito. Logo, a pessoa, sujeito objetificado trocador — que vende sua mercadoria força de trabalho e nesse processo se aliena — é sujeito esvaziado de humanidade, ou seja, objetificado, coisificado. A pessoa, então, forma particular do indivíduo, — não como indivíduo em geral, mas já é indivíduo particular, no modo de produção capitalista —

---

[33] Afirma Sartori no texto sobre os *Grundrisse*: "A inversão entre sujeito e objeto não é simplesmente um fenômeno filosófico. Ela se dá real e efetivamente na sociedade; as categorias pessoa e sujeito, em Marx, são vistas em meio a este processo." (Sartori, 2020, p.353)

é posição que sublinha o fato daquilo que a especifica frente ao indivíduo no capitalismo, ou seja, indivíduo das trocas mercantis, proprietário privado da sua mercadoria força de trabalho, que ao vende-la se aliena.[34]

Nesse sentido, Sartori ainda nos ajuda a elevar essa compreensão ao sentido anterior que tratamos da relação do indivíduo com a liberdade.

> O sujeito, aqui, aparece por meio do reconhecimento do interesse privado, que, de acordo com nosso autor, é um fruto de uma peculiar reificação, da imposição do processo produtivo e da oposição entre interesses egoístas e o interesse universal. Trata-se da liberdade da pessoa subsumida ao movimento das mercadorias, que supõe a imposição da relação-capital como um processo que passa às costas do sujeito na medida mesma em que este último aparece como exclusivo e dominante. (Sartori, 2020, p.328)

Retornando ao seu texto sobre os *Grundrisse*, o sujeito está posto como aquele trocador que, ao ser proprietário de sua força de trabalho, busca trocá-la, realizar seu interesse egoísta da troca — nas melhores condições para si — e dessa forma efetiva a liberdade como liberdade da circulação das mercadorias, ou seja, liberdade de trocar. O interesse universal, figura pois, “No sistema capitalista de produção, como já mencionado, ‘o interesse universal é justamente a universalidade dos interesses egoístas’ (MARX, 2011, p. 297).” (2020, p.333). Sartori explicita o trato das categorias sujeito e pessoa nos *Grundrisse* em concordância com o trato posto em *O Capital*, da seguinte forma:

> Nos Grundrisse, a noção de sujeito e de pessoa está relacionada ao contexto mais geral, aquele da oposição entre individualidade e desenvolvimento das forças produtivas, estas últimas que produzem uma forma de universalidade que se impõe como uma potência estranha. E, deste modo, a famosa contradição entre forças

[34] Corroboramos nossa posição com a de Sartori na seguinte passagem: “Novamente, a relação entre pessoas e coisas é central para Marx; e a superação desta oposição na imediatidade ocorre no fato de as pessoas se tornarem personificações de relações sociais estranhadas. Trata-se, nas palavras de Marx, de uma personificação entranhada e dominante, tal qual antes vimos o autor mencionar ao trata do sujeito exclusivo e dominante. Ou seja, os homens produzem mercadorias e valores, os quais, na medida em que os indivíduos figuram como personificações dominantes, sujeitam-nos a algo autônomo e independente, que daria o télos da totalidade do processo produtivo. A razão do processo capitalista de produção não está no bem-estar do trabalhador, mas na reprodução do valor que se assenta nas mercadorias primariamente. A alienação da capacidade de trabalho, portanto, passa pela pessoa cuja vontade é livre na medida em que se submete à desefetivação; o sujeito dominante e exclusivo, neste processo, é dominado pelos objetos por ele produzido, de modo que, novamente, tem-se a inversão entre sujeito e predicado, entre sujeito e objeto. Isto, tal qual anteriormente apontado, é central à passagem.” (Sartori, 2020, p.336-337)

> produtivas e relações de produção dá base também a este âmbito. (Sartori, 2020, p.330)

Da mesma forma, o autor nos ajuda a compreender a categoria igualdade de forma mais elevada ao apresentar a relação da pessoa como proprietária, que se nivela aos demais pela igualação por meio do dinheiro.

> A igualdade entre os indivíduos, assim, aparece por meio do modo pelo qual as pessoas se reconhecem como proprietárias. Porém, há algo mais: aqui, sequer a relação entre pessoas e coisas parece ser central para que se possa apropriar da riqueza social; antes, a riqueza aparece no fetiche do dinheiro ao passo que este parece ter uma existência autônoma e se põe como material: na medida mesma em que se afasta do processo produtivo é que o dinheiro se apresenta como material e como mercadoria universal dos contratos. (Sartori, 2020, p.343)

Nesse sentido, fica claro o dinheiro como elo "não-evanescente" — diferente do trocador — ou seja, nem na igualação entre pessoas essa relação entre indivíduos fica clara, uma vez que o dinheiro, ao aparecer como "existência autônoma" que medeia as trocas, figura como "mercadoria universal dos contratos", ou seja, meio pelo qual se estabelecem as relações reificadas entre o trabalhador e o capitalista. Em síntese de todo esse debate:

> A alienação das mercadorias, portanto, opera pela forma jurídica contratual, mas o faz reconhecendo estas relações econômicas, que dão o conteúdo da relação jurídica. A igualdade e a liberdade que aparecem na esfera jurídica são as desenvolvidas a partir do domínio do valor, que opera por meio das metamorfoses das formas mercadoria, dinheiro e capital. As categorias pessoa e sujeito, em Marx, precisam ser compreendidas tendo todo este processo em mente. (Sartori, 2020, p.345)

Com essas passagens pudemos compreender que Sartori muito nos ajudou a ampliar o sentido do indivíduo — agora também pessoa — e sua constituição na individuação. Para além da dimensão produtiva, a dimensão jurídica — e daí podemos depreender também a dimensão política e estatal — é subordinada à relação essencial posta na produção, como relação indivíduo-mercadoria, relação alienação-estranhamento-reificação (*Entäusserung-Entfremdung-Verdinglichung*). Um exemplo claro disso que pudemos apreender é a construção da igualdade jurídica como derivação da igualação-nivelamento do indivíduos, que surge na

produção, se autonomiza e ganha lugar próprio na esfera da reprodução. Isto posto, seguimos nossas trocas e aprendizados, também sobre a individualidade com as elaborações do Professor Elcemir Paço Cunha, e seu entendimento do caráter particular da individuação na sociabilidade capitalista.

Paço Cunha (2018) faz um apontamento essencial para fortalecer nossa posição, a afirmação do trato da categoria individualidade em Marx, e em alguns autores marxistas, destacando Lukács, em especial em História e consciência de classe. Estas posições não apenas afirmam que a categoria em questão foi tratada, mas também relevante para a reflexão de Marx e outros autores — e nesse ponto o autor faz uma separação essencial —, diferentemente de como foi vulgarizada por diversos autores e tradições, dentro do marxismo ou fora dele. Para nós a "vulgata" — como trata o autor — presta um desserviço tanto por ignorar o rebatimento no indivíduo singular das determinações desta sociabilidade ("a vulgata afirma uma programática coletivista de anulação da individualidade, a despeito da recorrente afirmação segundo a qual o 'livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos' (Marx e Engels, 1998, p. 59).") (2018, p.16), mas principalmente por municiar, a partir de elementos falsos, os críticos de Marx que utilizam desse "ignorar o indivíduo" para apontar uma limitação importante do autor. Assim afirmamos, a "vulgata" erra em sua leitura de Marx, ou tem outras intenções com seu erro. Reforçamos ainda esse argumento com uma citação de Marx tratada pelo autor: "Na mesmíssima época, ressalvou que 'acima de tudo é preciso evitar fixar mais uma vez a 'sociedade' como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o ser social' (Marx, 2004, p. 107)." (2018, p.18).

A partir disso o autor começa a construir sua elaboração de uma forma que converge com nosso entendimento sobre a individuação,

> Considerados os pontos decisivos aos nossos propósitos, vemos a interconexão entre a generidade e a individualidade inseparáveis, ambas como resultados históricos. A última, no entanto, como síntese máxima do processo social, da generidade, se dá, não obstante, a partir das decisões individuais que formam a biografia, no interior de relações sociais determinadas. De nenhum outro modo se constituiria, pois, uma unidade. (Paço-Cunha, 2018, p.20)

O autor apresenta uma unidade para nós fundamental, entre o indivíduo genérico e a individualidade, ou seja, as dimensões universal e particular do indivíduo, que se

expressa no real na dimensão singular. E demarca ainda que, essas dimensões, o que caracteriza cada uma delas, é posto historicamente, não se tratando de abstrações fixas, formas eternas, mas se constituem e se modificam em relação com o movimento histórico pelo qual os indivíduos vivem. Dessa forma, apresentar a síntese histórica de tantos elementos — que são elaborados socialmente, que expressam não só um indivíduo, mas o seu conjunto — é síntese que se põe no indivíduo singular (no ser posto no real), mas que não é ser isolado, que não se constitui como tal sem se relacionar, se tornando ser social. Logo, “Devemos repetir o achado sintético de Sève (1972), não sem uma ligeira e decisiva modificação: o fundo das próprias individualidades é relação.” (2018, p.20) e, então, “‘a sociedade não consiste de indivíduos, mas expressa a soma de vínculos, relações em que se encontram esses indivíduos uns com os outros’ (Marx, 2011, p. 205).” (2018, p.20). Isto posto, compreendemos que o indivíduo está posto socialmente, no conjunto de vínculos (relações) que são estabelecidos.

Nesse sentido, o autor trás, d’*O Capital*, um conjunto de citações, que expressam o sentido desse vínculo como relacional, ou seja, no processo de sobreviver, de produzir para se reproduzir, o indivíduo estabelece relações com outros indivíduos e, dessa forma, ao alterar a natureza por objetivo próprio altera a si mesmo e também aos demais com quem interage. Logo,

> Reconhecer que atua, para além da natureza, em meio às relações sociais com outros indivíduos, é dizer que por meio da prática concreta diária os homens estão, nas mais diferentes esferas da vida social, transformando suas próprias relações e, nesse sentido, transformando a si próprios, suas próprias personalidades, ao longo das cadeias de decisões que inevitavelmente percorrem em condições concretas de existência. (Paço-Cunha, 2018, p.21)

Se o indivíduo singular é constituído como síntese do indivíduo em geral e em particular, e na sua vida cotidiana constrói aquilo que o autor classifica como personalidade (a partir de Lukács), elementos da formação social e histórica da sociabilidade em movimento refletem na dimensão individual, singular. Logo, elementos postos na esfera produtiva, por exemplo, se desenvolvem com rebatimentos em outras esferas da vida, na reprodução desse indivíduo, nas relações sociais que estabelece. Então, se esta é a vida de indivíduos que criam

valores que se autonomizam e lhes retornam como poderes estranhados, a forma como estabelece relações também reflete esse elemento posto na produção:

> É importante sublinhar que essa nova sociedade que se forma, a sociedade da livre concorrência, é precisamente a generalização dessa concorrência para todos os espaços sociais. [...] e nesse contexto das relações, ergue-se um tipo de individualidade também correspondente, mas sempre de modo contraditório, como veremos. Seguindo Marx, "Somente no século XVIII, com a 'sociedade burguesa', as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior" (Marx, 2011, p. 39); como compulsão econômica, diríamos, "coerção muda exercida pelas relações econômicas" (Marx, 2013, p. 808). (Paço-Cunha, 2018, p.23)

O autor sintetiza muito bem esse processo, recorrendo à Marx para validar sua posição, e por consequência, a nossa.

Nesse sentido, fica claro para nós o caráter deficiente da vulgata e dos ideólogos do capital que expõem as formas particulares dessa sociabilidade como universais, ou que não compreendem a relação de reflexão entre os elementos postos concretamente e o indivíduo em sua dimensão mais singular. O autor cita um exemplo importante e popularmente anunciado de que o homem é um ser "egoísta". Vejamos: "Assim, confirma-se socialmente a prevalência dos fins privados, em que as relações sociais, sob diferentes formas fixadas no processo concreto (divisão do trabalho, meios de produção etc.), aparecem como mediações para a efetivação do egoísmo." (2018, p.23). O egoísmo é tido como antecedente da vida social, como forma "natural" do homem, em que esse indivíduo busca sempre seus "fins privados" e as relações sociais são o meio para isso. Mas ao mesmo tempo que o outro é meio para a realização do "meu querer", é também obstáculo para tal, uma vez que busca o "seu próprio querer". "Estabelece-se, assim, uma ampla gama de cooperações e rivalidades entre os indivíduos concretos, concretizadas em diferentes pontos da sociabilidade." (2018, p.23). Nas mais diversas esferas da vida os indivíduos concretos buscam relações que lhes "sirvam", ou seja, expressam na sua vida pessoal aquele elemento social posto na produção — que nem sempre ele atua diretamente, mas que se espraia para o conjunto da sociabilidade — o estranhamento (*Entfremdung*), a ruptura do homem frente ao produto do seu trabalho, que lhe retorna como "poder estranho". Esse "poder estranho" é justamente aquilo que lhe foi retirado — sua capacidade relacional, por exemplo — da qual ele

só consegue dispor novamente quando acessa as mercadorias. Mas o outro (produtor) para ele lhe é estranho (*fremd*), é indivíduo também esvaziado de sentido relacional, e que pode ser impedimento para a sua obtenção das mercadorias que precisa para retomar seu sentido humano.

Ou seja, o indivíduo se "torna" egoísta e vê no outro um competidor, ou mesmo inimigo, uma vez que ao buscar se reproduzir enquanto homem, na produção se depara com uma formação social que lhe põe estranhado frente a si mesmo — no produto de seu trabalho — e dessa forma se constitui, se modifica por meio do trabalho (modificação da "natureza") e modifica também sua relação com os outros indivíduos. Na prática isso significa que o indivíduo é atravessado por determinações sociais, das quais não tem consciência e tem pouca capacidade de alterar isoladamente, e reproduz na dimensão social da vida — relacional — aquilo que está posto como regra de funcionamento da produção: a busca pela satisfação isolada, singular, é característica que absorve da mercadoria quando se aliena da sua capacidade humana de se relacionar e a transfere para a coisa. Logo, perde uma capacidade humana e absorve uma capacidade "coisal". A mercadoria, enquanto coisa, só existe e só "busca" em sua existência, se realizar enquanto tal, ser vendida, utilizada, e gerar o valor que possui objetivamente. É isso que o homem estranhado — assediado pelo poder que carrega essas características da mercadoria — busca em sua vida: "egoisticamente" se realizar, realizar sua existência, se reproduzir socialmente, e como tal, vivenciar na sua vida singular aquilo que pode dentro dessa sociabilidade. Mas um adendo é fundamental esclarecer: essas determinações sociais atravessam o indivíduo e tem nele grande poder, mas não são fatalidades, esse indivíduo ainda possui alguma margem de escolhas, de direcionamento de sua vida, e nisso pode escolher caminhos alternativos — dentro das possibilidades.

Asseveramos nossa proposição a partir de Paço Cunha, ao afirmar que:

> Deixando para adiante a independência do "saber e da vontade dos indivíduos", esse distanciamento, essa mútua indiferença nas relações em razão da generalização da concorrência, da luta de todos contra todos, está em reciprocidade com o exercício do egoísmo. "O interesse universal [nessa sociabilidade particular] é justamente a universalidade dos interesses egoístas", escreveu Marx (2011, p. 188). Em polêmica com os economistas, o próprio egoísmo é tomado naquilo que é, como um resultado histórico de uma sociabilidade específica. (Paço-Cunha, 2018, p.24)

E prossegue,

> Vê-se a indiferença mútua como condição para o exercício do egoísmo e vice-versa. Nessas condições sociais bastante objetivas, identificamos a individualidade moderna como estranhamento/alienação e podemos retomar o aspecto da independência das relações frente ao saber e à vontade dos indivíduos. Por isso, lemos que o "caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa". Não surge concretamente "como sua conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrechoque de indivíduos indiferentes entre si" (Marx, 2011, p. 105). (Paço-Cunha, 2018, p.25)

Isto posto, o autor, partindo de Chasin — importante marxista brasileiro —, compreende o "'egoísmo racional como essência da sociabilidade' e que encontra no plano da individualidade a 'exercitação do egoísmo racional'" (2018, p.25), ou seja, o "egoísmo racional" é pressuposto nessa sociabilidade histórica e se expressa na individualidade como exercício do mesmo. "Em certo sentido, a individualidade moderna é o exercício coletivo da particularidade." (2018, p.25). Socialmente — coletivamente — expressamos essa particularidade por meio de nossas singularidades. "Isso permite distinguir o indivíduo concreto, sua personalidade, gostos e preferências, suas escolhas morais, reflexividade etc., das categorias econômicas que os indivíduos encarnam em situações concretas variadas." (2018, p.27)

O autor ainda explicita o que dissemos acima ao afirmar a limitação das escolhas frente às determinações sociais,

> No 'interior' dessas categorias econômicas, as margens de escolhas são bastante limitadas. O capitalista que não persegue o lucro e não visa o ganho deixa de ser capitalista no findar do primeiro dia ou enquanto durar seu capital; esse montante dirá em quanto tempo deixará de ser funcionário de seu próprio capital; o trabalhador, por outro lado, que não concorre em termos de produtividade potencial e efetiva com os demais por postos de trabalho, que não se qualifica para manter sua utilidade conforme a 'necessidade do mercado', arruína-se ou sequer encontra um primeiro comprador de sua força de trabalho, aumentando o exército de reserva ou o lupemproletariado. Não é fatalismo, mas o reconhecimento de relações do tipo 'se-então' correntemente efetivados na vida

> cotidiana em termos individuais e coletivos. (Paço-Cunha, 2018, p.27-28)

Aqui ele expressa uma questão decisiva. Além de pontuar a relação de causalidade, de como as categorias da economia, postas para além da produção, determinam sobre o indivíduo e seu coletivo, deixa claro que o indivíduo tem funções a cumprir, e que, se não o fizer, sofre algum tipo de punição, nos casos dados, é posto para fora de seu lugar original na produção. Isso deixa claro para nós que o funcionamento da produção tem um nível claro de autonomia frente ao indivíduo. Mas como se coisas não são seres vivos racionais? O regramento dessa sociabilidade ganha vida por meio dos indivíduos que o executam e mais, por meio das condições humanas postas nas coisas materiais que se autonomizam, que são estranhas ao seu criador e que contra ele retornam como “poderes estranhados”. Claro, falamos de um mundo material, sabemos que coisas — como as mercadorias — não andam, pensam ou tem vontades, mas estabelecem relações, formas de ser, que constroem uma dinâmica que tomam vida “própria” quando os indivíduos a realizam sem pensar, sem que tenham consciência do que fazem e para que fazem, ou seja, se tornam meio para efetivação desse funcionamento — tem uma prática operativa. Mas não é apenas uma questão do plano intelectivo, mas uma determinação social, a forma como as relações de produção se organizam, permite a autonomização da coisa frente ao homem. Claro, alguns (capitalistas) mesmo sem saber por que fazem, se dão muito bem nessa história, e também não tem interesse de perder esses privilégios que lhes foi legado.

Como o autor coloca, há um tensionamento na individualidade, aparecendo para o indivíduo como “algo não está certo”, e a capacidade de entender este “algo” nem sempre está posta. No geral, esse “incômodo” do indivíduo é “abafado” pelos elementos da particularidade que lhe dominam. “No plano singular, a individualidade é ‘estabilidade evanescente’, ‘assentamento tensionado’. No plano particular, é o império [...] do egoísmo e da indiferença mediando individualidade e generidade alienadas.” (2018, p.29). O autor acaba corroborando nosso entendimento ao dizer que “Com efeito, a exercitação do egoísmo racional é um resultado da lógica econômica fundamental do capitalismo e das relações sociais que se desenvolvem.” (2018, p.32). Logo, há nesse indivíduo tensionado o exercício singular do desdobramento das relações sociais reguladas pela lógica econômica. Isso reflete

também “no plano subjetivo”. Então, “As reciprocidades da realidade assim se impõem, pois são os indivíduos como resultados da sociedade capitalista que, modificando as relações sociais com as quais se defrontam, modificam a si mesmos.” (2018, p.32). Nesse sentido, a síntese entre as possibilidades de escolha do indivíduo singular e as determinações da particularidade histórica da individualidade, ressaltam o caráter tendencialmente social e histórico das escolhas dos indivíduos coletivamente.

Nas suas conclusões, o autor traz uma contribuição que muito nos ajuda,

> Aquilo que um tipo especial de filosofia pôde expressar como homem médio em razão de uma decadência da cultura, aparece agora, despido da abstratividade filosófica em suas tendências romântica e irracional, como individualidade moderna, como mediação particular homogeneizadora que se confirma na exercitação do egoísmo racional no confronto social em que todos são mútua e simultaneamente obstáculos e médios de realização dos fins privados. (Paço-Cunha, 2018, p.34)

Afirma, pois, que aquilo que seria o “homem médio dessa sociabilidade”, que expressa a decadência cultural da burguesia foi tratado pela filosofia como o homem, o indivíduo universal. Sem essas “abstratividades filosóficas” que expressam “tendências românticas e irracionais” — aquilo que consideramos como o entendimento dos ideólogos e da vulgata —, no entanto, é possível alcançar essa forma de ser, esse indivíduo burguês, como individualidade moderna, ou seja, forma particular. Isso se confirma por meio da homogeneização, nesse recorte histórico, do exercício do “egoísmo racional” no conjunto das relações sociais, em que simultânea e mutuamente os indivíduos se configuram como meio e obstáculo para alcançarem seus “fins privados”. Conclui, pois, explicitando as limitações “filosóficas” daqueles que observam e descrevem o ser atual — em sua particularidade — como ser humano em geral. Concordamos e queremos destacar que, em nosso entendimento, muito do que foi produzido filosoficamente, posterior a Marx, cai nessa limitação, tomar o homem burguês — suas contradições e limitações — por questões que seriam humanas.

Nesse sentido, buscamos compreender o indivíduo como ser real, sócio-historicamente determinado, limitado, porém ainda com alguma margem de decisão livre sobre a vida. Dialogamos com Teixeira nesse sentido.

> Em síntese, Marx verifica o caráter material dos indivíduos humanos, o fato de que “o homem é imediatamente ser natural. Como ser natural e como ser natural vivo, está, por um lado, dotado de forças naturais, de forças vitais, é um ser natural ativo; estas forças existem nele como disposições e capacidades, como instintos. Por outro lado, como ser natural, corpóreo, sensível, objetivo, é um ser que *padece,* condicionado e limitado, tal qual o animal e a planta; isto é, os objetos de seus instintos existem exteriormente, como objetos independentes dele; entretanto, estes objetos são *objetos* de seu *carecimento, objetos* essenciais, imprescindíveis para a efetuação e confirmação de suas forças essenciais. Que o homem seja um ser *corpóreo,* dotado de forças naturais, vivo, efetivo, sensível, objetivo, significa que tem como objeto de seu ser, de sua exteriorização de vida, objetos efetivos, sensíveis, ou que só em objetos reais, sensíveis, pode *exteriorizar* sua vida”. O indivíduo humano é, pois, imediatamente, *ser natural vivo,* ser orgânico, biológico, dotado de potencialidades e necessidades naturais: este é um dos elementos ontológicos imprescindíveis da existência e do processo histórico da humanidade. A constatação dessa realidade mais do que evidente, apesar de reiteradamente omitida ou negligenciada, é um dos pontos basilares da análise marxiana da individualidade humana. (Teixeira, 1999, p.179)

O autor aponta aquilo que seria o elemento basilar da individualidade para Marx, o mundo real, material, e o ser humano neste mundo como ser concreto que age sobre objetos concretos, se pondo no mundo por meio desses objetos, ou seja, a inegável afirmação de um realismo ontológico.

> A análise marxiana não reduz, porém, o universo de possibilidades dos indivíduos humanos aos limites determinados por seus atributos e carecimentos orgânicos. Pelo contrário, é a Marx que devemos o desvendamento do processo objetivo pelo qual os homens superam os estreitos limites naturais. Já na afirmação de que *o primeiro pressuposto da história humana é a existência de indivíduos vivos, sua ação e suas condições materiais de existência,* há pouco citada, está implícita a total distinção entre o homem e a determinação estritamente natural que caracteriza os animais. O homem se diferencia da determinação puramente natural, superando-a, por intermédio de sua atividade produtiva. De acordo com Marx, "pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e tudo o que se quiser. Os próprios homens começam a se distinguir quando iniciam a produção dos seus meios de vida, passo em frente que é consequência de sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de existência os homens indiretamente produzem a sua própria vida material". (Teixeira, 1999, p.180)

Nesse sentido, o homem é, para Marx, um conjunto de potencialidades, determinado física e naturalmente no mundo real objetivo, mas que transpõe esse mundo na medida em que cria, em que produz — de forma clara — em que trabalha. É por meio do agir humano orientado, que se inicia na necessidade de sobrevivência,

que se ampliam as capacidades e condições humanas de se fazer humano e indivíduo, superando as limitações postas aos animais. O trabalho é a condição de existência humana, é “vida engendradora de vida”, é pela busca, e luta pela sobrevivência e reprodução humana, que a vida se estabelece. Nesse sentido, “a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem”. Logo, Marx afirma claramente a primazia do trabalho, o trabalho como elemento fundante do ser e, consequentemente, da possibilidade da sociabilidade humana. Trabalho como elemento que constitui o ser genérico, o ser enquanto ser, aquilo que o estabelece e distingue.

> Assim, a própria atividade se coloca para o homem como um objeto para sua determinação consciente. Isto é, o homem toma sua atividade produtiva como objeto de projeção e reflexão espiritual, consciente, mesmo que esta consciência seja apenas rudimentar. Diferentemente dos animais, o homem se torna ativo em face da determinação natural, ao fazer dela objeto para sua consciência, de modo que os indivíduos humanos não se adaptam passivamente às condições naturais, mas também intervém transformando o meio à sua volta. Tendo como base as transformações que o trabalho promove nas condições originárias de existência, o homem passa a criar suas próprias condições materiais de existência, constituindo, por isso, uma nova forma de ser, uma nova gradação ontológica, distinta dos seres meramente orgânicos: o ser consciente e ativo, que se liberta dos estreitos limites da reprodução cega das formas biológicas. A satisfação das necessidades orgânicas constitui necessariamente o fim, o objetivo do trabalho, mas apenas no primeiro momento, correspondendo às condições originárias de existência do homem. A organicidade biológica dos indivíduos e a natureza com a qual realizam seu metabolismo nunca deixam de estar presentes, mas progressivamente sua determinação sobre a existência dos indivíduos é mais e mais mediatizada e secundarizada pela atividade humana que cria o *médium* em que os indivíduos efetivamente vivem. (Teixeira, 1999, p.181)

Teixeira destaca um elemento crucial: “o homem toma sua atividade produtiva como objeto de projeção e reflexão espiritual”. É por meio da atividade vital/produtiva que o homem cria, se desenvolve e amplia os horizontes da própria vida, pois, é por meio do seu processo de tornar consciente sua ação — que pressupõe um elemento ideal/abstrato, uma teleologia — que o homem é capaz de deslocar mentalmente sua capacidade criativa utilizada para a sobrevivência, a fim de “projetar e refletir espiritualmente”, nesse sentido, o homem cria o seu espírito (sua subjetividade), como expressão de uma projeção da sua capacidade produtiva que se torna consciente. É por meio do trabalho, que surge da necessidade de sobrevivência, e

existência, que o homem é capaz de se tornar consciente sobre sua própria ação e ser ativo, ele age deliberadamente sobre a natureza para atender suas necessidades e vontades. Ele é indivíduo que toma a realidade para si e a faz de acordo com suas potencialidades e limitações. Mas estas estão postas pelo próprio gênero humano. O trabalho cumpre o papel de libertar o homem de suas limitações — gradativamente — na medida em que é por meio dele que o ser se desenvolve, cria, descobre, inventa, colocando suas limitações ao jugo da sua capacidade criativa, rompendo as barreiras naturais e da natureza.

Nesse sentido, em Marx há uma ontologia na qual o homem é produto social e histórico de si mesmo, ser que, genérico, expressa na concreticidade os elementos essenciais do gênero como forma concreta — "universal concreto" — que é forma social. O ser é, então, ativo e possui reflexividade entre ser real e ser genérico. Como Teixeira aponta, o homem é uma "objetividade genérica", é o gênero humano posto no mundo concretamente, é o homem real que expressa a essência do gênero como forma concreta, como universal concreto, ou seja, é "processualidade histórica autoprodutora", característica que só é possível pelo caráter ativo e autorreflexivo do homem.

> Marx identifica a generidade como categoria constitutiva da individualidade humana, determinante ontológico dos indivíduos. O gênero, a universalidade dos homens, está presente no indivíduo, na determinação e efetivação de seu ser. A existência genérica é a forma própria de existência do homem e somente através dela ele se torna efetivamente homem. Marx explicita que a atividade e a totalidade da existência individual, a forma própria de ser de cada indivíduo, é essencialmente unida à sociedade que cria as condições e os meios objetivos e subjetivos para sua realização. Em outras palavras, "a história de um indivíduo considerado separadamente não pode em caso algum estar isolada da história dos indivíduos que o precederam ou são seus contemporâneos: pelo contrário, a sua história é determinada pela deles". (Teixeira, 1999, p.185)

A generidade é, pois, parte da própria individualidade humana. Como universal concreto, o gênero humano não se configura como abstração da igualdade, mas como essência que se expressa em cada particular, que configura existência humana. Nesse sentido é determinação ontológica dos indivíduos. É por meio do gênero humano que é homem concreto na realidade, que este homem se faz humano. Mas a realização do homem enquanto humano só pode ocorrer pela mediação social, pelas condições que são realizadas socialmente.

> Deve-se compreender que a vida do indivíduo e a vida do gênero constituem, efetivamente, dimensões ou pólos de um mesmo ser. São em essência a mesma vida que é, propriamente, a existência interativa dos indivíduos em seu evolver histórico. Portanto, a individualidade desenvolvida se realiza concretamente como ser social e como consciência de si genérica, elevando-se ao universal humano — o que, por sua vez, representa um reencontro com sua essência objetiva. [...]. No mesmo processo, a natureza dos próprios homens, as individualidades, também são modificadas, as condições materiais superiores e as novas formas de interatividade condicionam o desenvolvimento das subjetividades. A tendência essencial inscrita na lógica imanente dessa processualidade é que progressivamente a essência genérica dos indivíduos se torne uma efetividade e que os indivíduos progressivamente adquiram consciência de seu ser, confirmando em suas subjetividades, como seres genéricos para si, sua objetividade social. (Teixeira, 1999, p.186)

Ser individual e gênero humano são dimensões presentes no mesmo ser concreto. O ser individual é a realização concreta do ser social, enquanto essência que constitui efetivamente esse indivíduo. Nesse sentido, é por meio da consciência do homem sobre seu elemento genérico que este é capaz de se elevar ao elemento universal que o compõe e "reencontrar sua essência objetiva". Neste processo, modificam-se as individualidades, e a interação entre esses indivíduos permite a formação de uma subjetividade distinta, consciente do sentido universal da essência humana.

Teixeira destaca o caráter social e histórico da expressão da individualidade, na medida em que o sujeito concreto real está posto em uma realidade social que determina as possibilidades de efetivação do próprio sujeito, ou seja, são as condições sócio-históricas que apontam para as possibilidades dos indivíduos se realizarem frente ao seu caráter humano-genérico. Nesse sentido, as condições sociais postas historicamente mediam as possibilidades de realização do homem, seja pelas condições materiais da sociedade, seja pela condição e posição social daquele indivíduo.

> Marx não abstrai a materialidade incontornável dos indivíduos que os obriga a estabelecer um intercâmbio com a natureza, transformando-a concretamente, tanto para satisfazerem suas necessidades naturais mais imediatas, quanto para se efetivarem em outros âmbitos de sua existência. Por essa razão, pode captar com toda segurança a prioridade ontológica da produção material para a forma

> da sociedade e, o que dá no mesmo, no modo de existência dos indivíduos. (Teixeira, 1999, p.188)

Nesse sentido, destaca o autor, Marx apreende o caráter ontológico que forma o ser social, a “prioridade ontológica” da produção material, ou seja, do trabalho, como forma de realização das condições de existência material dos indivíduos.

> Em sua origem a divisão do trabalho se apresenta, pois, como uma cisão da sociedade, dos indivíduos, a partir da organização da produção material, consequente ao desenvolvimento da própria produção nas condições primitivas de sociabilidade. A divisão do trabalho dá origem a camadas sociais distintas, de modo que as existências individuais passam a ser cristalizadas em campos restritos da atividade e do inter-relacionamento social. Como resultado, criam-se individualidades especializadas e limitadas; as capacidades e potencialidades multifacéticas dos indivíduos são negadas quando se instala a cisão e a desigualdade social. Como afirma Marx, em concordância com Adam Smith, "no princípio um carregador difere menos de um filósofo que um mastim de um galgo. A divisão do trabalho é que introduziu um abismo entre ambos". (Teixeira, 1999, p.189)

Teixeira aponta a relevância da divisão do trabalho como condição para compreender a cisão na sociedade entre os indivíduos e entre as classes, apresentando o resultado limitante desta divisão para a constituição do indivíduo em consonância com o gênero humano. Se a divisão do trabalho surgiu enquanto atribuição de tarefas, dentro da estrutura familiar/tribal, para realização potencializada das necessidades humanas, as classes sociais — desdobramento social desse processo — se configurou como forma social limitante, na medida em que não mais as habilidades seriam importantes para a realização da tarefa, mas a posição social — de classe — que aquele indivíduo se encontra, refletindo tanto do ponto de vista da limitação da realização do potencial humano-genérico, quanto na constituição de uma subjetividade circunscrita ao elemento de classe e não mais humano, uma subjetividade tão limitada quanto a individualidade que tem seu caráter ativo — ontológico — cerceado.

> O resultado final do estranhamento no trabalho, isto é, na base da produção e apropriação das condições de existência pelos indivíduos, é, por conseguinte, a perda da essência humana, do caráter ativo dos homens em relação ao próprio ser, em todas as suas dimensões. Consiste no empobrecimento do trabalhador, pois, "quanto mais este se gasta trabalhando, tão mais poderoso se torna o mundo objetivo alheio, que ele cria contra si, e tão mais pobre se torna ele mesmo —

> seu mundo interior tanto menos lhe pertence como seu próprio". (Teixeira, 1999, p.206)

O resultado deste processo, de estranhamento (*Entfremdung*) que se encontra na base da produção, é, pois, a perda da essência humana pelo homem, seu afastamento do seu potencial de humanidade — que no capitalismo se configura ainda mais intensamente pelo elevado nível do sentido privado da propriedade. Logo, a perda do objeto pelo sujeito, é a perda de si, de sua vida, de seu tempo de vida, de seu tempo de vida realizando trabalho que é apropriado alheiamente. É empobrecimento, material e espiritual, apartamento da riqueza social produzida coletivamente e apropriada privadamente, mas também, e reflexivamente à riqueza material, é perda da potencialidade humana. Como Teixeira aponta, em conformidade com o que foi dito:

> Tendo captado essa determinação ontológica fundamental da subjetividade humana elucidada por Marx, torna-se, pois, evidente que a produção material estranhada e o consequente estranhamento em face do mundo objetivamente reproduzido representam, para o trabalhador, seu empobrecimento, a perda de si próprio, de sua subjetividade e de sua essência. (Teixeira, 1999, p.207)

E ainda destaca o empobrecimento da subjetividade humana e da essência do indivíduo, que não é capaz de alcançar a essência humana.

> Em síntese, Marx evidencia que o trabalho estranhado consiste no "fato de que o trabalho é *externo* ao trabalhador, i. é, ele não pertence à sua natureza intrínseca; que neste trabalho, portanto, ele não afirma a si próprio mas se nega, não se sente contente mas infeliz, não desenvolve livremente sua energia física e mental mas mortifica seu corpo e arruína sua mente. O trabalhador, portanto, só se sente ele mesmo fora do trabalho, e no trabalho ele se sente fora de si mesmo". Recordemos que o trabalho é atividade autoprodutora do homem, é a manifestação ativa de seu ser e a essência de sua processualidade histórica, de sua humanização. (Teixeira, 1999, p.207)

Então, se o trabalho se coloca enquanto atividade aviltante, destrutiva da individualidade, que cria uma subjetividade tacanha e afasta o indivíduo do seu máximo potencial, mas ao mesmo tempo é, ontologicamente, justamente o contrário, é meio de realização do potencial humano, é fundamental indicar dois elementos: são trabalhos diferentes — um é seu caráter universal (realizador humano) e outro como forma particular capitalista (trabalho assalariado); é essencial, como Marx

chama atenção, modificar a realidade para libertar o homem do jugo dessa forma social e de trabalho que limita, para uma que amplie a possibilidade humana.

> "O dinheiro é a *capacidade da humanidade* alienada. Aquilo que eu sou incapaz de fazer como um *homem,* e para o qual, portanto, todos os meus poderes essenciais individuais são impotentes, eu sou capaz de fazer por intermédio do *dinheiro".* Nota-se que o dinheiro é a expressão concreta, materializada, das potências humanas, sociais, estranhadas, tornadas alheias àqueles que efetivamente as desenvolvem e produzem; como tal representa objetivamente essas potências e possibilidades. Ter dinheiro significa, por conseguinte, ter todas as possibilidades que os homens têm desenvolvido. Mesmo que natural ou humanamente o indivíduo não tenha adquirido essas capacidades, o dinheiro permite que as adquira. Todo e qualquer desejo, toda e qualquer potência individual só terá realidade na medida em que for mediada pelo dinheiro. As potências e necessidades reais do indivíduo, o seu humano impulso à realização de si, ao seu desenvolvimento, será mera abstração para aquele que não dispuser de dinheiro. (Teixeira, 1999, p.211)

Na sociabilidade do capital em que o trabalho como produtor de capital converte-se e aparece enquanto dinheiro, expressa a forma social na qual o trabalho, enquanto potência humana, se solidificou na mercadoria por meio do estranhamento (*Entfremdung*), e absorveu as capacidades humanas. Nesse sentido, as relações sociais estabelecidas também figuram na mercadoria e na aparência da riqueza, posta no dinheiro. Isto posto, observa-se nesta sociabilidade, a crescente subsunção da vida humana à forma estranhada, ou seja, com o ápice da propriedade privada, foi possível subjugar e aprisionar o caráter humana em um elemento material como o dinheiro, mesmo que este não seja o produto do trabalho, mas expressão da mediação na troca entre essas mercadorias. Logo, se este expressa um conjunto de características humanas e suas potencialidades, então, para aquele que deseja realizar estas potencialidades ou habilidades, basta ter a soma suficiente de dinheiro, para comprar a capacidade de outrem posta objetivamente na mercadoria. Do ponto de vista subjetivo, isto figura como irrealização, do sujeito que produz — e não realiza para si o produto de seu trabalho — mas também para quem consome, uma vez que realiza parcial e fugazmente uma vontade ou necessidade, mas não se realiza enquanto potência humana, não alça ao patamar humano, apenas consome uma coisa.

Dialogamos também com Chagas (2012), autor que compila e sistematiza um conjunto de características acerca do indivíduo a partir de Marx. Inicia, pois,

diferenciando indivíduo de individualidade: sendo “o indivíduo é o homem na sua singularidade, [...] aparece como ‘átomo’, como ‘unidade monádica’, fechado em si mesmo, solitário, como um mundo a parte, que se basta a si mesmo, independente, isto é, como singularidade negativa, isolada.” (2012, p.9), posto pelo capitalismo. A individualidade, no entanto, “são os traços essenciais físicos, espirituais e psíquicos, as qualidades distintivas, de cada indivíduo, que diferenciam um indivíduo de outros, [...] são apagados, anulados, na medida em que os indivíduos são reduzidos apenas a mercadorias indistintas.” (2012, p.9). Neste ponto já se apresenta uma grande diferença nossa em relação ao autor. Concordamos que a determinação principal posta no capitalismo é justamente a transformação do indivíduo em “mercadorias indistintas”, mas compreendemos que a individualidade é processo de sua formação que, no capitalismo, toma — citando Arbia — o “*citoyen*” por “*bourgeois*”. Ou seja, para nós individualidade não se configura como conjunto de características que diferencia os indivíduos, mas processualidade que explica a formação de uma forma geral ou particular do indivíduo singular.

Chagas, como outros autores, aponta que “intérpretes marxistas” defendem a inexistência de uma “concepção de indivíduo humano” em Marx, ou que em seu pensamento não haveria nem lugar para tal. Aponta no entanto que, por mais que discorde de tal concepção, pressupostos para uma “construção/reconstrução do indivíduo para o ‘mouro’” são:

> 1. o indivíduo, enquanto ente singular, é um indivíduo natural (corpóreo, concreto, sensível), natural consciente, como elemento da natureza; 2. o indivíduo humano é histórico, resultado do desenvolvimento histórico, portanto não é uma substância perene, eterna, a-histórico, como um pressuposto dado naturalmente, o que seria limitado e unilateral; 3. o indivíduo humano é social (um produto social), como parte da sociedade; não é, então, um indivíduo a priori, antes da sociedade, isolado, atomístico, como uma mônada, fora da sociedade, pois a concepção de indivíduos autônomos, independentes, autossuficientes, são “robinsonadas”, que ocultam as relações sociais, que explicam os próprios indivíduos, e 4. o indivíduo humano é um indivíduo ativo, dinâmico, que se autoforma; criação de si mesmo, não dado imediatamente pela natureza, nem criado por forças externas ao indivíduo, míticas e sobrenaturais; o indivíduo humano é autocriação, autoconstituição de si, pelo trabalho. (Chagas, 2012, p.10)

Esse seria o indivíduo em geral, que entendemos estar presente em Marx, mesmo que não de forma explícita ou sistematizada. Frente a esse indivíduo, a forma particular, posta no capitalismo, seria, então:

> o indivíduo aparece, todavia, como singularidade negativa (inimigo, estranho, hostil, competidor), como unidade negativa, como mera unidade ou parte deslocada do conjunto, desarticulada dentro de um todo formal, ou seja, como indivíduo segregado, apartado, divorciado da comunidade, dos outros indivíduos e das condições de sua existência, da produção, ou seja, dos meios necessários à produção e reprodução de si mesmo. Quer dizer, na sociabilidade capitalista, o indivíduo: 1. surge como indivíduo egoísta, relacionado apenas consigo mesmo, puramente exterior, indiferente, autônomo, independente, como unidade singular negativa, preocupado apenas consigo mesmo, com seus interesses privados imediatos; assim, o indivíduo aparece como simples trabalhador, como capitalista, como proprietário fundiário etc., ou seja, como mero meio externo para a realização isolada de cada um; 2. disto resulta o indivíduo isolado, não mais como membro de uma comunidade, ou seja, a dissolução do nexo de pertença do indivíduo com a comunidade, a quebra da unidade do indivíduo com a totalidade, o divórcio dos laços entre os indivíduos e a sociedade; não só o rompimento do intercâmbio, mas também a oposição do indivíduo à comunidade; 3. essa ruptura com a comunidade se estende ao rompimento do indivíduo com outros indivíduos, com os demais; ou seja, dá-se o isolamento, a indiferença mútua, a indistinção, a desconexão e a exterioridade entre os indivíduos; 4. esse indivíduo egoísta passa a ser tratado como coisa, como mercadoria; 5. e as relações entre os indivíduos passa a ser uma relação coisal, coisificante; 6. esse indivíduo egoísta, coisificado, como mercadoria, está divorciado dos meios de produção, das condições de sua existência, na medida em que produz uma produção que não lhe pertence, uma riqueza que lhe é estranha, que se volta contra ele e o desumaniza e, portanto, não a serviço dele e das condições de sua existência, e 7. esse indivíduo egoísta, coisificado, rompido com o outro, possui apenas uma comunidade ilusória, uma totalidade fictícia, que é a própria sociedade moderna e seu ordenamento político, o Estado. (Chagas, 2012, p.10-11)

Concordamos com o autor em relação à característica do homem no capitalismo, como entendemos, presente na obra marxiana. No entanto, observamos o que compreendemos como uma inversão na exposição de Chagas. Para nós, no ponto 4 dessa citação, compreendemos que o indivíduo é primeiro ser coisificado, mercadoria, e disso resulta seu sentido como indivíduo egoísta, ou seja, a reificação — como processo espelhado da alienação (*Entäusserung)* que resulta em estranhamento (*Entfremdung*) — é pressuposto do indivíduo egoísta. E essa diferente ordem dos fatores, no caso, altera o produto final. O egoísmo racional é

produto da liberdade para trocar posta no capitalismo, mas para tal, para que seja compelido à troca “livre”, o indivíduo precisa estar apartado dos meios de produção de sua vida, ou seja, ter apenas suas força de trabalho para venda. Mas esse indivíduo trocador, sujeito mercantil, é aquele que vende sua força de trabalho por salário, e a condição de assalariamento — associada à propriedade privada — põe o indivíduo como sujeito que se aliena no objeto mercadoria, logo, sujeito que ao se alienar, se reifica, coisifica. Nesse sentido, compreendemos que o sentido de egoísta para o autor é distinto do que tratamos, como egoísmo racional. Outro ponto que entendemos como delicado é o uso do termo exterioridade como sinônimo de “isolamento, indiferença mútua, indistinção, desconexão”, tendo em vista que exterioridade é utilizada na obra de Marx como uma categoria relativa à objetivação, pôr do homem no mundo, sentido bastante distante do tratado neste artigo.

O autor estabelece a relação do indivíduo, geral e particular, com o trabalho, como primaz do ser genérico e particular do capitalismo — assalariado — com a qual concordamos:

> O indivíduo humano não é, portanto, exclusivamente um ser natural, mas natural humano-social, dotado de consciência e liberdade, que, diferentemente do animal, tem consciência de si, de sua atividade vital, de seu trabalho, e que não é passivo diante das condições naturais, mas ativo, que intervém a seu favor e transforma tais condições para a sua realização. O processo de transformação, de criação das condições, ou seja, de autoprodução, autoconstituição, autodeterminação do indivíduo, se dá graças ao trabalho. Pelo trabalho, o indivíduo se afasta das barreiras naturais e se mostra como um ser ativo, consciente, individual e genérico. Entretanto, no âmbito da sociedade capitalista, cuja base é propriedade privada, produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformando-se em forças contrapostas a eles [...]. De fato, o trabalho — enquanto atividade livre e consciente, que especifica a generidade do homem e o distingue do animal — lhe é negado e se transforma em simples atividade de subsistência (próxima a do animal) e contraposta aos demais seres humanos. (Chagas, 2012, p.13)

Dessa forma, apesar de distinguir o indivíduo humano daquele aviltado pelo capitalismo, compreendemos que Chagas estabelece um relação de exclusão, que para nós reforça a ideia da inexistência de indivíduo em Marx. Vejamos: “Marx enfatiza, aqui, o drama do indivíduo no mundo moderno, pois, no processo produtivo de mercadorias, cria-se uma objetividade que anula os próprios indivíduos.” (2012,

p.22-23). É de fato dramática a vida do indivíduo moderno que no processo de produção de mercadorias se objetiva em algo que dele rouba vida. No entanto, entendemos que essa objetividade fetichizada não anula o indivíduo, mas demarca justamente sua forma particular, subsumida à forma capitalista de produção. Aqui mora, talvez, a não compreensão — em nosso entendimento — da existência do indivíduo em Marx, para outros autores marxistas também. Se o indivíduo existe ou não, de acordo com seu lugar como produtor de valores de troca, de produtor de mercadorias, então de fato não há indivíduo em Marx. Mas compreendemos que Marx, tal qual compreende o trabalho, em sua dimensão geral, universal — trabalho como relação homem-natureza; trabalho como relação entre os homens; trabalho como objetivação da abstração criada antes na cabeça, para citar algumas características — e em sua dimensão particular, específica, tal como posta no capitalismo (no escravismo, na feudalidade) — trabalho assalariado; trabalho produtor de valores de troca; trabalho alienado na mercadoria que, estranhado, se volta contra ele —, toma também o indivíduo em sua dimensão genérica, universal — como descrita pelo autor como o indivíduo propriamente — e sua dimensão particular, capitalista — compreendida por Chagas como degradação do indivíduo.

Seguimos com o autor a fim de demonstrar nosso entendimento em seu texto: “Nessas condições fetichizadas, os indivíduos enquanto indivíduos são abolidos e se tornam coisas vivas (de ordem mercadológica).” (2012, p.22-23), se transformam em mercadorias, mas não se constituem mais como indivíduos. Para nós são indivíduos, em sua forma particular. “e os produtos de seu trabalho, as mercadorias, aparecem como atributos de si mesmas, autonomizadas, dotadas de um poder sobrenatural, ocultando, assim, a sua origem, a sua fonte, isto é, o trabalho social que as fundamenta.” (2012, p.22-23), sim, de fato as mercadorias aparecem em todo seu “feitiço”, como poder estranho (*fremd*) que domina o “indivíduo abolido”.

> O indivíduo que Marx tem em vista não é esse indivíduo individualista liberal, não-social, incomunicável, enclausurado no isolamento, fragmentado, indiferente, egoísta, membro da sociedade civil burguesa, recolhido à esfera privada, que não sabe mais onde está, nem quem o é, que vive sem ideal, passivo e que aceita a si como tal, assujeitado, conformado com o seu fetichismo, a sua coisificação e o seu estranhamento; não é, pois, o indivíduo robotizado, mecanizado, pobre em conteúdo, limitado à luta pela sobrevivência imediata. (Chagas, 2012, p.22-23)

De fato, esse indivíduo, Marx tem em vista apenas como forma degradada daquilo que o indivíduo poderia ser em potência, forma particular capitalista. O indivíduo em sua potencialidade humana, indivíduo genérico, seria para Marx, “o indivíduo intercambiável e intercomunicante com o outro, multiforme, multifacetado, plenamente constituído, livre, universal, consciente e não estranhado.” (2012, p.22-23) E então concordamos que, para que esse indivíduo possa existir,

> é necessário, na perspectiva de Marx, o controle coletivo das forças produtivas, da produção a serviço de todos, ou da maioria, para que os indivíduos possam dedicar a maior parte de suas energias físicas e espirituais às atividades criativas, nas quais eles possam se enriquecer e se desenvolver como indivíduos humanos, plenamente humanos. Ou seja, Marx acredita que o desenvolvimento das forças produtivas e o domínio delas a serviço da coletividade criarão as condições materiais e subjetivas para a universalização do indivíduo humano e, portanto, para o desenvolvimento de sua capacidade multiforme. (Chagas, 2012, p.22-23)

Esse é, então, o ponto que convergimos, com o autor e Marx, na busca pela libertação humana, sua efetiva forma emancipada e condição necessária para realização enquanto indivíduo humano-genérico. Entende-se pois, que Chagas, apesar dos pontos de divergência que temos, nos ajuda a compreender de forma compilada os pontos sobre o indivíduo — geral e particular — mas também o sentido da inexistência de um indivíduo na elaboração marxiana.

A partir dessa exposição de Chagas queremos dialogar acerca de um ponto presente em alguns autores que entendemos que contribui para a incompreensão do indivíduo na obra marxiana e que se faz necessário esclarecer. Vejamos a seguir a partir da elaboração de Saviani:

> Nos Manuscritos, Marx procura entender em que consiste a essência humana, correlato de outras denominações que também aparecem no texto, como natureza humana e realidade humana. E a resposta que encontra para a pergunta formulada é o trabalho. O conteúdo da essência humana reside no trabalho. Portanto, já se encontra aí de forma clara a ideia que será desenvolvida depois de forma sistemática, objetiva e científica: o ser do homem, a sua existência, não é dada pela natureza, mas é produzida pelos próprios homens. Deixado a si mesmo, submetido ao jugo da natureza, o homem perece. Diferentemente dos outros animais, que têm sua existência garantida pela natureza, bastando-lhes adaptar-se a ela para sobreviver, o homem necessita fazer o contrário. Precisa agir sobre a natureza transformando-a e ajustando-a às suas necessidades. Em lugar de adaptar-se à natureza, tem de adaptar a natureza a si. E

> esse ato de agir sobre a natureza transformando-a é o que se chama trabalho. Portanto, é pelo trabalho que os homens se produzem a si mesmos. Logo, o que o homem é, o é pelo trabalho. O trabalho é, pois, a essência humana. (Saviani, 2012, p.25)

O autor apresenta a essência humana — natureza, realidade humana — como sendo o trabalho. Compreendendo que o ser do homem no mundo, sua condição de existência, é determinação ontológica, logo, sua essência, seu sentido último — ou melhor, primeiro — é também condição para o indivíduo — em geral, e consequentemente nas formas particulares, sob determinações particulares (trabalho-trabalho assalariado). Dessa forma, a essência humana posta no trabalho determina o indivíduo geral e particular. No entanto, o mesmo autor, em seguida apresenta outra determinação sobre o indivíduo:

> Na VI Tese *Ad Feuerbach*, Marx afirma: “Feuerbach, dilui a essência humana. Mas a essência humana não é algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não empreende a critica dessa essência real, vê-se, portanto, obrigado: 1 - a fazer caso omisso da trajetória histórica, fixar o sentimento religioso em si mesmo e pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado; 2 - nele, a essência humana só pode ser concebida como ‘espécie’, como generalidade interna, muda, que se limita a unir naturalmente os muitos indivíduos” [MARX, 1977, p. 119]. Ali já se encontra a definição de homem, vale dizer, do sujeito humano do indivíduo, como o conjunto das relações sociais, na qual se encerram a síntese do complexo de reflexões e as análises constitutivas da concepção marxiana da subjetividade. (Saviani, 2012, p.33)

Nesse ponto Saviani abre a questão para outro lado ao concordar com Marx que a “essência humana” é “o conjunto das relações sociais”. Logo, não fica claro se para o autor a “essência humana” está posta no trabalho, no “conjunto das relações sociais” ou em ambos. E prossegue:

> Em síntese, a definição do homem como o conjunto das relações sociais indica que o indivíduo se põe, na concepção marxiana, como um sujeito histórico e social. Isto significa que "o indivíduo só pode se tornar um homem se assimilar e incorporar à sua própria vida, à sua própria atividade, as forças, formas de comportamento e ideias que foram criadas pelos indivíduos que o precederam e que vivem ao seu redor" (MARKUS, 1974, p. 88). Assim, o indivíduo só pode constituir-se como homem e, essa condição, como sujeito de seus próprios atos, nas relações cotidianas com os outros homens. Eis por que afirmei, no inicio deste artigo, que em Marx a questão da

> subjetividade se manifesta como indissociável da intersubjetividade. (Saviani, 2012, p.37)

Queremos expor ainda, a concepção de outros autores que dialogam com a questão apresentado por Saviani, para fazer provar nossa posição, que explicaremos ao final.

> O indivíduo é uma unidade da espécie humana e, por conseguinte, compartilha com todos os demais indivíduos da espécie algumas características comuns. Ou seja, ele é uma manifestação da essência ou natureza humana. O primeiro elemento a ser percebido é que todo ser humano possui necessidades básicas, tal como a alimentação. Para satisfazer essas necessidades, ele se associa com outros seres humanos e, através da cooperação, realiza o trabalho, elemento essencial para a satisfação das suas necessidades. A associação e o trabalho se tornam, para o ser humano, necessidades. Assim, o indivíduo da espécie humana é um ser ativo e social que se transforma com as mudanças das relações sociais, criando novas necessidades. (Viana, 2013, p.119)

E ainda,

> Também na VI Tese sobre Feuerbach (*Thesen über Feuerbach*) (1845-1846), Marx mostra que o indivíduo humano não é um indivíduo isolado, abstrato, mas está situado nas relações sociais, é produto delas. Diz ele: “a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua efetividade, é o conjunto das relações sociais. [...] O indivíduo não é só produto da sociedade (das relações sociais), mas é produto e produtor da mesma.” Marx não vê, portanto, o indivíduo como indivíduo em geral, fora da sociedade, mas no seu elo com o social, dentro das relações sociais, como uma determinação social. Com isto não se deve ver aqui a negação do indivíduo em Marx, pois as relações sociais são relações entre indivíduos [...] Mas essas relações são relações de mercado, em que o valor de troca é que medeia as relações, produzindo, assim, uma esvaziamento das relações humanas, da vida humana e, por conseguinte, um total esvaziamento dos indivíduos. (Chagas, 2012, p.14-15)

Em nosso entendimento, Saviani — mesmo que essa não seja sua posição sobre o assunto, mas talvez parte da exposição no artigo — expõe um elemento corrente na tradição marxista: o homem tem em sua essência o trabalho, Marx haveria proposto uma “ontologia do trabalho”. Viana, em seu artigo, propõe uma compreensão em que iguala, coloca como essência, trabalho e associação entre os homens. Chagas por sua vez compreende que Marx captura o indivíduo na sua

relação com as determinações sociais, com o tipo de relações sociais de sua época, e que não determina o indivíduo em sua essência como forma abstrata. O indivíduo existe em Marx em sua determinação concreta, logo, relações sociais entre indivíduos que mediadas pelo mercado, esvaziam esse indivíduo de vida humana. Duarte vai justamente nesse sentido,

> O papel desempenhado historicamente pelo capitalismo como fase intermediária é, para Marx, o de desenvolver as forças produtivas e criar as condições materiais para a universalização do ser humano, para a superação das formas localmente limitadas de vida humana. Mas, como já apontei anteriormente, o capitalismo faz isso por meio da universalização das relações de mercado, transformando o valor de troca em mediação universal e produzindo, dessa forma, um total esvaziamento das relações humanas, da vida humana e, por consequência, um total esvaziamento dos indivíduos. (Duarte, 2012, p.211)

O capitalismo desenvolve as capacidades produtivas e cria, potencialmente, a condição para a "universalização do ser humano", a possibilidade do homem se realizar em sua forma humano-genérica. No entanto, como essa universalização ocorre mediada por relações sociais mercantis, ou seja, o que se universaliza é o mercado, há, ao contrário do que seria possível, o esvaziamento das relações humanas e dos indivíduos. Perde-se, esvazia-se, de potência humana, os indivíduos singularmente e coletivamente, em sua forma interacional. E ainda:

> Mas, ao considerarmos o indivíduo como o ponto de partida da nossa análise, é preciso não esquecer que a sua autonomia é apenas relativa. Não é uma mônada misteriosa de vontade e consciência, isolada e sem contato com os outros; é um indivíduo social, visto que, incapaz de viver sem a sociedade, é — desde o nascimento — configurado pela sociedade e também seu produto, no plano físico e espiritual. O problema foi outrora expresso de maneira gráfica por Marx quando, ao criticar o limitado alcance do conceito de Feuerbach do indivíduo genérico, avançou a sua ideia do indivíduo como a totalidade das relações sociais. Foi uma das maiores descobertas de Marx — e continha o núcleo da sua filosofia do homem. Mas, mais tarde, transformou-se em desvio formal de todo o interesse direto na filosofia do homem, que fora tão característica de Marx na sua juventude. (Schaff, 1967, p.155)

Schaff reafirma muito dos pontos indicados: o indivíduo é ser social, tem a necessidade de viver em relação com o outro, em sociedade; apresenta uma relação

reflexiva com a sociedade, sendo determinado e determinando a mesma; é o indivíduo, pois, “totalidade das relações sociais”.

Compreendemos nesse debate que tomar o homem como ser cuja essência repousa no trabalho pode levar — como em parte da tradição marxista — na tomada do trabalho como necessidade primeva em determinação central da vida humana. Ou seja, salta-se do trabalho como fundante do ser social — necessidade que desenvolve e complexifica o homem — para trabalho como principal determinação da vida humana, em qualquer formação social. Esse salto, no entanto, não ocorre sem consequências, graves ao nosso ver. Se o trabalho é determinação central do homem, a crítica do trabalho e a luta pela máxima redução do tempo de trabalho, e do trabalho, em nossas vidas — poderíamos caracterizar como “direito à preguiça”[35] —, seria, inclusive uma posição anti-marxista, para parte dessa tradição. Ressaltamos, mais uma vez, que Marx não faz apologia ao trabalho. Mas o constitui histórica e ontologicamente.

Retomemos a citação utilizada por Saviani, da VI Tese sobre Feuerbach: “Marx afirma: ‘Feuerbach, dilui a essência humana. Mas a essência humana não é algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado.”, ou seja, não é forma especulativa, idealista, abstrata, “É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais.”. Marx afirma textualmente, então, que a essência humana é o conjunto das relações sociais. Segue, “Feuerbach, que não empreende a critica dessa essência real, vê-se, portanto, obrigado: 1 - a fazer caso omisso da trajetória histórica, fixar o sentimento religioso em si mesmo e pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado;”, apesar de materialista Feuerbach, desconsiderando o historicismo, toma o indivíduo humano apartado de sua essência real, caindo, pois, numa foram de idealismo do homem. “2 - nele, a essência humana só pode ser concebida como ‘espécie’, como generalidade interna, muda, que se limita a unir naturalmente os muitos indivíduos [MARX, 1977, p. 119].” (Saviani, 2012, p.33), a essência para Feuerbach, então, seria aquilo que generaliza os homens, aquilo que compartilham “internamente”, que

[35] “Uma estranha loucura se apossou das classes operárias das nações onde reina a civilização capitalista. Esta loucura arrasta consigo misérias individuais e sociais que há dois séculos torturam a triste humanidade. Esta loucura é o amor ao trabalho, a paixão moribunda do trabalho, levado até ao esgotamento das forças vitais do indivíduo e da sua progenitora. Em vez de reagir contra esta aberração mental, os padres, os economistas, os moralistas sacrossantificaram o trabalho. Homens cegos e limitados, quiseram ser mais sábios do que o seu Deus; homens fracos e desprezíveis, quiseram reabilitar aquilo que o seu Deus amaldiçoara. Eu, que não confesso ser cristão, economista e moralista, recuso admitir os seus juízos como os do seu Deus; recuso admitir os sermões da sua moral religiosa, econômica, livre-pensadora, face às terríveis consequências do trabalho na sociedade capitalista.” (Lafargue, 1980, p.2)

os une “naturalmente”. O trabalho, abstraído de suas particularidades, é aquilo que os homens compartilham, que possuem em comum. Nesse sentido, compreender o trabalho como central em toda e qualquer formação social, por ser elemento que permite ao homem se reproduzir socialmente, seria uma posição próxima de Feuerbach, abstrata.

Em nosso entendimento, o trabalho cumpre sim um papel primaz na formação humana: é por meio do trabalho que o homem sai de um estado “animal” de sobrevivência e se desenvolve enquanto ser social, não ser trabalhador. O trabalho é então, para nós, meio, forma inescapável — e por isso o “fim” do trabalho não faz sentido, por ser ele a mediação entre o homem e a natureza como forma de sua sobrevivência. Mas é mediação que conecta não apenas o homem com a natureza, mas os homens entre si. Um indivíduo isolado trabalhando sozinho para sua sobrevivência só existe mesmo nas robinsonadas — abstrações, criações ideais, especulações —, e é aí, para nós, que repousa a essência humana, o que dá sentido ao homem como espécie, ao ser humano-genérico. Vivemos e damos sentido à existência em nossa relação e vida social, na expressão de nossa capacidade relacional, humana, e não por trabalhar. Que vida miserável seria aquela que só tem sentido por meio da atividade produtiva. Logo, a essência, que se expressa no indivíduo — geral e particular — está no “conjunto das relações sociais”, mediadas — realizadas, primariamente — pelo trabalho. No capitalismo, tendo em vista a liberdade-obrigatória em trabalhar, pela subsunção do trabalho ao capital, ou seja, a necessidade de trocar valores de troca — força de trabalho por dinheiro, e então, mercadorias — o trabalho pode até assumir um lugar que se caracterizaria central, por hierarquicamente determinar o resto de tempo disponível ao homem para as outras atividades da vida.

Entendemos que, justamente por isso, Marx constitui sua crítica — ontológica — ao trabalho no capitalismo, trabalho assalariado. Ou seja, Marx compreende que o homem é livre na medida em que possui tempo livre para realizar outras atividades para além do trabalho, atividades também relacionais. E mais, o fato de a alienação (*Entäusserung)* do trabalho significar transferência, para a mercadoria, de qualidades humanas, entre elas a capacidade relacional — que dá à mercadoria a condição de trocabilidade — e essa mercadoria, retornar ao homem com um “poder estranho” que o domina e submete, faz mais sentido ainda para nós. Ora, a mercadoria se torna possuidora justamente daquilo que dá sentido à vida humana. O

homem busca recuperar, mesmo que parcialmente, essa qualidade relacional e se esvazia de humanidade na medida em que a perde. O “feitiço da mercadoria” está justamente nisso, é poder que domina o homem com algo que ele precisa, relação. O trabalho posto na mercadoria é trabalho morto, realizado, objetificado, cristalizado, ou seja, dali não há potência de mais nada, a não ser sanar alguma necessidade humana, ser consumido. Ao ser consumido, ele retorna como potência para o capital, se transforma em valor novamente, ampliando o poder do capital. A partir disso, fazemos uma remissão ao nosso projeto para o doutorado, no qual partíamos do adoecimento mental — em especial a depressão e a ansiedade — como sintoma do mundo atual, como expressão de uma relação adoecida do homem com o seu tempo — de vida, uma vez que ambos apresentam dimensões temporais. Para nós fica agora mais evidente o que era uma hipótese, ou nem isso, uma intuição. Pensando o individualismo, como qualidade derivada da sociabilidade burguesa, em que as relações se fragmentam, enfraquecem, se perde o sentido comunitário, coletivo, mais ainda se pode compreender, para nós, o adoecimento mental como sintoma desse processo de constituição das relações sociais humanas que investigamos nesta tese.

A partir das ricas contribuições dos autores acima — Costa, Arbia, Dussel, Rosdolsky, Sartori, Paço Cunha, Teixeira, Chagas, Saviani, Viana, Duarte e Schaff —, é imperativo tratarmos de um texto que lida com a mesma questão que a nossa, a dissertação de Antônio José Lopes Alves, que trataremos por meio de um artigo de sua autoria para divulgação do material de sua pesquisa, publicado no periódico Verinotio, sob o título: “A individualidade moderna nos *Grundrisse*”. O autor apresenta, além da leitura integral do texto, o foco da sua análise na distinção da individualidade moderna frente às outras formas históricas da individualidade, o que é de grande riqueza para nós, além, claro, de expor a individualidade na formação capitalista propriamente, o que passa pelas determinações sociais e históricas correspondentes.

5.1 REVISITANDO A DISSERTAÇÃO DE ANTÔNIO ALVES ACERCA DA INDIVIDUALIDADE NOS GRUNDRISSE: uma produção incontornável

Alves (2006) não apenas caracteriza a individualidade moderna como forma particular, momento especificamente histórico e social do ser do homem no mundo,

mas compreende a mesma como resultado sintético de uma processualidade mais ampla, que toma as forma anteriores como momentos que também contribuíram na constituição do indivíduo moderno, ou seja, a dissolução das formas anteriores — especialmente a forma comunal (própria da feudalidade) — é elemento necessário que caracteriza a formação da individualidade moderna tal qual esta se desenvolveu. Logo, “Esta entificação, caracterizada pelo egoísmo racionalmente exercitado, que busca alcançar seus fins particulares, servindo-se das diversas formas de interdependência social como um puro meio para a realização de seus objetivos” (2006, p.6) é forma particular. Nesse sentido, o autor contribui conosco no entendimento do texto marxiano em que é apresentado o entedimento da economia política, criticada por Marx, do “homem lobo do homem”, ou seja, Alves corrobora Marx ao circunscrever, historicamente, aquilo que a economia política toma como forma universal da individualidade humana. Isto posto, destaca que os “liames” entre os indivíduos e a comunidade, ou seja, suas formas e condições de existência, são destruídos.

A perda dessa relação comunitária significou não apenas a “liberdade” dos indivíduos frente aos laços que os prendiam — relações de servidão, “servos da gleba” fixados ao território e ao senhor dessa porção de terra (feudo) — mas também a transformação dos meios de existência de posse comunitária em “fundos livres, ou capital”. O autor sintetiza esse sentido e apresenta uma consequência ôntica na seguinte passagem:

> Verdadeira reconversão ontológica, tanto dos indivíduos quanto das condições de produção humana, no decurso da qual ocorre uma radical transformação na forma de ser de ambos. Os indivíduos não se definem mais por sua pertença imediata e direta ao conjunto societário, por sua subsunção aos nexos comunais, mas serão tomados agora como entes por princípio livres de quais liames ou coações outros que aqueles determinados pela sua existência de indivíduos livres. No caso do trabalhador, a coação não mais reside na atividade forçada, mas na sua pura situação de não-proprietário. No que tange às condições de produção, terreno, instrumentos, dinheiro, estas se tornam coisas independentes dos indivíduos, tomam uma forma autônoma frente aos mesmos. Dupla alteração que terá amplas e decisivas consequências tanto para o modo de ser dos indivíduos e de sua atividade, quanto para as relações que aqueles mantêm para com esta. (Alves, 2006, p.7-8)

Nesse sentido, destaca não apenas a autonomização dos meios de sobrevivência frente ao homem que deles se utiliza para sobreviver; mas deixa claro que esta

separação é também relativa ao conjunto social ao qual esse homem até então pertencia e, então, se torna livre, ou isolado socialmente, em uma relação social de produção que não apenas o isola, mas volta contra si mesmo. A condição para tal, pois, é justamente sua “pura situação de não-proprietário”, situação esta que o obriga — coage — a se submeter “livremente” a esta nova forma de relação produtiva e social.

O autor destaca também que o desenvolvimento dessa nova forma de ser do homem é impulsionada pelas novas capacidades de apropriação do mundo, ou seja, o homem rompe historicamente com os limites naturais de suas condições de reprodução e existência — “A subsistência e não a riqueza é a meta, os meios de vida e não o valor é o produto, o limite e não a extensão é a regra. É a produção puramente comunal e determinada direta e imediatamente pelas necessidades comunais.” (2006, p.19) —, e alcança novos patamares de abundância, postos por esse desenvolvimento produtivo, “A modernidade emerge como momento em que o próprio pressuposto aparece como resultado da atividade e da interação societárias, e não mais como ponto de partida intocado, a ser mantido ou reposto.” (2006, p.9). Ou seja, o pressuposto — “as condições de existência e produção” — não limitam mais a capacidade de desenvolvimento humano, mas é por ela superado. Essa individualidade — posta a partir de novos patamares crescentes de capacidade de reprodução humana ampliada — é resultado do processo de “autoconstituição do humano”, não como processualidade consciente, mas desenvolvimento humano historicamente determinado pelo “incremento da potência ativa dos indivíduos [...] como motor e momento determinante do desenvolvimento do ser social, em particular da formação societária do capital.” (2006, p.10).

A consequência desse processo, como destacamos anteriormente, é justamente, a

> reconfiguração completa do mundo societário [...] sob a égide da dissolução de antigos laços, os quais se eram limitantes, podiam circunscrever o lugar dos indivíduos e a sua relação com o todo social, bem como definiam para aqueles um tipo de unidade mediada com as suas próprias condições de objetivação e produção vitais. O que se assiste no advento progressivo do capital, como forma da produção social, é um verdadeiro divórcio entre os indivíduos e as condições objetivas de sua atividade, dos homens com a comunidade, com a existência dos laços que os unem uns aos outros, e destes com os meios de sua produção. (Alves, 2006, p.10-11)

A “libertação” do indivíduo em relação aos meios de sua reprodução e à comunidade criou um “unidade negativa”, como aponta o autor, destacando que não há apenas uma cisão entre ambos, mas uma oposição entre indivíduo e os elementos autonomizados e independentes de si. Em síntese:

> Sociabilidade caracteristicamente contraditória que engendra uma individualidade igualmente cindida pelo tensionamento da dupla unidade negativa que define a forma da existência social moderna, dos indivíduos impulsionados pela extensão cada vez maior de suas forças produtivas e pela inexistência dos limites que circunscreviam sua atividade vital e, concomitantemente, adstringidos socialmente pela independência da sua potência e pelo esvaziamento da esfera de interação com os outros, convertida em necessidade puramente exterior ou rebaixada à contingência do mero meio de exercício egotista. (Alves, 2006, p.11-12)

O fundamental a ser destacado é justamente o caráter contraditório da relação, dessa “unidade negativa”, que põe o indivíduo isolado socialmente e exponencia sua capacidade produtiva — ou seja, cria condições de que possa prescindir cada vez mais do trabalho para existir —; o liberta ao mesmo tempo que o aprisiona. Liberta dos limites comunitários, de suas relações “cerceantes” e dos limites naturais, que muitas vezes historicamente não eram nem suficientes para sua manutenção. Mas ao libertar, submete (subsume) a uma forma social — um poder “estranhado” — em que se encontra livre/isolado, sozinho socialmente — essa substância relacional social não lhe é acessível, mas oposta/dominante. Isso também determina que sua capacidade produtiva exponenciada não lhe serve, mas ele serve a ela, ou seja, ela o liberta dos limites naturais, mas o escraviza sob o jugo de determinações sociais.

Dessa forma, Alves busca diferenciar o ser particular, a individualidade moderna, das suas determinações mais gerais, do ser genérico. Como o autor define, “vale assinalar que ser genérico aqui equivale a ser mero membro do conjunto, pertencer inteiramente a ele, beirando à indistinção.” (2006, p.13). Já os elementos da individualidade, são determinações sócio-históricas, não eternos e imutáveis. O sentido genérico do homem se soma ao caráter particular sócio-histórico na constituição do indivíduo concreto, ou seja, o indivíduo moderno é síntese do geral e do particular. Na medida em que esse indivíduo que — como ser genérico, é ser social — se individualiza, ou seja, se torna ser aparte dos demais, realiza o movimento universalizante da forma social à qual está submetido, isto é,

> Universalidade e particularidade humanas aqui não se excluem, mas potencializam-se como obras da própria produção de si dos indivíduos, de um lado, a individualização, ‘o relacionar-se apenas consigo mesmo’, e, conectado a isto, de outro lado, os meios de fazer-se humano e de produzir-se existem cada vez mais como potências sociais. Individualidade e sociabilidade são alçadas do ser social gestadas ao mesmo tempo, engendradas pelo mesmo processo e direcionamento, em interdeterminação recíproca, numa processualidade aberta à contradição. Quanto mais social, mais individual, e vice versa, sendo cada uma das formas de sociabilidade, momentos de constituição do humano, tal como acabou por se dar objetivamente, das comunidades mais primitivas ou próximas à naturalidade em seus nexos sociais até a moderna formação social do capital. (Alves, 2006, p.13-14)

Nesse sentido, o que Alves destaca é que o desenvolvimento humano, a processualidade social do homem como ser genérico — que se desenvolve na medida em que avança historicamente — desenvolvendo tecnologias por exemplo, já é, por si só, movimento de individuação, ou seja, constituição do indivíduo frente à massa amorfa do coletivo social que faz parte originalmente, como o autor faz referência, “a forma do rebanho”. Essa é questão que sublinha o fato de que o processo de humanização é processo de “desfusão”, dissociação do indivíduo frente ao coletivo, mas ainda dentro dos marcos de um coletivo, de uma comunidade. Na sociabilidade posta pelo capital há o esgarçamento desses laços comunitários e o aprofundamento da individualização à sua forma atomizada, unitária.

O indivíduo posto historicamente, circunscrito à historicidade em que vive, revela no concreto do real, em seu “modo de existir”, as determinações da forma particular à qual está subsumido. Dessa forma, “Indivíduo, condições de produção, formas de propriedade e relações sociais encontram-se desta maneira enlaçadas no ser da comunidade, e a ela estão submetidos.” (2006, p.15), ou seja, a forma particular do modo de vida é posta para o indivíduo por meio da comunidade à qual é pertencente, que lhe põe no mundo atravessado pelas determinações sociais. Nesse sentido, fica patente que as formas sociais postas historicamente determinam os elementos do desenvolvimento humano, não como limitação, mas possibilidade, ao mesmo tempo em que estão limitadas pela capacidade produtiva — pensando um mundo anterior ao capitalismo. Logo, as idealizações idílicas do homem do passado — digno e não avarento — são caudatárias de uma dúplice “Plenitude e vacuidade advindas de um mesmo processo de engendramento que as enlaça como dupla face de um momento de baixa elaboração das forças produtivas, da riqueza e,

por conseguinte, da sociabilidade.” (2006, p.20), ou seja, o homem pleno e vazio (limitado) do passado — romantizado ainda assim como simples e digno frente ao homem moderno — expressa tal duplicidade como reflexo da limitada capacidade produtiva e, consequentemente, social. Está, pois, limitado por um “estágio de extrema simplicidade e satisfação, porque de pura pobreza.” (2006, p.20).

Então, compreender a forma moderna da individualidade requer a análise não apenas dos elementos próprios da sociabilidade capitalista, mas também observar o percurso histórico, os elementos superados e também aquilo que permaneceu, ou seja, distinguir os elementos universais e específicos da individualidade. Se anteriormente o nexo social do indivíduo, por exemplo, estava posto na comunidade a qual estava inserido, na “sociedade civil-burguesa”, “O que caracteriza a nova forma de sociabilidade é o fato de esta ser tomada e reproduzida como nexos exteriores aos indivíduos, como instrumentos de realização de uma outra finalidade que aquela dada pela manutenção da coesão societária.” (2006, p.21). Nesse sentido, o autor recorre a Marx para explicitar que nessa sociabilidade as relações sociais se configuram, então, como meio para o atendimento dos interesses e necessidades privadas. Das determinações comunitárias internas que orientam o ser e o fazer do indivíduo, com o capitalismo as necessidades externas se põe sobre ele como determinações que os subjugam, ou seja, “Não é uma totalidade dada, circunscrita e limitada que engloba os indivíduos e sua atividade, mas é o relacionamento de sujeitos dispersos no jogo de metas particulares.” (2006, p.21). Logo,

> A sociabilidade não é propriamente mais comunidade, mas sociedade, intercâmbio múltiplo e produção para este intercâmbio. A base da produção dos indivíduos não reside mais na manutenção da existência comunal como pressuposição principal e essencial, e sim na troca, no intercâmbio social dos valores. (Alves, 2006, p.21)

Essa nova relação entre os indivíduos é orientada pela necessidade não deles, mas do autopôr do valor, do processo de autovalorização do valor. A dependência entre os indivíduos, pois, está ordenada pela sua subsunção às relações de troca. Alves esclarece que Marx considera essa formação social justamente a mais social, em termos da produção, até então, como forma que amplifica e permite uma maior conectividade e interação sociais, no entanto, a “Atividade e produção sociais, não [se dá] pela via da interatividade automediada,

mas pela mediação do valor e da livre troca de valores.” (2006, p.22). Os indivíduos estão definidos socialmente como sujeitos da troca, portadores de valores, que estabelecem entre si relações de permuta entre aquele *quantum* de valor que carregam, como mercadoria que possuem, ou de si mesmos. Logo, a forma como estabelecem relações entre si, como interagem, estão também postas pela mediação da troca.

Alves em muito contribui conosco. Ao apresentar os elementos das formações sociais anteriores e por meio da comparação destacar os elementos universais e particulares da individualidade, explicita o caráter relacional da troca no capitalismo, ou seja, da transformação das relações sociais em elos não apenas entre os sujeitos que põe o valor — e que são por ele subordinados — mas que são também indivíduos cujas relações pessoais se transformam em relações de valorização. Logo, quando da ruptura do valor frente ao seu produtor se faz posta, é relação que sublinha o fato do apartamento entre os indivíduos, sua cisão social. Dessa forma, esta relação, que não é mais entre homens, mas entre coisas postas autonomamente, é relação que se põe estranhada, avessa ao seu sentido humano, é “poder estranhado” que na verdade agora expressa fluxo de valor, relação entre coisas, como via de circulação do dinheiro como seu mediador. “Pois, se o dinheiro é a manifestação material do intercâmbio social, é a coisificação ou manifestação corpórea de uma dada espécie de interdependência societária, é a máxima objetivação da própria sociabilidade.” (2006, p.24), logo, esta é “Sociabilidade da riqueza, não mais da manutenção da vida comunitária.” (2006, p.24).

Estes indivíduos que medeiam as trocas de valores igualáveis pelo dinheiro, são, logo, também equiparáveis entre si. Este é o cerne, como observamos também em nossa pesquisa, da igualdade dessa sociabilidade. Se, postos pelo valor como meio para sua realização, para os indivíduos, então, “A vontade autodeterminada dos indivíduos livres cambistas, revela-se para Marx, como pura aparência (ainda que não mera ilusão) da subsunção ao valor.” (2006, p.27), ou seja, sua vontade está também subordinada ao valor, mas lhes aparece como forma autodeterminada, posta por eles mesmos. Não é ilusória, mas social, ou seja, aparece como forma individualmente posta, mas mediada pelo processo de valorização. Daqui podemos enlaçar o elemento do consumo como processo reificador por meio da mercadoria fetichizada. A consequência prática da equiparação entre os indivíduos, é, para a sociabilidade a qual pertencem, “No interior deste quadro posta por esta

pressuposição histórico-social, a do capital, o que vigora, como norma geral da sociabilidade, é o confronto de indivíduos indiferentes.” (2006, p.27). A indiferença entre os indivíduos figura como eixo comum à relações, ou seja, estabelece vínculos frágeis ou inexistentes socialmente, restritos às relações mais próximas e íntimas, mas mesmo assim, sem pertença social, sem os nexos essenciais de outrora. O autor sintetiza a igualdade de forma decisiva: “A igualdade social marca distintiva do mundo do capital, é aqui captada por Marx como anulação (ideal e prática) da própria individualidade.” (2006, p.28).

O que estabelece o sentido geral humano, então — se não expresso nas individualidades livres — é o mesmo elemento que medeia a relação entre os indivíduos, ou melhor, que expressa a relação entre valores mediada pelos homens, logo, “O dinheiro surge como a verdadeira instância que estabelece o vínculo entre os indivíduos. O dinheiro, não mais a comunidade, é a manifestação central da própria generidade humana.” (2006, p.29). Nesse sentido, Alves também nos ajuda a compreender a transição da comunidade, como forma histórica que ordena a sociabilidade humana, para a forma particular — logo, também sócio-histórica — posta pela dominação do valor sobre as relações sociais humanas, ou seja, a subsunção da sociabilidade à lógica da valorização. Na medida em que o dinheiro é alçado ao lugar de “manifestação” da “generidade humana”, ele — como aparência — é meio pelo qual o homem se põe no mundo, por ele se realiza e se relaciona com seus iguais.

A compreensão, para Marx, da aparente contradição entre o interesse geral e particular posta por meio da individualidade — pela economia política —, se dá, então, pela

> apreensão da substância individualidade e na compreensão de cada forma particular desta. Sendo assim, identifica a origem dos interesses particulares, sua forma e seu conteúdo, exatamente no caráter próprio da sociabilidade do capital, neste modo historicamente determinado como de relação entre os indivíduos. (Alves, 2006, p.31-32)

Ou seja, a questão posta como “antagonismo” entre os homens livres, que buscam “uns contra os outros” a realização de seus objetivos, para o autor é vista por Marx à luz da uma perspectiva ampla historicamente, ou seja, Marx não analisa a questão isoladamente, mais inserida em uma continuidade histórica. Dessa forma, é capaz

de comparar situações históricas concretas e separar os elementos comuns daqueles específicos. Falamos aqui da realização do procedimento metodológico de Marx, explicitado na introdução do livro (*Grundrisse*). Marx não se perde em querelas metafísicas sobre o ser moderno e a sua ambição e avareza. Ele faz uma análise histórica rigorosa, compreende as origens e processualidades, os caminhos tomados e decididos historicamente pelos homens, para compreender por que alcançamos uma formação social baseada na mediação das relações humanas pelo dinheiro. E não apenas atribuir, de forma isolada, a-histórica, como nas "robinsonadas", a aparência do momento histórico como expressão eterna do ser do homem.

Isto posto, o autor apresenta a compreensão do homem moderno a partir do seguinte eixo:

> A sociabilidade do capital corresponde a uma reelaboração cabal do modo de apropriação de mundo dos indivíduos, modo este que rompe as barreiras da comunidade e instaura o movimento ampliado e autorreprodutor da riqueza. O mundo social onde o interesse geral ou a realização da universalidade social dos homens se põe mediante a forma fenomênica do egoísmo é um mundo deveras diverso daquele em que a efetivação da generidade equivalia, no varejo e no atacado, à submissão sem mais das necessidades e expressões individuais àquelas da comunidade. Mundo este último limitado em sua pobreza pelas efetivas, e tímidas, possibilidades de apropriação dos indivíduos. No mundo moderno vigora como norma a expansão de necessidades e multiformidade de expressões. (Alves, 2006, p.32)

O capitalismo, é, de fato, uma formação social única na história humana em termos da sua capacidade de se apropriar do mundo. Produz-se, pela primeira vez, muito mais do que o necessário à simples manutenção da vida humana, mas a escassez ainda se faz presente para muitos. Esta é a sociabilidade posta a serviço da geração de riqueza e como tal cria mercadorias em quantidade capaz de atender à necessidades humanas, e além, mas não está ordenada a produção pelas necessidades postas pela comunidade humana. O efetivo pôr do valor no mundo é regido por ele mesmo, sendo o homem meio para tal. Logo, a sociabilidade, o conjunto das relações humanas, também se torna submetida às determinações do valor, e não mais é posta a partir das necessidades humanas, postas comunitariamente. Nesse sentido, o mundo "ampliado" do capital permite a efetiva universalização do homem, sua capacidade de realização sem limites, mas que, na

realidade é limitada sob o jugo do valor, e, então, põe o homem não como ser universal, mas por meio de sua "forma fenomênica do egoísmo". A pequeneza humana ocorre agora não pelo limite material de sua capacidade de criação, mas pela apropriação limitante dessa capacidade, orientada pelo valor. Anteriormente, a generidade humana, posta, era limitada em cada forma particular pela limitação da capacidade produtiva humana, a pobreza/limitação posta na reprodução humana estava expressa também na expressão de uma individualidade tacanha. Sob o capital, esta individualidade, prenhe de capacidade, se expressa, no entanto, pela ampla diversidade de expressões de necessidades, regidas pelo valor. O autor expressa essa diferenciação, em síntese, da seguinte forma:

> Formas de atividade social que estabelecem por via de suas determinações imanentes os liames que unem os indivíduos e que balizam a própria reprodução da atividade e dos sujeitos ativos. Na primeira forma, indivíduos vivendo em comunidade, para e por ela produzindo, interagindo dentro dos seus limites mais ou menos estreitos. Na segunda forma, a produção universal de riqueza, com os indivíduos interagindo pelos nexos da equivalência formal e da indiferença recíproca. Numa, a afirmação de si na particularidade de uma dada atividade restrita e comanda pelas necessidades bem definidas do conjunto social natural, noutra, a produção da riqueza por via da atividade *sans phrase*, universal e abstratamente posta. (Alves, 2006, p.33)

Diferencia, pois, um mundo das possibilidades restritas, mas em que os homens estabelecem relações efetivas entre si, que se relacionam diretamente com suas condições de existência — mesmo que sejam condições de subsistência — mas que possuem sua determinação individual não como plenipotência do gênero humano, mas como limitada realização particular imposta por condições de vida estreitas. No capitalismo, no entanto, se escancaram as capacidades de criação e realização do indivíduo mas que, como não estão postas à serviço de sua sociabilidade, transformam a potencialmente ampla individualidade humana em forma ordinária. Não por limitação dos meios de realização, mas de acesso aos mesmos. Ou seja, "a expansão dos indivíduos, a afirmação da multiplicidade da produção e da necessidade, a virtual plenipotência da força de trabalho, [se dá] ao custo do seu rebaixamento a momento reprodutor do capital." (2006, p.34).

Como Marx apresenta na introdução deste livro (*Grundrisse*), ao comparar o trabalho indiferenciado do caso russo com o estadunidense, indica que o primeiro

ocorre pela necessidade brutal de sobrevivência, que os indivíduos buscam qualquer forma de trabalho para sua subsistência; no outro caso, indica o desenvolvimento das forças produtivas que permitem a execução do trabalho, a operação de meios de trabalho cada vez mais simples possibilitando a qualquer trabalhador sua execução. Ou seja, entendemos o caso do trabalho indiferenciado — trabalho abstrato, que põe valor, logo, que é estranhado — como expressão do desenvolvimento produtivo, como apogeu produtivo humano — até então —, da "virtual plenipotência da força de trabalho", pois eleva a potência da realização produtiva humana, mas que, subsumido ao capital, se configura como potência limitada — virtual — por não realizar o homem como gênero, mas valorizar o valor.

Logo, o autor chega no ponto que entendemos como essencial para essa compreensão, e que aproxima nossas análises acerca do texto. Na modernidade capitalista, a individualidade é constituída mediada pela "configuração da atividade social, na qual os indivíduos se relacionam com os meios, com o material e para com o próprio ato de objetivação sob a égide da exterioridade." (2006, p.35). É na exteriorização na produção que ocorre a "magia" transformadora dessas individualidades. Por que não é qualquer exteriorização, mas processo que cria valores de troca e não valores de uso. É essa particularidade ordenada pelo capital o ponto nevrálgico da constituição da individualidade moderna, para nós e também para o autor, como expressa a seguir:

> A primeira característica distintiva da interatividade moderna é pois este específico estranhamento, a existência do caráter social como apanágio de uma mediação exterior à própria atividade. A dominação de um tal tipo de mediação social é provindo do fato de atividade mesma de produção ser a produção de algo estranho e independente, a efetivação da alienação e sob a base da alienação. (Alves, 2006, p.35)

O caráter social, pois, a forma de interatividade social do indivíduo, está posta em uma mediação fora dela mesma. Os homens se relacionam mediados por algo externo à relação que estabelecem entre si. É como se se relacionassem por meio de um intermediário. Isto se dá pelo fato de ser relação dominada por um elemento externo, que no caso é criado na produção como coisa estranha, independente, ou seja, resultado da alienação (*Entäusserung)*. Nesse sentido, a relação entre os homens é mediada por um elemento externo a ela — de forma impositiva —,

elemento este que é resultado de uma forma específica de relação — a relação social de produção — na qual o homem se põe no mundo — exterioriza — de forma alienada, ou seja, o seu autopôr no mundo é relação estranhada que lhe retorna como mediação impositiva ao conjunto das suas relações sociais.

O poder estranhado com o qual o homem se defronta é, então, poder que domina as relações sociais que estabelece, estranhando as mesmas em seu sentido social, ou seja, desconectando o humano de seu caráter comunitário — relacional —, atomizando-o. Coadunamos com o autor, em nosso entendimento, na seguinte passagem:

> O modo como os indivíduos produzem e reproduzem sua existência, modo este comandado pelo valor, faz da atividade destes, de sua objetivação, um ato que resulta na produção do estranhamento das próprias relações. Estas não aparecem como seu comportamento recíproco, enquanto seriam mediadas pela multidiversidade da produção mútua dos indivíduos, mas como submissão a relações existentes independentes deles e nascidas do enfrentamento entre indivíduos indiferentes. Mundo social que toma vida na determinação do dinheiro como mediação universal dos indivíduos, mediação por definição estranha (*Fremdes*) e coisificada (*Sachliches*), posta como mediação na medida em que a produção mesma se dirige ao engendramento do valor. (Alves, 2006, p.35-36)

Entendemos, pois, que chegamos, em nossa análise, ao mesmo ponto nevrálgico do autor, mesmo que por caminhos distintos e com focos diferentes. Nosso objeto de trabalho propriamente se assentava na constituição da individualidade como desdobramento do estranhamento (*Entfremdung*). Não que Alves não tenha exposto isso, como fica claro acima, mas constrói uma argumentação mais ampla que alcança os elementos da sociabilidade na relação do indivíduo com a comunidade, incluindo o desenvolvimento histórico desse processo. Isso enriquece muito nosso trabalho e nos permite observar o trato do indivíduo no primeiro capítulo d'*O Capital* de forma mais rica. Retornando ao autor, Alves esclarece que a produção estranhada do criador é "realização e desrealização" do indivíduo, que possui uma determinação venal, logo, "A riqueza aqui é imediatamente não pertença da atividade e dos produtos." (2006, p.36).

Isto posto, os indivíduos perdem sua individualidade viva como atividade estranhada, realização do valor, logo, criação de capital. Como o autor aborda, é realização do "ser" na criação do seu "não-ser", é pôr "negativo" de si no mundo, em

síntese: “Na produção de riqueza encontram-se enlaçados por um liame perverso objetivação, a expressão ativa e concreta de si, e desobjetivação, a destituição de si como sujeito ativo livre, a submissão às condições de riqueza tornadas estranhas, capital.” (2006, p.36-37). A forma de ser que o indivíduo põe no mundo é processo que “plasmam a materialidade em valores”, negação de sua existência natural e que os converte em criadores da potência que os domina e governa sua forma de produzir e interagir. “O capital é assim definido por Marx como *não-ser do indivíduo*.” (2006, p.37). Para além do sentido poético da frase, é essencial compreender que Marx revela o caráter antitético entre capital e o indivíduo, ou seja, o trabalhador, como aquele que põe valor-capital no mundo. Este ponto é fulcral para entender o caráter revolucionário do proletariado, como agente político que luta, em sua emancipação, contra o capital, como força que o domina. Este ponto foi exposto por nós na apresentação dos *Grundrisse* justamente quando Marx fala da constituição do capital como desdobramento da produção de valores.

Dessa forma, o indivíduo se institui nessa formação social como ser apartado de suas condições de existência — sendo estas regidas pelo capital — o que significa a transformação do indivíduo em simples “cambista”, ou seja, proprietário de sua força de trabalho que a troca — cambia — não pelos meios de sua produção social, mas pelos meios de sua subsistência — seu salário. Tomado esse processo de forma generalizada socialmente, temos que a produção de capital, de riqueza socialmente produzida, é posta justamente na sociabilidade que supera as barreiras naturais e amplia a produção, mas que limita o acesso do produtor ao resultado de seu trabalho, pois dele alienado, ou seja, “que delimita precisamente o cerne do drama da individualidade moderna: a posição coincide com a negação.” (2006, p.38). Nesse sentido, chegamos a um ponto essencial para nós que o autor também alcança. Diz Alves,

> O trabalho livre por isso significa, para Marx, atividade ontologicamente pobre. E isto, independentemente de as circunstâncias empíricas possibilitarem ou não a posse de meios de subsistir mais ou menos elaborados. Aspecto este nem sempre bem compreendido, a determinação da pobreza como essência do ser ativo dos indivíduos no mundo do capital, aparece a Marx como resultante necessária da forma da interatividade. A pobreza da atividade estranhada é ontologicamente dada, não sendo portanto uma acidentalidade. (Alves, 2006, p.39)

O trabalho livre, ou seja, forma assalariada do trabalho — livre frente ao trabalho do homem escravizado — é “para Marx, atividade ontologicamente pobre.”. A pobreza inerente à forma assalariado do trabalho está posta não pelo acesso maior ou menor aos meios de subsistência, ou seja, não tem a ver com as disputas, na esfera da distribuição, do percentual social da riqueza que fica com os trabalhadores. A pobreza, pois, está posta como “resultante necessária da forma da interatividade.”, ou seja, é consequência necessária da forma de interação social própria do trabalho assalariado, relações sociais de produção estranhadas. O produtor, como indivíduo alienado, é pressuposto dessa forma de produção, “o qual somente pode tomar posse e se realizar na relação com as condições de sua própria indigência e negação. É a perda de si posta como imperiosa condição de sua produção.” (2006, p.39)

Para nós fica patente o sentido, em Marx — daquilo que tratamos em nossa pesquisa de mestrado — de uma “crítica ontológica do trabalho”. O que torna absolutamente insustentável as posições, majoritárias dentro da esquerda política, de defesa de uma centralidade do trabalho como condição de vida humana. Mais ainda posições que não fazem a crítica da forma assalariada de trabalho, ou que caem mesmo no politicismo[36] das lutas cotidianas por salário sem tocar na redução da jornada de trabalho. Como tratamos, e nos apoiamos em Alves, Marx aponta na

---

36 “A chave de leitura aqui delineada exige a elucidação do que é a contradição fundamental da sociedade do capital e do próprio ser social. Para o marxismo tradicional, a contradição fundamental, em ambos os casos, se apresenta como a antítese entre relações de produção e forças produtivas. Com o desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, com o aumento de produtividade, nos momentos iniciais de constituição do ser social, há a possibilidade de que os produtores dos valores de uso não se apropriem da totalidade do que foi produzido por eles. Ou seja, surge um grupo de humanos não produtores que passa a explorar os produtores e constituem formas de propriedade que privam os produtores da possibilidade da economia de tempo de trabalho. Trata-se, para o marxismo tradicional, do surgimento da luta de classes que, apesar de decorrer da contradição fundamental, é o motor da história do ser social. Para esta leitura, na sociedade moderna, a sociedade do capital, a luta de classes se simplifica, pois se opõem duas classes fundamentais (burguesia e proletariado) e, ao mesmo tempo, a exploração se complexifica, pois se trata de extração de mais-valor que não se manifesta imediatamente aos produtores (proletários), mas de forma mediada pelos salários. Por este entendimento, a luta de classes é o que estrutura a sociabilidade do capital e a relação que constitui a classe antípoda ao capital portadora da missão histórica de emancipar a si mesma e a toda humanidade da propriedade privada e da exploração. Aceitando que a teoria do valor é o momento mais importante da constituição do pensamento marxiano e que trata-se de uma crítica ao trabalho produtor de mercadorias, pode-se compreender que a contradição fundamental da sociedade do capital (cf. ARAUJO, 2022b; POSTONE, 2014), e somente nela, é constituída pelo par antitético formador da categoria mercadoria (valor de uso e valor), do que decorre que, em última instância, trata-se de uma contradição que aciona uma forma específica de temporalidade (tempo abstrato) e, com ela, a constituição de um tipo único de dominação social — a dominação temporal, impessoal. O que esclarece a perda da centralidade das formas jurídicas da propriedade na crítica de Marx à sociedade moderna e explicita que a crítica oferecida pelo autor é ao trabalho determinado por mercadoria.” (Araújo e Araújo, 2024, p.221-222)

forma trabalho posta no capitalismo — trabalho livre, assalariado — a condição de "indigência e negação" do ser — trabalhador. Posição que vai para — muito — além do que o simples debate sobre a pobreza ou exploração — categorias estas que são essenciais no entendimento da realidade — mas insuficientes para explicar o sentido e profundidade da crítica que Marx faz a esta sociabilidade. Como explicita o autor com quem dialogamos neste momento,

> Nesta troca, ele não permanece como estava no início, mas cede a outrem a condição subjetiva de sua própria atividade, perde o controle sobre ela. As manifestações de seu ser, as objetivações de sua existência e o ato mesmo de objetivar-se não mais lhe pertencem. Não somente produto e atividade são coisas estranhas ao indivíduo, mas ele mesmo o é. (Alves, 2006, p.39-40)

A troca do trabalhador de sua força de trabalho pelo salário, ou seja, a venda de parte de seu tempo de vida em que dispõe sua capacidade de trabalho, coloca não apenas o sentido do produto de seu trabalho à posse de outrem, mas também o seu ato de objetivação enquanto ser no mundo, sua materialização, que, como tal, põe no mundo de forma objetiva e externa a si ele próprio, sua própria humanidade. Esse é o sentido, para nós da crítica realizada por Marx, e a explicitação da caracterização que recebe — por alguns — como um "humanista". Sua humanidade, pois, não é reconhecer a exploração, Marx não possui uma posição "cristã" de juízo moral da exploração, mas sua crítica radical é crítica ontológica, que alcança o cerne da exploração como apropriação da própria humanidade do indivíduo, ou seja, a radicalidade de seu humanismo está assentada na capacidade de ver justamente o homem — o indivíduo — por trás de todo o processo de exploração e criação de riqueza. Nesse sentido, é possível compreender que aqueles que não podem ver o trato do indivíduo em Marx, não o fazem por uma compreensão superficial de sua obra, elemento tristemente difundido pelo próprio marxismo.

Tratamos extensamente do texto de Alves não apenas pela familiaridade temática com nossa pesquisa, mas seu texto expressa de forma clara e precisa e nos complementa e enriquece em muito. Como a seguir, em que deixa clara não apenas a contradição dialética da autodeterminação do indivíduo, mas como se efetiva esse processo apontado por nós acima, ou seja, da perda do sentido humano do homem pelo seu trabalho (assalariado). Queremos destacar, antes da referida citação, que qualquer crítica ou proposta de superação dessa formação social que

não põe a superação da condição de assalariamento, não se propõe, de fato, a superar a condições de empobrecimento humano postas pelo capital.

> Marx indica o coração da atividade estranhada como contradição, processo de negação recíproca de determinações. A liberdade de dispor de si, como propriedade absoluta e natural dos indivíduos, se torna concretamente, no processo ativo, em falta absoluta e irrecusável de autodeterminação. Os indivíduos abrem mão deliberadamente de sua força de objetivação para estarem em condições de se objetivarem. Toda atividade objetivadora, uma vez posta efetivamente em marcha se revela em ato de submissão dos indivíduos. (Alves, 2006, p.40)

A liberdade — aqui, humana propriamente e não particularidade da forma capitalista, "liberdade para trocar" — é negada na condição de objetivação do indivíduo e transformada em seu "ato de submissão". A sua liberdade, sua potência criadora, sua destreza, maestria, saber, características apontadas por Alves, "não existem para si como potências, e sim enquanto modo de ser particular da mercadoria, do valor." (2006, p.41). São essas qualidades humanas que o homem buscará, na compra de mercadorias, recuperar parcialmente, ou seja, reificado, ao tentar se reumanizar por meio das mercadorias que carregam em si sua humanidade exteriorizada, ou seja, mercadorias fetichizadas.

Logo, entendendo a capacidade relacional como qualidade humana, esta também é apropriada pelo capital e é buscada pelo produtor-consumidor na compra das mercadorias. No entanto "O que Marx denomina de acento[37], o aspecto predominante ou mais geral, do mundo do capital consiste precisamente na redução das individualidades a meros momentos do processo reprodutivo do capital." (2006, p.43), ou seja, a busca pela interatividade humana, perdida na produção, é anseio, também, de recuperação do sentido humano, da ampliação da individualidade reduzida na reprodução do capital. Na produção o indivíduo não está posto como pessoa de fato, não estabelece relações pessoais, mas é personificação — *persona*

[37]A objetivação assume aqui o *modus* historicamente determinado pelo estranhamento (*Entfremdung*) e a produção da riqueza se transforma, concomitantemente em seu contrário, pois "O acento está colocado, não sobre o fato de ser objetivado, mas no de ser estranhado (*Entfremdet*), alienado (*Entäussert*), vendável (*Veräubertsein*), de não ser do trabalhador, mas das condições de produção personificadas, isto é sobre o pertencimento desta prodigiosa potência objetiva ao capital, a qual confronta o trabalho social como um de seus momentos." (Alves, 2006, p.43)

— que é posta em movimento e põe em movimento o processo de valorização, é simples meio dessa processualidade.

Esse conjunto relacional, a forma de sociabilidade regida pelo capital, está colocada, pois, sob um conjunto de relações estranhadas de indivíduos contrapostos em seus interesses, entre si. É sobre esse emaranhado relacional antagônico que se erige a "politicidade moderna", moldada pelas categorias — historicamente postas — da liberdade e da igualdade. Estas, para o autor, para Marx e para nós também, se configuram — como formas particulares — determinadas pelo "ser do capital", portanto, assentadas sobre estes indivíduos alienados. Ao caracterizar essas categorias, Marx não as trata como falsidades ideológicas, ardis ou ilusões, mas expressões ideais do modo como as relações sociais estão postas de fato nessa sociabilidade, ou seja, "correspondem a um determinado tipo de interatividade social." (2006, p.45). São, na prática, a forma como os indivíduos, isolados e indiferentes, se relacionam, "São expressões as mais legítimas do próprio mundo do valor." (2006, p.45). Nesse sentido, como categorias, são formas de ser, ou melhor, as expressam como "formas determinadas de consciência", apreensões do mundo sensível, abstrações. Expressam, pois, não apenas elementos econômicos ou políticos, mas uma "totalidade de relações", são "Formas de expressão ideal que se erguem a partir das determinações do todo da vida concreta dos indivíduos, que indicam o modo específico de ser dos nexos sociais e dos limites de um dado tipo de sociabilidade." (2006, p.47), em síntese.

Essas categorias são, também, expressões das formas contraditórias próprias dessa sociabilidade, carregam em si — como ideações do real — as vicissitudes de suas formas particulares histórico-sociais. E o são justamente por serem expressões da "efetividade social do capital". Isto posto, "A politicidade se explicita como expressão contraditória das contradições imanentes à sociedade capitalista, e não como sua negação real." (2006, p.47), ou seja, a politicidade se faz forma circunscrita à sociabilidade e portanto dela não pode prescindir, nem superar, ou negar, ou seja, não estão nela as condições de superação dessa formação social. O autor expressa essa relação claramente a seguir:

> A base constituída pelas relações recíprocas de equiparação e indiferença formam o cerne da produção social e da vida genérica dos indivíduos na época do capital, e como tais encontram-se expressas na politicidade. Enquanto valores morais, igualdade e

> liberdade, são a afirmação na máxima generalidade da vigência necessária da essência da sociabilidade do equivalente. Enquanto conjunto normativo, de regras, leis ou instituições, presidem a organização das próprias relações sociais, assistindo e concorrendo para o desenvolvimento daquelas relações de produção do capital. (Alves, 2006, p.47-48)

Ou seja, liberdade e igualdade são as abstrações referentes ao conjunto relacional posto nessa sociabilidade, que expressam relações baseadas na equiparação e indiferença entre os indivíduos. A partir desse "chão" concreto, objetivo, essas categorias se autonomizam e ganham novas dimensões, passando a serem determinações dentro de outros complexos categoriais. Não vamos nos alongar nesse quesito, uma vez que o explicitamos em nosso trato do texto, mas indicamos que o autor compreende também a igualdade como expressão do equivalente geral, que revela relações de equivalência entre indivíduos indiferentes entre si. A liberdade — que também tratamos — é correspondente a concorrência, a "liberdade para trocar". O autor sintetiza bem para nós na seguinte passagem, "É a posição da sociabilidade como autoposição de entes isolados, que se reconhecem enquanto indivíduos apenas quando exercendo reciprocamente seu egoísmo." (2006, p.53), ou seja, reconhecem o outro como meio para realização das suas necessidades individuais, sendo meio também para a realização do outro, então, sua finalidade é mediação, mas não de si, do valor. Logo, "A liberdade aqui se resume ao livre trânsito social do valor." (2006, p.53).

Alves realiza uma síntese que nos ajuda muito a compreender a relação entre igualdade, liberdade e estranhamento (*Entfremdung*), na seguinte passagem:

> A produção assim posta não é para Marx autêntica produção social dos indivíduos, da atividade como manifestação da potência social destes, mas da sua atividade como elo reprodutor do capital. E isto no interior dum duplo estranhamento. De um lado, indivíduos iguais por sua total indiferença, postos genericamente numa relação de igualização abstrata, tendo por pressuposto a negação da própria individualidade, dado que valerem uns frente aos outros e seus produtos exatamente o mesmo, nesta abstração. O que significa a nulificação de qualquer vigência real da individualidade no processo de produção humana. De outro lado, indivíduos que livremente se consentem na reprodução social de forma submissa às condições de produção tornadas capital: "Ao mesmo tempo liberdade e total submissão da individualidade sob o jugo de condições sociais que tomam a forma de poderes materiais (sachlichen Mächten), ou seja de coisas todas-poderosas — coisas independentes dos indivíduos e das relações destes entre si." (Alves, 2006, p.56-57)

Então, o estranhamento (*Entfremdung*) figura para Marx como expressão proporcional à riqueza criada nessa sociabilidade. Este “é absolutamente objetivo, concreto, material, real, e atinge os indivíduos em sua materialidade social, e não apenas na sua consciência.” (2006, p.58). Ou seja, da mesma forma que a igualdade e a liberdade são expressas em formas abstratas — como formas ideais do movimento e funcionamento social posto pelo capital —, ou seja, são concretos e daí ganham dimensão ideal, o estranhamento (*Entfremdung*), como processo concreto — resultado líquido da cisão sujeito-objeto, que retorna ao sujeito como poder apartado dele (mas dele derivado) — apresenta, pois, uma expressão na consciência desse sujeito, mas não é produto da mesma, nem aparece primeiramente nela. Ou seja, deixa-se claro que o estranhamento (*Entfremdung*) não é um processo mental ou psíquico, mas social. Está posto pelas relações concretas e nelas atua, tendo desdobramentos ideais como as outras formas de ser objetivas, tratadas aqui.

Compreendemos, então, a íntima relação das formas ideais com o concreto, ou seja, a existência objetiva de modos de ser que são abstraídos em ideias, que por sua vez ganham autonomia frente ao real e passam a ter outros desdobramentos no campo ideológico. Fica claro que a igualdade e a liberdade da era capitalista, são caudatárias do valor e de seu processo de autovalorização. Dessa forma, a constituição das compreensões de mundo dos indivíduos postos nessa sociabilidade são, pois, atravessadas pelas determinações objetivas do processo de produção. O efetivar a capacidade humana pelo indivíduo é, consequentemente, limitado pelas determinações objetivas dadas pelo capital. Nesse sentido, o pôr do homem no mundo é forma particular restrita às suas condições sociais e históricas, não sendo realizável a multiformidade potencial do gênero humano, apesar de as condições objetivas estarem postas para tal. Como destaca Alves, a efetivação do indivíduo universalizado nessa formação social não é expressão da sua potência do gênero humano, não é “um *dever-ser* ou uma plataforma e ideários políticos, e muito menos ainda devinda de algum conteúdo utópico de seu pensamento.” (Alves, 2006, p.60). Ou seja, o vir a ser do humano não está posto como dever-ser, como determinação necessária, mas aquilo que o homem se torna depende da processualidade histórica das suas decisões e escolhas efetivas, postas nas formas concretas de sua existência material e social,

nas palavras de Alves, “depende das condições engendradas no itinerário real de individuação conforme se deu no transcurso do desenvolvimento histórico e concreto dos homens.” (2006, p.60). Em resumo, o destino humano depende das decisões tomadas coletivamente pelos homens, não há nenhuma determinação obrigatória posta pelo movimento da história ou social.

A sociabilidade do capital é sintetizada como forma em que predomina o extremo do estranhamento (*Entfremdung*), posto sob dois aspectos: “é o desenvolvimento mais vigoroso e pleno da atividade, pela via da alienação, com todas as consequências gravosas para o ser da individualidade” (2006, p.61), ou seja, a capacidade produtiva é exponenciada a ponto de ser libertadora do potencial humano, mas que, alienada, implica em graves consequências para a formação do indivíduo (negação do indivíduo em sua diversidade produtiva e necessidades, posta pelo intercâmbio generalizado e equivalência entre os homens); é também momento social e histórico que extrapola os limites e barreiras naturais e sociais (encontrados anteriormente na história humana) da efetivação do ser e da produção, não sendo mais formas determinadas por “coações, violentas ou não, da comunidade, da tradição, da unidade indiferenciada entre indivíduo trabalhador e meios, etc.” (2006, p.61). Nesse sentido, está posto historicamente — pelo desenvolvimento produtivo humano — ao mesmo tempo a exacerbação da criação de “coisas” e a miséria pela primeira vez coexistente com a abundância. É formação social fundada sobre abissais contradições em que, justamente, “a individualidade a ele correspondente, aparece a Marx portanto uma *tendência civilizatória*, dimensão esta inexistente mesmo nos belos momentos da antiguidade clássica.” (2006, p.62), tendencial precisamente por colocar a possibilidade de irromper as barreiras limitantes da natureza, algo que na antiguidade não era possível. A contradição está, pois, na “Elaboração que imbrica máximo enriquecimento dos indivíduos com uma, igualmente, máxima sujeição destes às suas próprias condições vitais, as quais os enfrentam como capital.” (2006, p.62).

> Este desenvolvimento contém em si a direção da universalização dos indivíduos, não obstante através da lógica da alienação recíproca dos indivíduos e a constituição destes como entes virtualmente dilacerados por uma tensão que os atravessa violentamente, entre a posição de si como ser genérico e a forma da generidade caracterizada pela indiferença e excludência mútuas. A lei da sociabilidade moderna reside exatamente na produção de riqueza,

> que circula e se realiza na apropriação dos indivíduos. A forma desta lei, o modo sob o qual ela vigora é, para Marx, todo o problema; e não a produção de riqueza em si. (Alves, 2006, p.63-64)

Fica claro, pois, que a questão para Marx não está na riqueza, no dinheiro, ou na produção como capacidade ampliada, mas na forma como os homens em seu conjunto não se apropriam dela, uma vez que está posta a serviço do capital em seu processo de valorização. Cabe aos homens tomarem para si, por sua decisão coletiva, essa capacidade e, ao colocá-la à seu serviço, poderem de fato expandir sua capacidade universal como ser humano, "a posição marxiana indica a forma burguesa como o problema da modernidade e a sua superação constitui a *condictio sine qua non* de uma individualidade nova e livre dos entraves da alienação." (2006, p.64).

Isto posto, Alves destaca que a crítica marxiana, em sua radicalidade, ou seja, na sua apreensão do âmago da forma capitalista da sociabilidade humana, não está apoiada em uma crítica moral sobre a riqueza e o capital, entendido como "generidade humana estranhada", nem em uma abstração de que uma superação, seria um vir a ser transcendental, necessário ou baseado na "volição individual". "A indicação deste problema, quando comparece no texto, se ancora na identificação rigorosa das possibilidades efetivas e da necessidade do devir real da individuação humana no capital, tributária que é do escavamento da realidade social moderna." (2006, p.65), Marx tem os pés no chão e parte da análise concreta da situação concreta para pensar as possibilidades reais postas aos indivíduos. Apreender, escavar a realidade, correta, rigorosa e criticamente é condição necessária para qualquer possibilidade de superação dessa ordem social. Nesse sentido, pensar para além do capital,

> Para Marx, o revolucionamento humano é a libertação das possibilidades do gênero humano pela e em função da individualidade, é possessão da substância social por parte dos indivíduos, não havendo assim traço de coletivismo ou necessidade da supressão da individualidade. (Alves, 2006, p.64-65)

Alçar voos que superem essa realidade implicam, necessariamente, construir formas sociais de libertação do homem, da potencialização efetiva da sua realização nas potências do gênero, e isso passa efetivamente pelos seres humanos concretos, pelos indivíduos dessa sociabilidade, em todo seu estranhamento (*Entfremdung*)

frente ao seu próprio caráter humano. O indivíduo é expressão do gênero humano, meio para seu alcance e objetivo de sua libertação.

O capitalismo apresenta em si uma contraditoriedade para a realização do gênero humano. Ao mesmo tempo que as forças produtivas são desenvolvidas a um patamar nunca antes alcançado e como tal permitem, virtualmente, a libertação do homem de muitas — obviamente não todas — as suas barreiras naturais — como por exemplo, a capacidade da redução expressiva da jornada de trabalho —, é modo de produção que, pela forma como o produto do trabalho humano é apropriado — alienado pelo produtor —, impõe limitações para o desenvolvimento humano, para a amplificação das possibilidades do gênero humano. Logo,

> O ultrapassamento destes limites da forma do capital constituem pois a condição de uma individualidade realmente universal e livre. Libertação das forças produtivas, do conjunto dinâmico e social das potências de produção da vida humana, da sua determinação como capital. (Alves, 2006, p.66)

Fica claro, pois, que as condições objetivas da realização universal das capacidades humanas já estão postas, apesar de não serem direcionadas ou melhor, não se tem o controle sobre elas para seu direcionamento em prol do homem, mas é capacidade posta a serviço do capital. “A expansão da produção e do intercâmbio sociais tornando exequíveis a grande produção e a produção da máxima diversidade põe na ordem do dia a universalidade concreta da objetivação dos indivíduos.” (2006, p.68). Como destaca o autor, é o mercado mundial — como extrapolação da comunicação e conectividade humana — e a expansão da capacidade produtiva — a tecnologia que produz em grande volume e pouco tempo — que figuram como essas condições necessárias postas. Logo, como momento histórico que põe, até então, o maior desenvolvimento e possibilidade de universalização do homem, destaca o autor, que a luta não se coloca contra “as máquinas”, ou seja, contra a capacidade produtiva, mas contra a forma que põe essa capacidade como dominadora das capacidades humanas. Em síntese,

> Neste sentido, as forças produtivas não são essencialmente destrutivas dos indivíduos. Apenas ganham este caráter dentro de determinado quadro de relações sociais, de formas de organização da atividade e de apropriação de mundo (sinteticamente reunidas na determinação do trabalho assalariado), uma vez superados tais modos e instaurados outros mais adequados à natureza social da

> força produtiva cessa este estranhamento pela revogação do caráter alienado da produção. O que de maneira nenhuma significa a revogação da força produtiva, muito ao contrário, abre-se a possibilidade já apontada de tornar seu progresso o próprio pressuposto da sociedade. (Alves, 2006, p.69)

Concluímos o texto do autor com a clareza da urgência em se recobrar o rumo da crítica do capital. Crítica radical, em sua necessária apropriação rigorosa e metodológica da realidade, sem direcionamentos politicistas — a crítica das mazelas capitalistas em si mesmas não nos leva a lugar nenhum se não ancoradas em uma crítica que alcance o cerne da questão, a necessária crítica do trabalho assalariado como forma de apropriação alienada do gênero humano. Mas a crítica também necessita se direcionar a algo propositivo, não como idealização, mas como negação que põe o que está posto como não mais possível e a necessária construção de seu oposto. Logo, a crítica radical do trabalho — diríamos ontológica — precisa oferecer como mundo possível o tempo livre[38], a realização das potências humanas, postas necessariamente nas relações sociais entre os homens.

A superação de um mundo do trabalho por outro, mesmo que no proposto o trabalhador seja exaltado, não apresenta — a nosso ver — um mundo sedutor àqueles que já se encontram mutilados, vilipendiados de sua própria humanidade

---

38 “Advogamos que a categoria trabalho universal/geral é fundante do ser social e a protoforma do agir humano (cf. LUKÁCS, 2012; 2013; ARAUJO, 2022d). Ou seja, o trabalho entendido como práxis humana vital, que se caracteriza pelo pôr teleológico, transforma o meio exterior ao indivíduo para o atendimento das necessidades (do estômago e do intelecto) do indivíduo e da comunidade a que ele pertence — sendo evidente que esta práxis só pode ser efetivada coletivamente — e é o que permite o salto ontológico do ser orgânico para o ser social. A formação puramente social humana tem por caráter distintivo se reproduzir de forma não mais muda. [...] Lukács, seguindo Marx, assinala que se trata de um processo de afastamento das barreiras naturais ou da manifestação da única lei transistórica do ser social: a lei da economia de tempo de trabalho (cf. MARX, 2011; 2017a; 2017b; LUKÁCS, 2012; 2013). Economia de tempo de trabalho é decorrente do próprio trabalho universal/geral, é um corolário necessário deste. Todo trabalho humano objetiva e exterioriza ao mesmo tempo. A exteriorização retroage sobre o produtor obrigando-o a corrigir e aperfeiçoar a práxis de trabalho. Portanto, ela aciona a economia de tempo de trabalho, o aumento de produtividade. Ocioso enfatizar que tarefas de trabalho executadas exitosamente, que efetivam a prévia ideação, são copiadas e reproduzidas pela comunidade a que pertence o trabalhador. O trabalho universal/geral em suas manifestações mais primevas já exige o desenvolvimento da subjetividade, da consciência, do intelecto do produtor. Ela dá partida à constituição da individuação (formação das personalidades), às formas de pensamento científicas — ocupadas de capturar do modo o mais adequado possível as legalidades do ser natural e social, aos valores ético-morais — pois exige formas de comportamento nas tarefas coletivas de trabalho que sejam aceitáveis pela comunidade etc. Além disso, quando consideramos os pores teleológicos de segunda ordem (cf. LUKÁCS, 2013), que incidem sobre as consciências de outras singularidades humanas, podemos perceber que, na constituição de formas ideológicas, a práxis humana vital é o modelo do agir (verifica-se o mesmo para todas as outras práxis humanas)”. (Araújo e Araújo, 2024, p.223-224).

em suas jornadas de trabalho.[39] A proposta de uma nova sociabilidade assentada sobre a centralidade do trabalho[40] aparece como mais do mesmo, modificando-se apenas — quando se chega nesse apenas — a parcela da riqueza social produzida apropriada pelo produtor. Nesse sentido, é um erro crasso — do politicismo — tomar o cerne da crítica marxiana como crítica da exploração, ou seja, de como se dá a distribuição, quanto da riqueza é apropriada por cada um.[41] É necessário retomar a

---

39 “Pois o mesmo sucede com o trabalhador assalariado, que produz para si unicamente o salário, mero meio de sobrevivência, e, por isso, não pode experimentar o período durante o qual trabalha ‘como vida, como manifestação de sua vida. […] Ao contrário. A vida para ele começa ali onde termina essa atividade, na mesa, no bar, na cama.’ (MARX, 1959, p. 401) Ao conceber o trabalho como sacrifício, assinala Marx, Adam Smith também percebe e expressa esse caráter negativo do trabalho assalariado. Naturalmente, como as formas históricas do trabalho — escravo, servil e assalariado — representam uma compulsão externa, o trabalho se apresenta imediatamente tal como de fato é, ou seja, repulsivo. Daí por que em A. Smith o repouso, *i.e.*, o não trabalho, aparece como liberdade e felicidade. Portanto, liberdade real na análise marxiana, bem entendido, significa autorrealização, e não a escravização dos sujeitos ao trabalho como compulsão externa, seja em forma de dominação e subordinação pessoal, seja em forma abstrata. Nessas formas de trabalho forçado externo, o trabalho não pode aparecer como liberdade e felicidade. Tampouco o pode, de acordo com Marx, o trabalho que ‘ainda não criou para si as condições objetivas e subjetivas […] para que o trabalho seja trabalho atrativo, autorrealização do indivíduo’. (Duayer, 2012, p.43-44).

40 Araújo em muito contribui com a elucidação dos pontos relativos à uma compreensão do “marxismo tradicional” acerca do trabalho: “Restando ao marxismo tradicional a crítica dos momentos exógenos à produção e, nesse nível, determinativos da distribuição: mercado e propriedade privada dos meios de produção. Por essa angulação, que toma a distribuição como espaço em que se decidirá a emancipação do ‘trabalho’, a luta de classes e a exploração possuem centralidade analítica e a forma específica de mediação social objetual da sociedade do capital é ignorada. Com seu apagamento, o marxismo tradicional não é capaz de compreender ou aceitar todo um conjunto categorial que especifica a sociedade do capital: a centralidade da reificação autoestranhadora (fetiche da mercadoria) e a dominação impessoal, abstrata, por ela produzida; a constituição de estruturas sociais pseudo-objetivas; o engendramento de uma temporalidade direcional produtora de uma historicidade auto expansiva em que o futuro da formação é a reconstituição permanente do presente como forma de assegurar a reprodução perpétua da lógica do valor; o capital como sujeito automático capaz de plasmar a objetividade e a subjetividade constitutivas da sociedade do capital sem que isto signifique dizer que a crítica e a emancipação humana do valor estejam interditadas.” (Araújo, 2024, p.63). E também, “Enquanto o marxismo tradicional se ocupa com a denúncia das ilusões do capitalismo, a crítica negativa de Marx oferta o fundamento para a denúncia das mistificações peculiares à sociedade do capital; e o faz por ser uma teoria capaz de explicar a gênese sócio-histórica dos ideais e da dinâmica da sociedade do capital. Em Marx o interesse é apreender as peculiaridades cruciais da sociedade do capital; os modos pelos quais o trabalho determinado por mercadoria engendra as relações sociais e uma dialética histórico-temporal direcional e autoexpansiva do capitalismo. Em O Capital não há o objetivo de constituir uma teoria transistórica do ser social na qual o ‘trabalho’ se realizará integralmente no comunismo. O marxismo tradicional permanece preso à totalidade social constituída pelo valor, limita-se a uma crítica do modo de distribuição tomando o ponto de vista do ‘trabalho’ e, ao opor propriedade privada e mercado à produção industrial organizada com base na democracia proletária, advoga a abolição da burguesia, mas não a abolição da totalidade social produzida pelo capital. O que é proposto é a mudança das formas de distribuição de mercadorias (que são valor de uso e valor) com base no mercado e na propriedade privada dos meios de produção, para uma distribuição planificada e, eventualmente, mais apropriada, em escala nacional, para o funcionamento de relações de produção de capital plenamente constituídas — uma forma menos abstrata e mais concreta de totalidade. Não obstante, como a totalidade é constituída pelo capital, a crítica do marxismo tradicional, sem que haja compreensão deste fato por parte dos seus defensores, advoga a realização integral do capital enquanto totalidade social pseudoconcreta e não a abolição desta totalidade.” (Araújo, 2024, p.91-92).

41 Com todo o respeito que nos cabe aqueles que lutam cotidianamente contra o capital ou nas lutas defensivas contra a exploração, entendemos que a posição de Marx é um tanto distinta dessa

clareza da crítica profunda de Marx como crítica do trabalho — assalariado e alienado — que, no momento em que se colocam as condições para a realização das capacidades do gênero humano, não se é possível fazê-lo.[42] Nos apoiamos novamente na professora Costa para defender nossa posição,

> O drama atual é que justamente a esquerda que poderia abrir horizontes para a superação das contradições que engendram a miséria da humanidade, não consegue ao menos compreender a dimensão humana do desenvolvimento, sem precedentes, de força produtiva que assistimos hoje. Identifica-o apenas como movimento do capital e não como movimento humano. Mas, para Marx, a possibilidade objetiva de superação da forma contemporânea da vida humana se produzir resulta do caráter transformador da própria produção. Assim, somente o desenvolvimento das forças produtivas poderá orientar este movimento de superação. (Costa, 2006, p.71)

---

perspectiva por nós apresentada nesse ponto. Rosdolsky nos ajuda a entender isso: "Até aqui, tratamos da interpretação apologética burguesa da circulação mercantil simples e das leis que dela surgem. Marx enxerga um eco dessa interpretação 'nas bobagens dos socialistas (particularmente os franceses) que tentam demonstrar que o socialismo é a realização das ideias da sociedade burguesa proclamadas pela Revolução Francesa. Para eles, o intercâmbio, o valor de troca etc., originalmente (no tempo) ou conceitualmente (em sua forma acabada), formam um sistema de liberdade e igualdade para todos, porém adulterado pelo dinheiro, pelo capital etc.' A esses socialistas (Marx pensa aqui especialmente em Proudhon) 'cabe dizer o seguinte: na verdade, o valor de troca — mais especialmente o sistema monetário — é o sistema da liberdade e da igualdade; as perturbações que surgiram no desenvolvimento recente do sistema são inerentes a ele, são exatamente a realização da igualdade e da liberdade, que se desdobram em desigualdade e falta de liberdade". (Rosdolsky, 2001, p.162). Ao que o autor expõe acrescentamos uma passagem de Marx nos *Grundrisse* que reforça essa ideia, "É tão piedoso quanto tolo desejar que o valor de troca não se desenvolva em capital, ou que o trabalho produtor de valor de troca não se desenvolva em trabalho assalariado" (Marx, 2011, p. 191). Em nosso entendimento a luta conta os "desequilíbrios" do capitalismo ou a abolição do dinheiro, são tão ingênuas como estéreis. A superação das formas de exploração, em nosso entendimento, que buscamos provar como sendo o entendimento de Marx, passa, necessariamente, pela superação dos pressupostos do processo de produção do valor como posto nessa sociabilidade, ou seja, a superação da forma trabalho assalariado, a superação ou ruptura com aquilo que se caracteriza como "centralidade do trabalho", elemento distinto da primazia do trabalho — ou seja, o trabalho como elemento fundante do ser social, característica ontologicamente humana.

42 Recorremos novamente ao professor Duayer para esclarecer que o sentido da crítica de Marx ao trabalho é sentido de libertação do tempo de vida humana, expansão da sua potencialidade enquanto gênero humano: "Parece evidente nessas passagens dos *Grundrisse* que, para Marx, o trabalho efetivamente livre tem por pressuposto o desenvolvimento da produtividade do trabalho e, em consequência, a progressiva redução do trabalho vivo requerido, mesmo com a expansão e diversificação das necessidades que emergem do próprio desenvolvimento. O tempo livre criado em contrapartida é tempo crescente que pode ser dedicado a outras atividades. Esse é precisamente o conteúdo da crítica que Marx faz a Proudhon no mesmo contexto que estamos examinando. [...] o tempo de trabalho necessário à satisfação das necessidades absolutas deixa tempo livre (diferente nos diversos estágios de desenvolvimento das forças produtivas) e, em consequência, pode ser criado um produto excedente quando se realiza trabalho excedente. A finalidade é abolir a própria relação, de modo que o próprio produto excedente aparece como necessário. No fim das contas, a produção material deixa a cada ser humano um tempo excedente para outra atividade (IBIDEM, p. 510). Depreende-se dessas considerações que, na formulação marxiana, o desenvolvimento do ser social tem por pressuposto incontornável o aumento da força produtiva do trabalho social e, portanto, não só a diminuição progressiva do trabalho no conjunto das atividades dos sujeitos, mas também a abolição do trabalho excedente, i.e., trabalho como compulsão externa." (Duayer, 2012, p.44-45).

Isto posto, é necessário voltar a compreender a crítica de Marx no centro da produção, no momento do pôr do homem no mundo, mas não apenas como crítica do metabolismo do capital, mas crítica fundamentalmente do esvaziamento do sentido humano, ou seja, é crítica que põe a liberdade humana — realização da potência de seu efetivo autopôr — como central, que tem no indivíduo concreto o sujeito a se libertar dos grilhões que o prendem.

6 CONCLUSÃO

À guisa de uma conclusão, ou melhor, considerações finais, faremos alguns apontamentos referentes às análises comparativas entre os textos que tratamos. Compreendemos, com o estudo dessa obra (*Grundrisse*), a sua riqueza e complexidade. Rica, por ser processo de estudo e apreensão crítica do real; complexa, pelo mesmo motivo. Enquanto obra não finalizada, ou seja, que não passou por revisões, edição e preparo para publicação, os *Grundrisse* são a oportunidade de "olhar pelos ombros" de Marx em seu estudo, ou seja, nos permite ver como ele pesquisava. Isso explicita o sentido que a Introdução possui nesse texto. Marx não deixou pronto, nem estruturado, nenhum "tratado epistemo-gnosiológico". A "questão" do método é um grande imbróglio entre os marxistas, justamente por isso. Mas ora, entendemos que essa organização e preparo muito nos ajudaria e pouparia tempo, mas temos a investigação dele pronta para lermos e compreender como ele, de fato, "aplica seu método", ou melhor, procede metodologicamente. Buscamos, no primeiro capítulo — quando tratamos de sua elaboração sobre o dinheiro e depois sobre o capital — explicitar aquilo que chamamos de "movimento helicoidal" — ou espiral ascendente — de sua investigação. O autor retorna, diversas vezes no texto, às mesmas categorias, mas sempre com algo novo a acrescentar, derivado de outro aspecto da investigação que realizara, processualmente.

Dessa forma, Marx inicia — essa investigação especificamente — pelo debate com autores de sua época, autores que tratam da categoria que ele mesmo escolhe para iniciar sua investigação, o dinheiro. A Introdução é uma pausa didática — para nós — em que Marx explicita as deficiências e contradições, as determinações sociais e históricas e a falta de rigor de Carey e Bastiat, e nos mostra — com a maior clareza que lhe foi possível — não apenas o que não fazer, como esses autores — mas expõe claramente como ele mesmo investiga. E a partir disso, discorre acerca da relação entre produção, consumo, troca e distribuição, demonstrando como perscruta o real e apresentando algumas categorias analíticas chave, como abstração razoável, diferença essencial, momento preponderante, entre outras. Mas não somente a aplicação de chaves analíticas. Demonstra também um rico e complexo procedimento em que flui da dimensão particular para a universal, e retorna para aquela; aponta caminhos das contradições entre as categorias, e como

elas — ao se relacionarem — constituem uma totalidade rica de múltiplas determinações; apresenta o sentido histórico e social, a necessidade de desenvolvimentos humanos para que alguns desenvolvimentos categoriais sejam possíveis. Em suma, na Introdução, expõe em “dose assimilável” como pesquisar. Claro, não é um texto fácil. Mas uma leitura atenta e preparada pode dele extrair muito.

Ao iniciar o livro propriamente, apresentando a polêmica com Darimon, Marx parte daquilo que para ele é o “ponto de partida efetivo”, a elaboração de um autor sobre uma questão posta no real, questão objetiva da circulação de moeda, de dinheiro. O dinheiro, como categoria, é seu ponto de partida. E essa categoria ele desdobra de todas as formas possíveis, debatendo com autores, buscando dados da economia, traçando a história do dinheiro, bem como mergulhando nas determinações últimas que o permitem existir, até chegar ao valor. Ou seja, Marx faz seu mergulho analítico na categoria explorando todos os aspectos possíveis para que possa chegar à categoria primeira, mais simples e basilar. A partir disso começa sua lapidação, sua reconstrução ou remontagem da complexa teia categorial, com o volume de informações que até então desvelara. E na medida em que faz isso, retoma o debate com outros autores para provar suas insuficiências investigativas, como deixa claro nos debates com Proudhon. Reconstituindo o “complexo de complexos” — entendendo cada categoria como um complexo categorial — Marx pôde avançar na distinção entre a forma geral e a específica do dinheiro, ou seja, revela sua dimensão universal e particular, o que o permite alcançar o capital, como momento sócio-histórico particular do dinheiro. Nesse sentido, seu proceder lembra muito o método cartesiano exposto no “*Discurso do Método*”, mas Marx conseguiu avançar e complexificar bastante a proposição do francês.

Logo, fica claro para nós que o texto, até onde pudemos avançar, é mais do que a compilação de estudos críticos da economia política, mais do que a preparação para *O Capital* — o que com certeza já não seria pouco — mas é uma verdadeira aula de investigação científica, é a exposição crua do seu “método”. O que não é simples de compreender, mas que — novamente — com uma leitura atenta e preparada, é possível extrair muitos elementos para compreender o autor. Expusemos aqui de forma compilada os elementos do procedimento metodológico de Marx para ressaltar a relevância do que fizemos. Apresentar uma análise imanente do texto, desse texto — pouco trabalhado em língua portuguesa — nos

permite provar que não fizemos mera interpretação de Marx, uma simples hermenêutica, mas mantivemos o rigor de seguir o pensamento de Marx, suas construções categoriais e linhas argumentativas. O primeiro capítulo como um todo serve a isso: demonstrar, fazer provar o entendimento do texto de Marx e expor esse conjunto categorial.

Realizamos o mesmo no capítulo seguinte, em que abordamos duas categorias — extraídas do texto original — e que foram escolhidas pela direta relação reflexiva entre estranhamento (*Entfremdung*) e individuação. Sendo o estranhamento (*Entfremdung*) *conditio sine qua non (*condição necessária) para que a individuação ocorra, como forma particular dessa sociabilidade. Quando tratamos das duas categorias, entendemos que já havíamos provado — com a exposição do texto — que as passagens selecionadas não foram descontextualizadas, ou melhor, que o leitor teria as condições de avaliar isso por si mesmo. Nesse segundo capítulo, então, expusemos apenas as passagens dos *Grundrisse* as quais Marx expressava sua linha de raciocínio acerca das duas categorias supracitadas. Isto posto, na segunda parte do segundo capítulo, realizamos nosso objetivo principal: foi exposta a compreensão de Marx acerca da individuação nos *Grundrisse* — dentro do recorte que foi possível realizarmos. Mas não apenas uma exposição crua, intentamos conectar passagens descontínuas no texto a fim de revelar uma linha de raciocínio do autor sobre a individuação, compreendendo que a mesma dependia sobremaneira da categoria anteriormente tratada, o estranhamento (*Entfremdung*).

É justamente por isso que em muitas ocasiões tratamos de passagens do texto repetidamente, ora para explicitar o elemento próprio do estranhamento (*Entfremdung*), ora para explicitar a individuação e — nessa separação pedagógica — poder tratar com calma de cada linha argumentativa, sem confundir as coisas. A compreensão da obra dentro do conjunto das produções de Marx se configura não como apanhado geral de suas obras, mas uma tentativa de explicitação do autor como indivíduo singular que também reflete o momento histórico, social e política em que está inserido, ou seja, intentamos relacionar os caminhos das suas escolhas científicas e teóricas de acordo com os momentos históricos que vivenciou e que escolheu se posicionar, como relação reflexiva.

No nosso terceiro capítulo trouxemos uma exposição já comentada dos capítulos 1 e 2 da obra magna de Marx. Tendo em vista o fácil acesso à mesma e a familiaridade, em especial do primeiro capítulo, entre os autores marxistas, não

fizemos uma separação entre a exposição da leitura imanente e nossos comentários. Dessa forma, seguimos a elaboração do autor, demonstrando nossa interpretação dentro de sua linha de raciocínio, o que era mais do que natural tendo em vista que no livro 1 d'*O Capital* — obra pronta e preparada para publicação — Marx organiza sua linha argumentativa para o debate com o leitor, o que facilita para nós a explicitação dos pontos referentes ao estranhamento (*Entfremdung*) e à individuação que são possíveis de serem explorados nesse texto. Logo, dividimos em três partes nossa exposição, duas tratando dos capítulos e uma tratando especificamente do último tópico do primeiro capítulo — o fetichismo da mercadoria — tendo em vista a relevância da análise desse complexo categorial em questão. Nele pudemos explicitar nossa hipótese de que indivíduo, e seu processo de constituição — a individuação — não estão ausentes na obra de Marx — o que é defendido pelos autores que tratamos no capítulo seguinte. Muito pelo contrário, entendemos que o fetichismo da mercadoria reverbera — para a compreensão do livro como um todo — o lugar do indivíduo nessa sociabilidade da "coleção de mercadorias", ou seja, seu apagamento não significa desimportância ou falta de trato da categoria por Marx, ao contrário, "grita" o lugar reificado do homem nesse mundo. A ausência do trato da categoria indivíduo n'*O Capital* de forma explícita e destacada é justamente explicitação e destaque da mesma, na medida em que tal relevante categoria está posta subsumida ao capital, reificada. O fetichismo da mercadoria é o nome do processo no qual o mundo dos indivíduos se torna, em aparência, "uma imensa coleção de mercadorias".

Isto posto, compreendemos que em nossa pesquisa pudemos contribuir não apenas na exposição de uma categoria tão importante, como também no descortinamento daquilo que entendemos como linhas de raciocínio do autor, que tentamos provar serem dele e não nossas, com as passagens retiradas de seus textos. Logo, pudemos perceber que os textos apresentam diferenças significativas entre si, algo que queremos apresentar. Marx, nos prefácios[43] de *O Capital*, expõe um elemento decisivo para nosso entendimento das suas duas obras em tela, a diferença entre modo de investigação e modo de exposição. Fica claro pois, dada a construção e trato dos textos, que os *Grundrisse*, como compilado de anotações de

[43] Citamos na nota de rodapé número 8 a passagem, referente ao posfácio da segunda edição, em que Marx diferencia e esclarece aquilo que caracteriza como "modo de investigação" e "modo de exposição".

estudo, figura como um exemplo de modo investigativo — como buscamos destacar — ao mesmo tempo em que *O Capital* representa a forma mais lapidada, logo, modo de exposição. Aqui estamos tratando de textos que guardam evidente paralelismo, não apenas de conteúdo, mas como processo de lapidação explícito. Os *Grundrisse* são a preparação investigativa que foi organizada e exposta n'*O Capital*.

De Deus (2015), ainda aponta um elemento recorrente em análises sobre *O Capital*, que atribuem à Marx uma utilização da lógica hegeliana, em especial no primeiro capítulo da referida obra:

> Porém, o erro está na origem: não se pode dizer, arbitrariamente, que Marx tenha escolhido alguns aspectos da lógica de Hegel, ou de sua Fenomenologia para desenvolver sua obra. A lógica foi dada pelo próprio objeto. Se havia semelhanças com a lógica de Hegel, é porque essa última é efetivamente capaz de compreender, captar as coisas, não porque foi efetivamente aplicada por Marx à realidade do capital, invertida e contraditória. (De Deus, 2015, p.953)

Como deixa claro o autor, em Marx não há uma replicação da lógica hegeliana, mas há na realidade do mundo objetivo um modo de ser das coisas e suas interações que Hegel, de fato, consegue capturar e expressar como movimento. Esse movimento, que em Hegel está na abstração, em seu idealismo, em Marx aparece na observação do mundo material, dinâmica que o mouro compreende e que, de fato se assemelha à processualidade hegeliana, mas que não é o mesmo que atribuir à Marx uma reprodução da lógica de Hegel. Dessa forma, compreendemos que os textos possuem objetivos distintos e formas distintas. Nos *Grundrisse* há investigações, desenvolvimentos incompletos, erros e reinícios, debates com autores da época, explorações e conteúdos que serviram para ampliar o leque da investigação categorial, como quando Marx apresenta as propriedades físico-químicas do ouro, por exemplo. Ou seja, ali, quanto mais conteúdos e relações entre complexos, mais diversificada e ampla se tornava a investigação, sem muito direcionamento ou filtragem. Dialogamos com Costa, que apresenta um entendimento o qual concordamos,

> De forma geral, os rascunhos de Marx, diga-se de passagem, são momentos esclarecedores para os estudiosos que acompanham suas reflexões, pois neles o autor expressa abertamente suas convicções, sem os constrangimentos formais da apresentação científica. (Costa, 2018, p.70)

Por outro lado n'*O Capital*, na forma expositiva da crítica da economia-política, Marx toma uma série de cuidados. Aqui não há uma desorganizada exposição de diversos conteúdos sobre as categorias que trabalha, mas um fio condutor, uma ordem de prioridades e complexidades categoriais e ajuda a construir a argumentação daquilo que ele deseja. Não que nos *Grundrisse* não houvesse uma organização, mas na pesquisa há a possibilidade mais flexível de se interromper um assunto para explorar algum elemento que surge e depois retornar, ou mesmo apresentar o caminho do pensamento sem se preocupar se e como o leitor acompanha o mesmo. Em *O Capital* essas são preocupações de Marx. O ponto de partida efetivo ser "a mercadoria", aproxima o leitor que consegue observar no seu mundo material aquele elemento com facilidade.

E é a partir disso que Marx inicia seu mergulho nas categorias revelando as conexões entre elas e alcançando rapidamente as categorias mais simples e basilares de sua investigação. Antes do final do primeiro capítulo, o valor como fundamentação do dinheiro já está posto. O autor prossegue revelando o desenvolvimento categorial do dinheiro até o seu lugar de equivalente geral — em algumas páginas — compilando suas investigações que nos *Grundrisse* ocuparam um capítulo inteiro. E finaliza o capítulo, não por acaso para nós, com o fetichismo da mercadoria, demarcando explicitamente o processo de estranhamento (*Entfremdung*) e reificação — das relações sociais de produção e do sentido humano posto no trabalho — e, então, explicando por que o indivíduo desaparece no mundo que se configura como uma "aparente coleção de mercadorias". A palavra aparente não é para nós fortuita, mas revela a aparência como superfície, primeiro ponto de contato com a realidade, que carece de maior investigação para alcançar a essência do real. Marx revela, então, como as mercadorias são a forma aparente desse mundo, que esconde as relações que de fato estão engendradas nesse mundo. No capítulo da circulação Marx deixa claro o sentido completo do movimento do valor até sua realização, e o espraiamento dos elementos postos na produção para além dela, ou seja, expressa aquilo que nos *Grundrisse* enfatiza como a generalização das trocas, a subsunção real do mundo ao capital.

No entanto, a diferença entre *Grundrisse* e *O Capital* não se basta apenas na diferença entre modo investigativo e expositivo. Há de se destacar avanços na lapidação categorial entre os textos. Uma categoria que já indicamos ao longo da

exposição dos *Grundrisse* é a categoria força de trabalho, ausente nesse livro e presente em *O Capital*. Nos *Grundrisse* Marx se refere indistintamente a "trabalho" seja como ato do trabalho, como capacidade de trabalho ou como trabalho realizado, efetivado. Capacidade de trabalho figura como o mesmo sentido de força de trabalho, mas ainda não é a mesma categoria.[44] Isso dificulta, na leitura do texto, distinguir a o que ele se refere, principalmente quando ele trata mais particularmente dessa categoria, que, pela sua relevância em suas análises, aparece muito recorrentemente. Distinguir capacidade de trabalho de trabalho efetivado assume uma importância essencial quando se observa o próprio processo de alienação (*Entäusserung)*/estranhamento (*Entfremdung*). Trabalhar, realizar trabalho, significa pôr potência, de vir a ser em ser objetivado. São dimensões de qualidades distintas, uma vez que entre elas há movimento, não apenas humano, mas categorial. Realizar trabalho é, como Marx diz, "efetivo autopôr" humano, é a realização de si no mundo. Logo, externalização do sujeito em objeto, objetivação. No capitalismo, especificamente, significa se alienar e estranhar, colocar fora de si aquilo que é humano, mas que não lhe pertence, mesmo sendo dimensão humana de si mesmo, que lhe retorna como poder dominante.

Nesse sentido, entendemos que a categoria força de trabalho diferencia não apenas capacidade de trabalho — como a qualidade que o capitalista adquire e

---

[44] Costa apresenta uma compreensão da qual nos aproximamos. Não alcançamos a categoria "força de trabalho", especificamente, nos *Grundrisse*, mas a sua compreensão como "capacidade de trabalho" de fato se faz presente e nesse sentido concordamos com a autora. "A exteriorização da vida [*Lebensäusserung*] assume aqui um significado muito mais preciso e concreto do que aquele presente nos Manuscritos de 1844. Trata-se das energias físicas e mentais do trabalhador que são vendidas temporariamente, enquanto capacidade de trabalho, para o capitalista, o que significa que 'ele [o trabalhador] pode reiniciar a troca tão logo tenha ingerido a quantidade suficiente de matéria para poder reproduzir de novo sua expressão vital [*Lebensäusserung*]' (MARX, 2011, p. 228; 1974, p. 215). Tal compreensão tornou-se possível porque nos 13 anos que separam os dois rascunhos, o de 1844 e o de 1857-8, Marx desenvolveu a diferenciação entre trabalho e força de trabalho. E assim pode dizer que o que é vendido é uma parte da capacidade de trabalho por um tempo determinado e não o trabalho enquanto tal." (Costa, 2018, p.70). Destacamos que não discordamos da autora, mas que a categoria força de trabalho, como capacidade de trabalho, é utilizada por Marx ainda muito pouco nos *Grundrisse*, ou seja, entendemos que há ainda uma lapidação categorial entre os *Grundrisse* e *O Capital*. Nos *Grundrisse*, pudemos avaliar que força de trabalho apresenta 8 ocorrências no texto, sendo que capacidade de trabalho apresenta 205 ocorrências, ou seja, Marx ainda não fizera a transição do termo da categoria, por mais que a ideia dela já esteja presente e seja bem utilizada no texto. Como destaca um dos tradutores e supervisor da publicação do livro, Prof. Duayer, "O 'Capítulo do capital', o mais extenso do manuscrito, traz pela primeira vez, embora ainda de maneira lacunar e pouco sistemática, as categorias fundamentais da crítica da economia política marxiana, tais como 'mais-valor (à diferença de suas formas derivadas), força de trabalho (ou capacidade de trabalho) como mercadoria [...], trabalho necessário e mais-trabalho, mais-valor absoluto e relativo, capital constante e variável.'" (Marx, 2011, p.20).

utiliza durante a jornada de trabalho na produção de mercadoria, diferente de trabalho como ato que é realizado ou trabalho como produto — de trabalho, mas revela momentos distintos do pôr do homem no mundo. O capitalista compra tempo de vida do homem, que realiza essa capacidade em um resultado recheado desse tempo de vida.

Outra categoria não tratada por Marx nos *Grundrisse* que também revela seu processo de maturação categorial é a categoria reificação. A ideia de reificação está presente em sua reflexão desde os *Manuscritos econômico-filosóficos*, como coisificação do homem e pressuposta humanização do objeto material — alienação (*Entäusserung)*. Essa construção ele desenvolve e explora também nos *Grundrisse*, refinando até aparecer n'*O Capital* com o termo categorial de reificação. Ao compreender a alienação (*Entäusserung)* e o estranhamento (*Entfremdung*) como particularidades da formação social capitalista, Marx revelou também a forma particular do homem nesse mundo, do indivíduo burguês. Se o indivíduo, em geral, é homem que se põe no mundo pelo trabalho, ele absorve, na sua relação com a natureza, elementos do mundo em que vive. Conhecimentos sobre esse mundo, as relações sociais que estabelece com outros durante o ato do trabalho, ou seja, elementos que fazem desse indivíduo, humano, ser social. No capitalismo, esse indivíduo — particular — se põe no mundo, mas não estabelece com ele uma relação de trocas e apreensão equilibradas. Pelo contrário, o seu pôr no mundo é atravessado por um elemento social que lhe retira aquilo que é seu — humano — e lhe retorna um elemento social estranho (*fremd*), algo objetivo, material (dinheiro).

Uma vez que o homem, pela relação de trabalho, se relaciona com os demais de forma mediada pelo dinheiro, não se lhe retorna relação humana, mas dinheiro, quando do seu ato do trabalho. Logo, a mercadoria aparece como a objetivação no mundo daquilo que é humano — mensurado em tempo de trabalho — significando a "dessubjetivação" do indivíduo seu criador, na mesma medida em que a coisa — mercadoria — se personifica. Para o homem, pois, aparece a mercadoria como poder de si mesmo, vê na mercadoria um fragmento de si, exterior a si, um poder estranho (*fremd*) que o enfrenta como algo que só pode alcançar com parte daquilo que recebeu no trabalho. Ou seja, o homem se constitui como indivíduo — não apenas, mas também — por meio de uma relação na qual é esvaziado de sentido (humano). Perde, pois, aquilo que o conecta socialmente com seus iguais e, com o aprofundamento e espraiamento do capitalismo, com a subsunção real do trabalho

ao capital, há a intensificação de uma vida cada vez mais atomizada, individualizada, e se perde o sentido coletivo das relações sociais entre os homens. Isto nos leva a outra categoria que figura como ganho de Marx para *O Capital*, o fetichismo da mercadoria.

Marx compreende, nessa sociedade que é — em aparência — "uma enorme coleção de mercadorias", que essa humanidade posta objetivamente na coisa, na mercadoria, figura como aquilo que o homem busca recuperar. Mas para tal precisa finalizar o ciclo de relações sociais e buscar seu sentido humano por meio do dinheiro, na compra de mercadorias. Isso amarra o conjunto categorial por nós tratados, uma vez que é na circulação, na realização do valor — e do mais-valor — na compra da mercadoria, que o capital se realiza e reenceta o ciclo de forma ampliada. A produção de mercadorias não basta, elas precisam ser compradas e para tal elas precisam ter valor de uso. Mas o valor de uso aqui não se basta apenas em coisas úteis para a satisfação das necessidades humanas, das suas necessidades orgânicas de reprodução. A mercadoria agora possui também as qualidades que suprem a necessidade social, relacional e humana do indivíduo, e para realizar tais necessidades, é necessário mais dinheiro para acessar mais ou melhores mercadorias.

Ainda tratando do cotejamento entre os livros, queremos tratar de um outro nível de análise dos mesmos, o estatuto de cada um. Para esclarecer esse sentido, recorremos à Vaisman e Alves que apresentam, no livro de Chasin (2009), as determinações do que seria o estatuto dos textos.

> Eis, sinteticamente, a linha condutora da pesquisa encetada por Chasin: o estatuto ontológico marxiano talvez possa ser enunciado do seguinte modo: "é o estudo das categorias fundamentais — em traços essenciais abstratos, em suas determinações mais gerais — da existência social historicamente constatada ou reconhecida em toda a sua amplitude e riqueza". (Chasin, 2009, p.9)

E ainda,

> Estatuto é a ordem do reconhecimento ou reprodução teórica da identidade, natureza e constituição das coisas em si (seres ou entes) por seus complexos categoriais mais gerais e decisivos, independentemente, em qualquer plano, de se tornarem objetos de prática ou reflexão. Nesse sentido, é a teoria do reconhecimento da

> objetividade histórico-imanente em suas distintas formas e apresentações (natureza e sociedade). (Chasin, 2009, p.9)

E esclarecem esse sentido ainda da seguinte forma:

> Chasin procura demonstrar ao longo das páginas de seu escrito que esse estatuto é constituído a partir do universo prático onticamente reconhecido: é um estatuto ôntico-ontológico, ou seja, evolve da efetividade histórica das coisas, de suas relações e processos para a sua reprodução conceitual, ao nível de uma trama categorial em sua expressão mais abstrata. (Chasin, 2009, p.10)

Nesse sentido, compreendemos que o estatuto de um texto abarca o complexo de categorias determinativas daquilo que se investiga, ou seja, a "existência social historicamente [...] reconhecida em toda a sua amplitude e riqueza", logo, ao analisar o capital ou a mercadoria — por exemplo — Marx procede na investigação do conjunto de categorias que se relacionam com a categoria principal de análise — ou melhor, a categoria que figura como "ponto de partida efetivo" da investigação, considerando a amplitude e riqueza desse complexo de complexos categoriais. Ou seja, o estatuto ontológico, que busca determinar o ser das coisas, parte de uma categoria inicial e dela se desdobra em um emaranhado de categorias que se relacionam entre si. Categorias essas que estão ancoradas em suas determinações de "existência social historicamente", ou seja, fudamentadas no real, no mundo material — objetivo. Esse estatuto é "reprodução teórica da identidade, natureza e constituição das coisas em si", então, abstração da coisa em si — estatuto ontológico — em que reproduz no pensamento a identidade — aquilo que distingue a coisa —, sua natureza e constituição, ou seja, "seus complexos categoriais mais gerais e decisivos". A coisa é, pois, conjunto das determinações gerais e específicas, logo, seu estatuto ontológico é síntese da sua dimensão geral e específica, expressão da "objetividade histórico-imanente" — seu elemento concretamente objetivo, sócio-historicamente em suas "formas e apresentações (natureza e sociedade)".

Os autores explicitam que Chasin compreende o estatuto como "efetividade histórica das coisas, de suas relações e processos", como diria Marx, é "síntese de múltiplas determinações", abstração de uma "trama categorial" como posto por

Chasin.[45] Esclarecido o que estendemos como estatuto, buscamos explicitar como compreendemos o estatuto dos textos tratados por nós. Compreendemos que os *Grundrisse*, tanto como *O Capital* são, por si mesmo, estatutos das categorias analisadas, são representações, mas possuem uma identidade própria, uma linha de raciocínio, que expressa o desenvolvimento abstrativo e categorial de Marx naquele momento em que foram escritos. Expliquemos. Se estatuto é a abstração que abarca a complexidade das categorias e suas interdeterminações, suas relações e contradições, a complexa e intricada teia de categorias objetivamente postas — social e historicamente —, fica claro para nós que os *Grundrisse* surge como estatuto que parte da categoria dinheiro e se abre em um conjunto categorial amplo e complexo, objetivando o ser da coisa — dinheiro —, ou seja, é o estatuto que parte do dinheiro como categorial inicial — central — posto no papel. Da mesma forma, *O Capital* é a objetivação no papel do estatuto que parte da mercadoria como categoria inicial — central — e dela alcança um complexo de complexos categoriais. Logo, em ambos os textos, seja partindo do dinheiro, seja da mercadoria, Marx persegue os elementos universais e particulares das categorias, suas determinações e caminhos

---

[45] Acrescentamos uma extensa citação que esclarece pormenorizadamente como Chasin compreende a partir de Marx a questão: “Seguindo o indicativo feuerbachiano de que ‘o ser é uno com a coisa que é’, Marx enumera as principais características do ser em geral, dos entes, entendido nesse sentido como algo mais que uma pura abstração ou fórmula vazia. Em sua imediaticidade, o ser não é uma simplicidade muda, mas complexo categorial mais geral, tecido por uma rede de determinações: ‘o ser, em sua multiplicidade, é objetividade, relação e padecimento. Por complexificação aditiva e distintiva, no devir de seu grau específico de ser, o homem detém esses traços universais e agrega outros que compõem sua diferença específica’. Desses traços particulares ressalta a constituição prático-social da objetividade humana e da subjetividade, superação efetiva e efetivadora da naturalidade, engendrando uma nova forma de ser — objetivo sem dúvida, mas de uma outra natureza, como autoconstituição. Daí a importância central da prática, apontada como ‘prática mesma da fabricação do homem, sem prévia ideação ou telos último, mas pelo curso do 'rico carecimento humano', aquele pelo qual a própria efetivação do homem 'existe como necessidade interna, como carência’, o que confere ao padecimento humano uma fisionomia diversa do carecimento natural ou biologicamente determinado, o qual difere da mera lacuna, assinalado como produção e exteriorização, posição ativa do próprio carecimento humano. A delimitação do ser humano ultrapassa em muito aquela relação que constrange o singular à mera exemplaridade, pois ‘o indivíduo é o ser social’, o que afirma por consequência as forças individuais de produção de si, dentre as quais se situa a capacidade de cognição, como potências sociais. Potências sociais de entificação, de expressão de ser e de engendramento de seres, como ‘afirmações ontológicas do ser’ e não enquanto meras determinações antropológicas, realizações de uma essência humana tomada a priori, de uma substância que se diferencia entre suas singularizações. Como atualização de determinações ontológicas, a atividade dos indivíduos se caracteriza por seu caráter de sensibilidade, sendo por isso, multifário e em constante mutação, encontrando sua plena realização através da grande indústria. Cognição e possibilidade de cognição se acham assim condicionadas e determinadas por cada forma particular de entificação humana, de apropriação da multidiversidade objetiva do mundo e da produção de si do ser social.” (Chasin, 2009, p.14)

históricos, suas contradições, relações e superações. Desemboca em outras categorias, retorna às categorias iniciais e delas deriva outros conjuntos categoriais.

No último capítulo debatemos com autores do marxismo brasileiro. Autores que não apenas pela afinidade da linha interpretativa de Marx, mas que pelo seu rigor, seriedade e principalmente provas da remissão à Marx, sua fidedignidade ao autor, nos fez escolhe-los. A questão posta por nós reflexivamente — por que Marx, sendo que o marxismo apresenta tantos autores que leem a realidade atual pelas lentes dele? — fica respondida de forma cabal nesse capítulo. Não vamos enveredar pelas diversas más interpretações, incompreensões e politicismos, da vulgata ou não, mas respondemos com uma única palavra essa questão: *Grundrisse*. Na introdução desses "princípios", encontramos nossa resposta. Marx não é apenas rigoroso, crítico ou radical, ele tem um nível de compreensão do mundo acima do conjunto da tradição que o segue. E nesse sentido, consegue apreender o "movimento do real" de forma crítica, radical e rigorosa de modo que entendemos que não se repetiu após ele. *O Capital* não é apenas uma obra monumental, é resultado de um esforço que ele realizou e que sintetizou as capacidades e superações de uma época histórica inteira. As suas "três críticas instauradoras" de seu pensamento enfrenta gigantes como Hegel e Smith, e para nós, os ultrapassa. Nesse sentido, a escolha por Marx se deu pelo rigoroso, intricado, crítico, radical e complexo procedimento metodológico, sua crítica é muito bem fundamentada. E é nesse sentido, que escolhemos ele para partir.

E chegamos nos autores que tratamos aqui. Autores que contribuem em muito na nossa apreensão de Marx, dedicados estudiosos, pesquisadores, professores que dispendem sua força de trabalho, seu tempo de vida, em prol do trabalho que Marx entendeu como essencial para qualquer superação do capitalismo, a compreensão dessa realidade. Nesse sentido, faremos aqui apenas apontamentos das nossas principais aprendizagens com esses autores, tendo em vista que o diálogo foi tratado de forma extensa no capítulo em questão. Costa foi essencial para nós. Sua exposição do desenvolvimento de categorias tão decisivas como objetivação, alienação (*Entäusserung)* e estranhamento (*Entfremdung*) contribuiu para que pudéssemos corrigir nossa rota e ter uma apreensão efetiva dos textos trabalhados. Não apenas o rigor e as provas que apresentou, mas a capacidade de elucidar categorias tão intricadas e abstratas, esmiuçou para nós um complexo categorial dos mais complexos em Marx. Arbia nos ajuda a aprofundar na dimensão

das categorias igualdade e liberdade, a partir de sua análise da política e do Estado, compreendendo o sentido social e histórico, nos ajuda a delimitar essas categorias em suas particularidades. Dussel e Rosdolsky são os principais clássicos a tratarem dos *Grundrisse*. Apesar de não aprofundar em suas obras como um todo, foi possível estabelecer diálogos decisivos para lapidar nosso entendimento do livro. Dussel, como pudemos observar, partindo de outras tradições filosóficas além de Marx, constitui uma propositura própria, dialogando com Marx, mas que dele se diferencia. Rosdolsky realiza uma dissecação do livro demonstrando a linha argumentativa de Marx, é um autor que faz uma apresentação rigorosa de Marx e costura de forma clara uma continuidade — e não ruptura — no pensamento de Marx. Sartori nos permitiu, em especial em diálogo com a esfera jurídica e os devidos esclarecimentos acerca de Pachukanis, compreender os desdobramentos de categorias como igualdade e liberdade e, a partir disso ter outro patamar, de fora da economia política, para o entendimento de como as categorias postas como formas de ser no real se autonomizam em suas forma abstratas, como ideações que se autonomizam. Foi essencial também para desvelar o — para nós — confuso trato de categorias próximas no campo semântico como indivíduo, pessoa e sujeito. Foi por meio de sua ajuda que conseguimos desfazer esse nó. Paço Cunha, seguindo a compreensão que tivemos a partir de Sartori, nos ajudou a compreender o sentido da individualidade moderna para além das determinações econômicas, como forma particular de um desenvolvimento do ser genérico. Esses autores contribuíram sobremaneira conosco, corrigindo mesmo nossas incompreensões, e nos ajudando a refinar nosso entendimento. Teixeira contribui, mesmo que dele tenhamos pouco explorado aqui, na compreensão do indivíduo inserido em uma processualidade histórica. Da mesma forma, pouco explorados, mas nos ajudando a desenvolver um refinamento e posicionamento sobre a individualidade, Chagas, Saviani, Viana, Duarte e Schaff apresentam posições, com as quais dialogamos pontualmente, que expressam interpretações dentro do marxismo acerca da individualidade. São autores que, apesar de não concordarmos integralmente — como concordamos com outros — explicam e nos obrigam a nos posicionar e explicitar aquela que seria nossa posição.

Alves foi o grande fiel da balança para nós. Tratara do mesmo texto e sobre a mesma categoria que nós, além de avançar frente ao nosso trabalho lidando com o livro em sua totalidade. Sua dissertação foi, de fato, decisiva para nós. Pudemos,

dialogando dentro do nosso tema, aprofundar nossa compreensão do texto, tendo em vista seu trato da relação da individualidade com a comunidade de forma transversal, nos fazendo compreender melhor a profundidade da apreensão de Marx. Nesse sentido alcançar a forma particular da individualidade na modernidade, em sua íntima relação com o estranhamento (*Entfremdung*), ganhou um escopo maior ao compreender esse processo dentro de uma transitividade histórica que não havíamos alcançado por Marx. Mas ficamos satisfeitos em observar que muito nos aproximamos de sua compreensão do texto, mesmo abordando uma parte menor do livro. A isso devemos, como dito, nossos préstimos aos autores supracitados que nos permitiram compreender categorias essenciais. Mas foi realizada uma leitura, que entendemos, de fato imanente de nossa parte, chegamos a conclusões se não iguais, muito próximas de Alves sobre as principais categorias que tratamos — indivíduo, estranhamento (*Entfremdung*), igualdade e liberdade. Tivemos afinidade interpretativa, na verdade, com o conjunto dos autores por nós escolhidos, conseguimos compreende-los e com eles dialogar, demos provas de nossos desenvolvimentos argumentativos e tratamentos que chegaram, pelo nosso próprio caminho, no mesmo entendimento que eles. Destacamos ainda que o trato do capítulo I de *O Capital* foi mais solitário, não tratamos de muitos debates sobre ele, mas em especial a compreensão de Costa e Sartori, não só contribuiu conosco como permitiu nos balizar que estamos no caminho certo.

Nosso trabalho apresenta, então, uma síntese de um processo — inicial — de apropriação e mergulho na obra marxiana. Aqui tratamos dos *Grundrisse*, mas no percurso que se iniciou ainda antes da graduação em Serviço Social, buscamos compreender como Marx entendia esse mundo, não apenas de sua época ou sob a égide do capital, mas sua forma de capturar o movimento do real. Neste trabalho pudemos apresentar, inicialmente, nossa compreensão dessa sua forma de entender o mundo material. Buscamos, ao apresentar os *Grundrisse*, em especial a Introdução, destacar nossa compreensão desse movimento investigativo do autor, como entendemos que ele procedia em sua análise e crítica de outros autores e do próprio mundo. Compreendemos que a apresentação dos Grundrisse, um texto complexo e não editado para a publicação, figura também como uma contribuição nossa no sentido de sua propagação e familiaridade para os demais pesquisadores de Marx.

Ao tratamos das categorias principais para nós, individualidade/individuação e estranhamento (*Entfremdung*), buscamos demonstrar — e esse era nosso principal objetivo, não apenas a existência e importância do indivíduo para Marx, mas que há em seu pensamento uma continuidade que busca compreender a formação do ser social em sua relação reflexiva com o mundo em que vive, em sua relação com os demais indivíduos e mais, como as categorias postas concretamente no mundo dele se autonomizam e, abstraídas pelo indivíduo, ganham uma nova dimensão, retornando ao mundo em um novo patamar de complexificação. Os autores por nós trabalhados nos ajudaram muito a alcançar esse entendimento. Mas talvez o mais fundamental dessas reflexões foi a possibilidade de enxergar as consequências que a falta de rigor — e aqui Chasin é decisivo — que a “hermenêuticas” a partir da obra de Marx causam dentro do próprio marxismo.

REFERÊNCIAS

ALVES, Antônio José. Lopes. **A individualidade nos Grundrisse de Karl Marx**. Dissertação de Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, 1999.

_____. **A individualidade moderna nos Grundrisse.** In. Verinotio, n. 4, ano II, 2006.

ARAUJO, Paulo Henrique Furtado de. **Trabalho determinado por mercadoria, totalidade da sociedade do capital e o sujeito automático:** notas sobre a reinterpretação de Marx por Postone. In. Revista da Sociedade brasileira de economia política, 2024.

ARAUJO, Paulo Henrique Furtado de; ARAUJO, Mariana Pacheco de. **Notas sobre "As formas que precederam a produção capitalista" dos Grundrisse e a centralidade do valor.** In. Verinotio, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, 2024.

ARBIA, Alexandre Aranha. **A ilusão de controle da incontrolabilidade**: uma análise das formas ideológicas estatais (política e direito) a partir da crítica da economia política. Tese de doutorado em Serviço Social pela Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

_____. **J. Chasin e a crítica do "tríplice amálgama":** explorando origens e consequências. In. Verinotio, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, Edição Especial, 2022/2023.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do Pensamento Marxista.** Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CHAGAS, Eduardo. **O indivíduo na teoria de Marx**. In. Revista Dialectus, Ano 1, n. 1, 2012.

CHASIN, José. **Marx:** estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

COSTA, Mônica Hallak Martins. **A diferença entre as categorias alienação e estranhamento nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844.** In.Verinotio, n. 3, ano II, 2005.

_____. **A exteriorização da vida nos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. In. Verinotio - Revista On-line de Educação e Ciências Humanas. n. 4, Ano II, 2006.

_____. **Alienação do trabalho em Marx:** dos Manuscritos de 1844 a O Capital. In. Verinotio, Rio das Ostras, v. 24, n. 1, 2018.

DE DEUS, Leonardo Gomes. **Marx em tempos de MEGA**: os planos e o plano de O Capital. In. Estud. Econ., São Paulo, v.45, n.4, 2015.

_____. **Reconstrução categorial de O Capital à luz de seus esboços:** a instauração da crítica da economia política (1857, 1863). Tese de doutorado em Economia do Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

DUARTE, Newton. **A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal.** In. DUARTE, Newton (org.). Crítica ao fetichismo da individualidade. Campinas: Autores Associados, 2004.

_____. **Introdução** (O bezerro de ouro, o fetichismo da mercadoria e o fetichismo da individualidade). In. DUARTE, Newton (org.). Crítica ao fetichismo da individualidade. Campinas: Autores Associados, 2004.

DUAYER, Mário. **Marx e a crítica ontológica da sociedade capitalista:** crítica do trabalho. In. Em Pauta, Rio de Janeiro, n. 29, v. 10, 2012.

_____. **Marx:** O método da economia política como crítica ontológica. In. Margem Esquerda, v. 33, 2019.

DUAYER, Mário; ARAÚJO, Paulo Henrique Furtado de. **Para a crítica da centralidade do trabalho:** contribuição com base em Lukács e Postone. In. Em Pauta, Rio de Janeiro, n. 35, v. 13, 2015.

DUSSEL, Henrique. **A produção teórica de Marx:** um comentário ao Grundrisse. São Paulo: Expressão Popular, 1 ed., 2012.

LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça.** Kairós, 1980.

MARX, Karl. **Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos de 1844**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

_____. **Grundrisse.** São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie.** Europäische Verlagsanstalt Frankfurt, Europa Verlag Wien. Berlim, 1953.

_____. **O Capital.** São Paulo: Boitempo, 2023.

MEHRING, Franz. **Marx:** Historia de su vida. Editorial Marat, 2014.

MORAES, Betânia; JIMENEZ, Susana. **A individualidade humana em Marx:** um revisão de estudos selecionados à luz da crítica ontológica. In. Revista Novos Rumos, Marília: v. 50, n. 1, 2022.

_____. **Notas sobre a questão da individualidade humana em Marx:** um convite à pesquisa. Revista Eletrônica Arma da Crítica, Ano 1, n.1, 2009.

MUSTO, Marcello. **Difusão e recepção dos Grundrisse no mundo.** Uma contribuição para a história do marxismo. Crítica Marxista, São Paulo, Ed. Unesp, n.28, 2009.

NETTO, José Paulo. **Karl Marx:** uma biografia. São Paulo: Boitempo, 2020.

PAÇO-CUNHA, Elcemir. **Individualidade moderna como particularidade**. In. Trabalho, Educação, Saúde, Rio de Janeiro, v. 16 n. 1, 2018.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Acerca da categoria de "pessoas" e de sua relação com o processo de reificação em O Capital de Karl Marx:** um debate com Pachukanis. In. Cadernos de ética e filosofia política, n. 34, 2019.

_____. **Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do "romantismo" em Marx** [parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos]. In. Práxis Comunal, Belo Horizonte, v.2, n.1 2019.

_____. **Marx e o sujeito de Direito?** A leitura dos Grundrisse diante da leitura pachukaniana do autor de O capital. In. Revista Brasileira de Estudos Organizacionais, v. 7, n. 2, 2020.

SAVIANI, Dermeval. **A perspectiva marxiana do problema subjetividade-intersubjetividade.** In. DUARTE, Newton (org.). Crítica ao fetichismo da individualidade. Campinas: Autores Associados, 2004.

SCHAFF, Adam. **O marxismo e a filosofia do homem.** In. O marxismo e o indivíduo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. https://www.marxists.org/portugues/schaff/ano/mes/40.pdf Acesso:13/02/2026

TEIXEIRA, Paulo T. Fleury. **A individualidade humana na obra marxiana de 1843 a 1848**. In. Ad Hominem, São Paulo, n. 1, Tomo 1, 1999.

VIANA, Nildo. **O papel do indivíduo na história.** In. Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 14, n. 21, 2013.