

# NOTAS SOBRE “AS FORMAS QUE PRECEDERAM A SOCIEDADE CAPITALISTA” DOS “GRUNDRISSE” E A CENTRALIDADE DO VALOR

Paulo Henrique Furtado de Araujo<sup>1</sup>

Mariana Pacheco de Araujo<sup>2</sup>

## 1. Introdução

Sustentamos que a instauração da teoria do valor por Marx é um marco na constituição do pensamento propriamente marxiano. Os manuscritos de 1857-58, conhecidos como *Grundrisse*, são a primeira expressão da crítica ontológica da economia política feita por Marx. Decorre que, em nosso entendimento, ao tratar, nesse manuscrito, das formas sociais que precedem à sociedade capitalista, o autor germânico já se afastara da centralidade, até então atribuída, à forma jurídica da propriedade na explicação da dinâmica social de toda a historicidade do ser social. Em outras palavras, Marx já vislumbra que na sociedade do capital há uma essência (valor) que é permanência na mudança e que se modifica na quantidade e não na qualidade e que, ao mesmo tempo é a forma específica da riqueza, forma de dominação social específica da sociedade capitalista (dominação abstrata), forma social automediadora e *médium* social (o que permite o laço social indireto entre os produtores)<sup>3</sup>. Essa substância só existe socialmente no interior de um inexorável processo de autoexpansão que é nomeado por Marx como capital. Capital, desse modo, revela-se um constrangimento lógico que em seu nível mais crucial independe da forma jurídica da propriedade para se efetivar no mundo humano.

Acreditamos que este é o marco no qual devém patente para o autor a inadequação de tomar a forma de propriedade enquanto chave explicativa de toda dinâmica do ser social. Ainda assim, Marx, ao examinar as formas que precedem a sociedade moderna, faz todo um esforço por diferenciar as formas de propriedade vigente em cada formação social sob escrutínio e parece sugerir que a propriedade da terra é uma forma do aparecimento da substância dessas formações sociais. Naturalmente, sabemos que há vários tipos de substância no ser social<sup>4</sup> e, além disso, Marx parece ter por meta o desvendar dos modos pelos quais cada particularidade humana, ou personalidade singular, se conecta com sua comunidade. Em outras palavras, ele parece se ocupar de esclarecer quais são os laços sociais constitutivos de cada formação social específica que antecedeu a sociedade

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Economia da UFF, Professor do PPGE-UFF, membro do NIEP-MARX-UFF e Coordenador do GEPOC-UFF. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-1454-4888>>. Contato: phfaraujo@id.uff.br.

<sup>2</sup> Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela EAU-UFF. Participante do GEPOC-UFF. Contato: mparaujo@id.uff.br.

<sup>3</sup> Cf. POSTONE, 2014; DUAYER e ARAUJO, 2015, 2020 e 2022.

<sup>4</sup> Cf. ARAUJO, 2021.

do capital, posto que, nos *Grundrisse*, ele já descobriu que o laço social, na sociedade moderna, o indivíduo traz no bolso (dinheiro – forma autonomizada do valor)<sup>5</sup>.

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 o 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<sup>6</sup>, 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<sup>7</sup>. Este só pode existir na sociedade do capital, na medida em que toda a sociedade já se encontra dividida entre uma massa humana que é obrigada a vender a mercadoria força de trabalho e uma pequena parcela que compra esta mercadoria força de trabalho. Ainda que os dois polos da operação sejam determinações do valor em expansão (capital) e que as singularidades humanas

---

<sup>5</sup> Cf. MARX, 2011.

<sup>6</sup> Cf. ARAUJO, P. H. F, 2022b; POSTONE, 2014.

<sup>7</sup> Em formações que precedem ao modo de produção capitalista havia trabalho produtor de mercadorias. Todavia, esta era uma atividade lateral e não central a cada uma destas formações sociais. No capitalismo todo trabalho é determinado pela obrigatoriedade de produzir valor, pois valor é o laço social que só pode existir na forma de mercadoria ou dinheiro (e o dinheiro, na sociedade moderna, é um tipo especial de mercadoria).

envolvidas na relação sejam máscaras de caráter de valor (vendedores e compradores de mercadorias), não há perda do livre arbítrio dos indivíduos. Eles mantêm sua liberdade de escolha, todavia, como toda escolha, sempre condicionada. Eis que se pode dizer que Marx ampara a ideia de que o valor (que só existe socialmente se expandindo) molda ou plasma as subjetividades humanas, além de plasmar a objetividade social de modo a garantir as condições para a sua perpétua reprodutibilidade. Neste caso, a luta de classes, as forças produtivas e as formas de produtividade têm no valor a prioridade ontológica no sentido lukacsiano<sup>8</sup>. Em outras palavras, há uma contradição entre relações de produção e forças produtivas na sociedade do capital que é plasmada pelo valor e por sua lógica. Naturalmente, isso não se aplica às formações sociais que antecederam ao modo de produção capitalista.

Duas questões, a partir da leitura sustentada no presente artigo, permaneceram pendentes: nas formações precedentes havia a contradição entre relações de produção e forças produtivas? A luta de classes era a chave explicativa dessas formações? A resposta adequada a ambas exigiria mais do que um artigo específico. Ainda assim, explicitando que buscamos arrimo na “Ontologia” de Lukács e na interpretação do marxismo proposta por Moishe Postone, adiantaremos os traços gerais da nossa compreensão a respeito desse conjunto de questões.

Advogamos que a categoria trabalho universal/geral é fundante do ser social e a protoforma do agir humano<sup>9</sup>. 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. Se no ser orgânico a reprodução do indivíduo e do gênero está inscrita e determinada em seus cromossomos, no ser social a reprodução aciona, necessariamente, o novo. Esta novidade é cada vez mais puramente social, distanciando-se (sem poder jamais eliminar) os limites impostos à pura sociabilidade pelo ser natural (orgânico e inorgânico). 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<sup>10</sup>. 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

---

<sup>8</sup> Cf. LUKÁCS, 2013.

<sup>9</sup> Cf. LUKÁCS, 2012 e 2013; ARAUJO, 2022d.

<sup>10</sup> Cf. MARX, 2011, 2017a e 2017b; LUKÁCS, 2012 e 2013.

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<sup>11</sup>, que incidem sobre as consciências de outras singularidades humanas, podemos perceber que, na constituição de formas ideológicas<sup>12</sup>, a práxis humana vital é o modelo do agir (verifica-se o mesmo para todas as outras práxis humanas).

A economia de tempo de trabalho manifesta-se de modo diferente nas diferentes formações socioeconômicas pelas quais o gênero humano se organizou historicamente. Naturalmente, ela possibilita o surgimento, em formações muito iniciais, de possuidores e não possuidores e, em formações posteriores, de proprietários e não proprietários. Em todas essas formações que precedem ao modo de produção capitalista o laço social entre as singularidades humanas se dá de modo manifesto (laços parentais, costume, tradição, formas religiosas etc.) e a forma da propriedade é de fundamental importância para a efetivação do laço social manifesto. Estamos diante de uma contradição entre relações de produção e forças produtivas? Ainda que seja este o caso, há que se destacar que tal contradição não parece acionar uma historicidade direcional movida por uma substância que é o próprio trabalho abstrato em seu movimento autoexpansivo e que constitui um tempo abstrato que tem sua porosidade preenchida por uma plethora de valores de uso/mercadorias. Estas são características exclusivas da sociedade do capital. Além disso, permanece o desafio de se comprovar, com robustas fontes historiográficas, as formas de manifestação de tal contradição ao longo das várias formações socioeconômicas que precedem à sociedade do capital e, em particular, como a referida contradição conduz às fases de transição entre os modos de produção.

Considerando o exposto até agora, podemos aduzir que no ser social há categorias<sup>13</sup> simples que só desenvolvem todo o seu potencial (*dýnamis*) em um todo concreto mais complexo<sup>14</sup>. Em outras palavras, há amparo para dizermos que, em formações sociais pretéritas, é possível identificar protoformas de categorias que trazem em si uma potencialidade que só irá se realizar na sociedade

---

<sup>11</sup> Cf. LUKÁCS, G. *Para uma ontologia do ser social II*, São Paulo: Boitempo, 2013, 845p.

<sup>12</sup> Ideologia para Lukács, em sua concepção mais geral, é proposta de resolução dos conflitos sociais que se apossa da consciência da massa do povo em certos momentos.

<sup>13</sup> “*Categorias expressam formas de ser, determinações de existência*” (MARX, 2011, p. 59).

<sup>14</sup> Cf. MARX, 2011.

complexa mais desenvolvida<sup>15</sup> em termos do número de laços sociais que é a sociedade do capital. Por evidente, não se trata de algum tipo de teleologia histórica<sup>16</sup>, de um sujeito que põe um ponto de chegada no desenvolvimento do ser social e, tampouco, de algum anacronismo. Na verdade, aqui se adota a sugestão de Marx (2011, p. 56-58) de que as formas categoriais mais desenvolvidas são uma chave para a compreensão das formas menos desenvolvidas e para a elucidação da gênese dos complexos sociais totais. Essas indicações nos permitem delinear nosso argumento a respeito da questão: as relações de produção das sociedades pretéritas são estruturadas por classes sociais e por suas lutas?

No nosso entendimento é inadequado postular a existência de classes sociais plenamente constituídas em formações sociais anteriores à sociedade do capital. Assim, podemos fazer uma analogia com as categorias dinheiro e capital que aparecem em tais formações enquanto protoformas ou formas embrionárias das categorias dinheiro e capital plenamente constituídas – encontradas somente no interior da sociedade do capital – e com isso podemos amparar a ideia de que a categoria classe social, em sua forma plenamente efetivada, só se verifica na sociedade do capital<sup>17</sup>. Aqui as classes são corolário necessário do valor em expansão e suas lutas são moldadas pelo valor sem que engendrem, por si, um mecanismo de constituição de um sujeito antípoda ao capital e à sua lógica. Com isto, permanece o desafio de explicar o que produz a luta das protoformas de classes nas formações que antecedem ao capitalismo, posto que valor em expansão só existe de forma generalizado na sociedade moderna. Trata-se de um mecanismo endógeno a cada modo de produção? O resultado é direcional, ou seja, aponta para o aumento dos laços sociais e para o afastamento da barreira natural? Mais uma vez, são perguntas que exigem um robusto arrimo bibliográfico para que comecem a ser adequadamente elucidadas.

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

---

<sup>15</sup> O desenvolvimento do ser social, em Lukács e Marx, é explicado pelo número de laços sociais que cada singularidade humana tem que estabelecer para se reproduzir e permitir a reprodução da totalidade da sociabilidade. Naturalmente, quanto maior a divisão social do trabalho, maior será o número de laços e, com eles, maior o afastamento da barreira natural.

<sup>16</sup> Lembrando que, segundo LUKÁCS (2013), a teleologia existe e se restringe à práxis humana. Ainda que toda história do ser social seja resultado do agir humano e este agir só vem a ser através do pôr do fim, a teleologia não existe no âmbito da própria história do ser social.

<sup>17</sup> Cf. ARAUJO, 2016, 2018 e 2020b.

especificamente humano<sup>18</sup>. Não obstante, o processo de humanização do ser humano não se apresenta como uma tendência linear, na verdade ele é marcado por idas e vindas, avanços e recuos e, ainda assim, se tomarmos um arco temporal bastante dilatado é possível constatar factualmente o andamento desta processualidade. 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<sup>19</sup>. 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<sup>20</sup> cuja consumação histórica é vir a ser a massa do povo (*Volksmasse*) composta, em sua maior parte, pelo sedimento mais baixo da antiga classe trabalhadora produtiva. O que delinea o advento da pura barbárie da sociedade do capital e do colapso dessa formação social<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. ARAUJO, 2021.

<sup>19</sup> Cf. POSTONE, 2014; DUAYER e ARAUJO, 2015, 2020 e 2022; ARAUJO, 2021 e 2022a.

<sup>20</sup> Cf. ARAUJO, 2022c.

<sup>21</sup> Cf. ARAUJO, 2022c.

## 2. Formas de Propriedade e Mediação Social

Marx (2011) inicia a exposição das formas de propriedade na seção *Formas que precederam a produção capitalista* (título dado pela edição Instituto Marx-Engels-Lênin) dos *Grundrisse*, destacando que a sociabilidade do capital – que, como sabemos, é arrimada pelo valor enquanto *médium* do laço social indireto entre os produtores – tem por pressuposto a existência de trabalhadores livres e a imposição da venda da força de trabalho por dinheiro (salário). Em outras palavras, o acento é dado à mudança radical do tipo de laço social que se instaura com o advento da sociedade do capital. Marx inicia por destacar que os laços sociais manifestos das formas que precederam a produção capitalista têm que desaparecer para que o novo laço social indireto, e sua formação social específica, emerjam. É cristalino que esse devir exige a separação do produtor das condições objetivas de trabalho, sua separação dos objetos e meios de trabalho. Como a vinculação do produto à terra era a marca comum de todas as formações sociais que antecederam a sociedade do capital, o filósofo alemão se ocupa em esclarecer as linhas gerais dessas principais formações socioeconômicas e enfatiza que em todas elas o trabalhador tinha na terra o seu laboratório natural e se relacionava “*consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade*” (Marx, 2011, p. 388). Decorre que esse produtor se relacionava com os outros indivíduos e com sua comunidade como proprietários ou coproprietários – a depender de se o pressuposto da propriedade da terra é posto pela comunidade ou pelas famílias singulares que estruturam a comunidade. Nos dois casos os laços sociais não articulam produtores, mas proprietários que são membros da comunidade e, simultaneamente, produtores/trabalhadores. Os trabalhos executados não têm por meta a produção de valor, por evidente, mas a reprodução do indivíduo produtor, enquanto proprietário, de sua família e de sua comunidade.

Demarcado o terreno no interior do qual se movimenta, o autor passa a tratar das formas de propriedade que tipificam as formações socioeconômicas que antecederam à sociedade moderna e que serão dissolvidas a partir do florescimento da sociabilidade fundada no valor.

A primeira forma de propriedade de terras, analisada por Marx, é aquela que se apresenta como pressuposto inicial da comunidade natural constituída por famílias, clãs ou combinação de clãs. Neste caso, em seus primórdios, a vida pastoril nômade era a característica dominante e o pertencimento à comunidade é o pressuposto para a posse e uso do solo, ainda que de modo temporário. A subsequente fixação da comunidade provocará necessariamente modificações (sobredeterminadas por condições climáticas, geográficas etc. e por suas características tribais específicas) originando a coletividade tribal enquanto “*comunidade de sangue, linguagem, costumes*

*etc.*” (Marx, 2011, p. 389) que é, pelo autor, identificada como “*o primeiro pressuposto [...] da apropriação das condições objetivas da sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva*” (Idem). Marx destaca o limite da natureza na estruturação do ser social nesta primeira forma de comunidade humana. Traço que permanecerá nas três formas subsequentes, conforme demonstraremos em seguida, e que será superado na primeira formação puramente social (a sociedade do capital) na qual a barreira da natureza é supressumida por uma forma de manifestação do ser social organizada por um conjunto categorial puramente social. Aqui estamos enfatizando, mais uma vez que, na sociedade do capital, o valor (trabalho abstrato) é o *médium* das ligações sociais entre os humanos e não a forma da propriedade.

Ainda sobre a primeira forma de propriedade, Marx, corretamente, ressalta que a terra (natureza) é objeto de trabalho pré-existente para a comunidade, constituindo-se em sua sede e arrimo. A terra, neste momento, é propriedade da comunidade e a comunidade se realiza e reproduz a partir do trabalho vivo associado à terra. Decorre que o processo de trabalho só pode se efetivar na medida em que cada particularidade humana age como possuidor ou proprietário da terra, sendo que tal pressuposto é tomado, subjetivamente, como desígnio divino ou da própria natureza. Marx (2011, p. 389) adverte que esta forma de propriedade se apresenta de formas diversificadas como ocorre, por exemplo, nas formas asiáticas primordiais em que a unidade social se expressa ou manifesta como o proprietário último (déspota, imperador, rei etc.) e as comunidades, a ele subordinadas, são possuidoras hereditárias da terra. Neste caso, como a unidade da comunidade se manifesta como um particular acima do universal, que são as comunidades a ele subsumidas, o indivíduo é apartado da propriedade da terra. Dizendo de outro modo, a propriedade da terra surge, para esse indivíduo, através da mediação do déspota e da comunidade particular à qual o indivíduo singular pertence. A unidade geral da comunidade, portanto, sua forma de manifestação, é suprimida. O resultado, prossegue Marx, é que o excedente produzido é de propriedade da unidade suprema (o déspota). E isso explica como na forma asiática – em que há um despotismo com aparente ausência de propriedade jurídica da terra pelas comunidades e individualidades humanas –, ocorre propriedade comunitária constituída por uma produção autossuficiente efetuada pelas pequenas propriedades e que articula agricultura e atividades manufatureiras e tem condições de se reproduzirem e, ao mesmo tempo, gerarem mais-produto. Esse mais-produto em parte é apropriado pela comunidade e em parte é apropriado pela unidade geral da coletividade na figura do déspota ou de alguma divindade religiosa.

Para Marx, essa forma de propriedade comunitária pode se apresentar: (a) de maneira que as pequenas comunidades se reproduzem de modo vegetativo e sem estreitarem vínculos entre si. No interior dessas pequenas comunidades os produtores trabalham com suas famílias nas glebas de terra que lhes foram destinadas e este é o fundamento do controle senhorial que Marx identifica nas



comunidades eslavas, romenas etc. e que são “*a causa da transição para a servidão etc.*” (Marx, 2011, p. 390). (b) A unidade coletiva ou da comunidade pode abarcar o próprio trabalho e sua necessária característica coletiva originando um sistema formal de trabalho coletivo como, prossegue Marx, é o caso verificado no México, no Peru, entre os celtas e em algumas tribos hindus. Ele avança dizendo que comunidades mais despóticas ou mais democráticas podem ser explicadas a partir do modo pelo qual o referido caráter coletivo do trabalho, enquanto unidade comunal, aparece num caso como a autoridade do chefe da família tribal e noutra como relação mútua entre os chefes das famílias que constituem a comunidade.

Por fim, Marx constata que: (a) as condições de produção coletivas (aquedutos, meios de comunicação etc.) que são decisivas para a efetivação do trabalho e apropriação da produção de valores de uso, aparecem, nessas comunidades que estão associadas a este tipo de propriedade da terra, como realização do governo despótico autonomizado em relação às próprias comunidades. (b) Nesse período histórico e considerando essa forma de propriedade, as cidades têm duas possíveis origens: (1) em pontos geográficos favoráveis ao comércio exterior e, portanto, ao lado das pequenas comunidades; (2) nos espaços geográficos em que o déspota, e toda burocracia religiosa e militar, escolhiam para a constituição do espaço urbano e trocavam o produto excedente apropriado das comunidades por trabalho de todo tipo. Antes de passarmos à segunda forma de propriedade analisada por Marx, cabe realçar que aqui não há, como sustenta, por exemplo, Lefebvre (2001)<sup>22</sup>, a constituição da cidade como sujeito da história humana que, ao surgir, instaura uma contradição fundamental com o campo e explica a própria dinâmica histórica. O que Marx oferta é algo muito distinto, ele explora a instauração de um laço social direto que tem na terra sua essência ou *médium* e esclarece que essa essência pode se manifestar através de formas sociais diversas que, em certos casos, propiciam o surgimento do espaço urbano (cidades). Estas, por seu turno, apenas guardam semelhança com as cidades modernas<sup>23</sup>, posto que se no primeiro caso há a expressão de uma essência dada pela forma de propriedade da terra, no segundo caso a dinâmica social e, por extensão, do espaço urbano, é dada pela essência totalizadora da sociedade moderna – o valor (trabalho abstrato) em expansão.

A segunda forma de propriedade, esclarece Marx (2011, p. 390), é resultado do acaso e de mudanças das tribos mais antigas, o que ocorre no interior de uma maior movimentação da vida dessas comunidades ao longo de sua história. Essa forma, de modo semelhante ao verificado com a primeira forma de propriedade, tem a comunidade (agrupamento de famílias e clãs) como pressuposto. Não

---

<sup>22</sup> Para Lefebvre (2001, p. 49), “*o Sujeito da história é incontestavelmente a Cidade*”. Assim, ele pontua que Marx não exprime verbalmente, apesar de indicar, para ele, que a cidade, atuando de forma transistórica em todas as formações sociais humanas, seria o sujeito com agência capaz de modificar os seres humanos e suas relações – servindo como catalisador das movimentações sociais.

<sup>23</sup> Mais uma protoforma categorial, de acordo com o que argumentamos mais acima.

obstante, se na primeira forma a propriedade da terra é a definidora da comunidade e cada singularidade humana é um componente acidental ou natural da comunidade, na segunda forma a propriedade da terra já não é o fundamento da comunidade. Ao revés, a cidade é o centro estabelecido dos proprietários da terra. Agora o espaço urbano não é mera extensão do espaço rural, ocorrendo o exato oposto: o rural é o território da cidade. Nas formações sociais caracterizadas por esta segunda forma de propriedade, a comunidade não tem na própria terra (que é objeto de trabalho pré-existente) empecilhos à sua reprodução social. Os entraves que surgem têm por origem outras comunidades que já ocupam espaços territoriais ou que ameaçam a comunidade em questão com a tomada de seu próprio espaço territorial. O resultado destas dificuldades é a guerra e esta devém atividade conjunta (trabalho conjunto) necessária para a captura e defesa dos espaços territoriais básicos para a produção e reprodução da comunidade. Temos, nesse caso, comunidades cuja característica distintiva é a de se organizarem inicialmente como um sistema social militar, voltado para a guerra, ou seja, uma comunidade guerreira. Marx (2011, p. 391) evidencia que este é um dos pressupostos fundamentais para a existência das famílias enquanto proprietárias de terras. Como indicado, o fundamento dessa comunidade estruturada para a guerra é a concentração das famílias nas cidades; associado a esta centralidade das cidades verifica-se a cisão social entre castas (elevadas e baixas) e o aprofundamento desta cisão com a mestiçagem que ocorre com as tribos derrotadas nas guerras. Nessas formações sociais verifica-se a presença de Estado (enquanto protoforma do Estado moderno<sup>24</sup>) e, com ele, uma divisão da propriedade da terra em propriedade comunitária (que é do próprio Estado) e propriedade privada. Se na primeira forma a propriedade do indivíduo singular não é privada, pois “*é propriedade imediatamente comunitária*” (Marx, 2011, p. 391), o que coloca o indivíduo singular na condição de possuidor que não se encontra separado da comunidade; na segunda forma verifica-se o oposto e o proprietário privado encontra-se cindido de sua comunidade e sua propriedade priva o acesso de outras famílias ao seu espaço fundiário. Nos casos em que o trabalho coletivo comum é central para a operação profícua da propriedade privada do indivíduo singular, há um reforço do caráter natural do sistema comunal (famílias-clãs-tribos). Nos casos em que há perda de importância desse aspecto e a ele acrescentamos o movimento migratório, o distanciamento geográfico da tribo em relação à sua sede original (a cidade e seu entorno rural) e a ocupação de territórios forâneos, há o estímulo ao desenvolvimento das capacidades das singularidades individuais e o aspecto comunitário se manifesta enquanto “*unidade negativa voltada para o exterior*” (Marx, 2011, p. 391). Tais são condições para que a singularidade individual se torne proprietário privado de terras que serão cultivadas por ele e por sua família.

---

<sup>24</sup> Cf. ARAUJO, 2016 e 2020b.

O Estado<sup>25</sup>, prossegue nosso autor, apresenta-se como manifestação da comunidade e é a expressão dos laços entre os proprietários privados que se ligam em relações de igualdade. Além disso, o Estado é, ao mesmo tempo, o âmbito em que se efetuam os vínculos entre os proprietários privados contra o exterior (outras tribos) e o garantidor desses proprietários privados contra os forâneos. Nessas formações socioeconômicas a comunidade tem por fundamento a propriedade privada das singularidades humanas que trabalham em suas terras, e nas terras públicas (*ager publicus*), com suas famílias. Segundo Marx (Idem), esses proprietários privados têm sua autonomia constituída por seus laços sociais de pertencimento à comunidade, pela luta pela preservação das terras públicas tendo em vista o reconhecimento e os carecimentos da comunidade etc. Assim como na primeira forma de propriedade, há aqui uma determinação de reflexão entre propriedade da terra e pertencimento à comunidade. A diferença é que no primeiro caso não havia o proprietário privado e ser o proprietário/possuidor das terras comunais era determinado pelo pertencimento à comunidade. Na segunda forma também ser membro da comunidade é o pressuposto de ser proprietário privado e ter acesso às terras públicas. Deste modo, sua manutenção enquanto proprietário privado é a manutenção de sua condição de membro da comunidade e, por decorrência, a manutenção e reprodução da própria comunidade. Nesta segunda forma a comunidade, que se constitui como produto histórico, enquanto fato e reconhecimento deste fato, é o pressuposto da propriedade da terra (assim como se verifica na primeira forma), da possibilidade da relação do produtor com o objeto de trabalho pré-existente (a terra). Diferentemente da primeira forma, aqui o pertencimento do indivíduo à sua comunidade e o acesso à propriedade da terra tem outro pressuposto: ser membro do Estado e, prossegue Marx (2011, p. 391), este Estado assume, para o indivíduo, um caráter divino. As características distintivas da segunda forma de propriedade são resumidas por Marx de modo a: (1) enfatizar a concentração das famílias na cidade e a transformação do campo em território das cidades; (2) destacar o predomínio da pequena agricultura que produz para o consumo imediato; (3) esclarecer que a manufatura se apresenta basicamente como atividade doméstica complementar da família (mulheres fiam e tecem) ou como forma autonomizada em alguns ramos específicos de produção. Para Marx (2011, p. 392), a reprodução contínua desse complexo comunitário é a permanência e reprodução da igualdade entre os proprietários privados que cultivam suas terras com suas famílias e que têm em seu trabalho e em sua liberdade pessoal a condição da continuidade da propriedade privada da terra. É o seu trabalho pessoal que permite sua permanência enquanto proprietário privado e, por evidente, plasma sua subjetividade e personalidade. Marx não descuida em nos lembrar que esse complexo comunitário ou que esse tipo de comunidade aciona, necessariamente, uma tendência guerreira que é a força motriz de uma tendência expansionista da própria comunidade e oferece como

---

<sup>25</sup> Que aqui é uma protoforma ou forma embrionária.

exemplos Roma, Grécia etc. Tal tendência deve ser apreendida a partir da consideração de que cada singularidade ao trabalhar para atender às suas necessidades vitais não tem por tólos a apreensão da riqueza enquanto fim em si, mas objetiva a manutenção da vida pessoal e familiar, a reprodução de sua condição de membro da comuna, a condição de ser parte constitutiva da comunidade enquanto proprietário privado. A comunidade se mantém ao se reproduzir ao longo do tempo, o que exige a reprodução simultânea dos membros que a constituem, os camponeses autônomos, os proprietários privados dos quais o tempo excedente de trabalho é apropriado pela comuna sob a forma de atividade militar etc. Somente a propriedade sobre o objeto pré-existente de trabalho (a terra) pode garantir a propriedade sobre o próprio trabalho. A propriedade da terra, como já dito, só pode existir se preexiste a comunidade e a comunidade só existe se os membros da comuna ofertam trabalho excedente sob a forma de labor militar. Em suma, só é proprietário privado de terras aquele que já é membro da comunidade, no caso de Roma, por exemplo, se é cidadão romano.

Nessa altura de nossa exposição é lícito adiantar que Marx, nos *Grundrisse*, abandona a crítica à categoria de substância como algo metafísico<sup>26</sup>, e identifica no trabalho abstrato a substância do valor (que ainda aparece em várias passagens do texto como sinônimo de valor de troca). Ao analisar as formas de propriedade, o autor parece sugerir que, na primeira forma, a comunidade é uma substância (permanência na mudança) à qual a singularidade se liga de modo imediato. Na segunda forma a propriedade privada da terra, garantida pelo Estado, que se encontra em determinação reflexiva com ser membro da comunidade, é o elo entre a singularidade humana e sua comunidade agora expressa no Estado. Adiante retomaremos esta questão, que se liga ao desaparecimento das formações greco-romanas, e veremos como ela reaparece na terceira forma de propriedade. De todo modo, sustentamos que Marx faz esse esforço analítico para esclarecer que na sociedade do capital a substância e o laço social são inteiramente distintos de objetividades materiais-naturais. Eles são puramente sociais, já não tendo qualquer determinação da natureza – o laço é o valor e a substância o trabalho abstrato e o dinheiro a representação abstrata da comunidade real<sup>27</sup>.

Marx esclarece que a germânica é a terceira forma de propriedade de singularidades humanas que se autossustentam e que constituem comunidades a partir das “*condições naturais de seu trabalho*” (Marx, 2011, p. 392-393). O autor procura especificar a relação do membro da comunidade germânica com a forma da propriedade contrapondo esta relação ao que se verifica nas comunidades orientais e nas formas romana e grega (Antiguidade Clássica).

---

<sup>26</sup> Cf. ARAUJO, 2021.

<sup>27</sup> “Com isso, o dinheiro é, ao mesmo tempo, imediatamente a comunidade real [destaque de Marx], uma vez que é a substância universal da existência para todos e o produto coletivo de todos” (Marx, 2011, p. 169).

No caso oriental a singularidade é copossuidora da propriedade coletiva pois a propriedade só se apresenta enquanto propriedade comunitária. O que garante ao membro da comunidade a posse privada (hereditária) de uma fração da terra, mas não a propriedade privada. Em outras palavras a posse da terra (substância universal da existência desta formação social cujo fruto é produto do trabalho coletivo da comunidade) é assegurada pela identidade imediata entre a singularidade e a comunidade. A forma da posse privada em relação à propriedade comunal se apresenta de maneiras distintas, tanto em termos históricos quanto de localização geográfica. O principal fator a explicar essas diferenciações é como se realiza o trabalho na terra: (a) se efetivado pelo possuidor privado apartado de sua comunidade; (b) se o trabalho é efetuado a partir da comunidade ou (c) se é trabalho efetivado pela unidade produtiva situada além da comunidade particular.

Na Antiguidade Clássica a terra, que é ocupada pela comunidade, é solo da comunidade, solo romano, por exemplo. Uma parte da terra é da comunidade (terras públicas) e a outra parte é dividida e transforma-se em propriedade privada do cidadão romano e, portanto, solo romano. A singularidade humana só é reconhecida como romana ao ter o direito absoluto sobre a fração da terra que é romana. Na Antiguidade Clássica, o trabalho agrícola era valorizado e respeitado, já o trabalho no comércio e na manufatura/artesanato era depreciado. A lavra da terra, nestas formações, era tida como atividade legítima do produtor-cidadão, a escola do soldado e a atividade que conservava a linhagem do povo constituinte da comunidade. Os ofícios ligados ao comércio e ao artesanato/manufatura eram exercidos por estrangeiros ou por escravos libertos, apresentavam-se como inconvenientes para o cidadão, decorrendo toda dificuldade para a outorga de cidadania plena para comerciantes e artífices. Esse conjunto parece prenunciar a compreensão, não consciente, por parte dessas sociabilidades, do caráter dissolvente do dinheiro, que associado ao comércio enquanto o espaço para dinheiro gerar mais dinheiro, permite que o dinheiro se manifeste de modo autônomo e diluente dos laços sociais manifestos da Antiguidade. Marx (2011, p. 394) sustenta que ainda que na Antiguidade Clássica não se verifique um sistema de corporações de ofício, como o que virá a existir na época urbana europeia medieval, à medida em que as corporações superam as linhagens constitutivas da comunidade original ocorre o declínio do espírito guerreiro da comunidade até sua completa extinção. A consequência foi a redução do temor das cidades por parte de povos estrangeiros e o declínio da liberdade das cidades. O que indica traços gerais do processo de declínio e desaparecimento da Antiguidade Clássica. Por fim, registre-se que os patrícios tinham a prerrogativa de utilizar as terras públicas, portanto, comunitárias, através da posse e podiam formar feudo para seus vassalos. Já a transferência de propriedade da terra pública era operação exclusiva dos plebeus. Segundo Marx (2011, p. 393), a propriedade da terra em sentido estrito, com exceção da área abarcada pelos muros das cidades,

estava, em seus primórdios, nas mãos dos plebeus e a “*essência da plebe romana como um conjunto de camponeses [...] está indicad[a] em sua propriedade quirítária*” (Idem).

No caso da comunidade germânica não se verifica sua aglutinação na cidade. Ocorre, ainda segundo nosso autor, que a cidade devém eixo da vida rural, como local de residência dos rurais e núcleo de coordenação da guerra. Neste caso de concentração simples, podemos inferir que a comunidade existe externamente ao indivíduo singular, ou seja, não há identificação imediata entre os dois polos. Se considerarmos a história da Antiguidade clássica, poderemos verificar que é a história de cidades arrimadas na propriedade pública e privada da terra e na agricultura. Já nas formações asiáticas, segundo Marx (2011, p. 395), ao longo de sua história é possível verificar um tipo de união vulgar entre cidade e campo e, além disso, as cidades grandes tinham a qualidade de serem instalações provisórias opulentas que se acrescentavam como uma camada desnecessária sobre a estrutura econômica em sentido restrito. No período de hegemonia germânica da Idade Média, prossegue Marx (2011, p. 395), a terra é o ponto de partida inicial da história. Marx acrescenta que o desenvolvimento posterior da história da Idade Média nesse período “*se desenrola como oposição entre cidade e campo*” (Idem) e arremata dizendo que a história do capitalismo é a da urbanização do campo e não, como ocorrera em outras formações sociais anteriores, “*a ruralização da cidade*” (Idem).

Como nas formações germânicas havia o costume da fixação à terra, do patriarca e das famílias, mantendo grande distância de outras famílias e agrupamentos, a comunidade só pode existir externamente ao indivíduo. Ainda que seja evidente a existência de uma unidade a partir da língua, da história comum, da ascendência comum etc. a comunidade só existe a partir da congregação frequente dos constituintes dessa comunidade. Esse é o motivo pelo qual Marx afirma, para o caso germânico, que a “*comunidade aparece, portanto, como reunião [Vereinigung], não como associação [Verein], como unificação [Einigung] constituída por sujeitos autônomos, os proprietários de terra, e não como unidade [Einheit]*” (Marx, 2011, p. 395). E conclui afirmando que nessa formação a comunidade só tem existência de fato quando os proprietários de terra se reuniam em assembleia e, por essa especificidade, a comunidade germânica não poderia existir como um sistema estatal, um Estado, tal como se verificava na Antiguidade clássica. Na Antiguidade clássica, a comunidade existe de modo independente das reuniões dos proprietários de terra em assembleia. Ela existe, argumenta Marx (Idem), na própria cidade e na burocracia estatal a ela associada. Nesse caso a comunidade ganha existência econômica com a simples presença da cidade. Algo distinto se passa com a formação germânica quando comparada ao caso da Antiguidade clássica, pois ainda que nela também se verifique a existência da terra pública, comum ou do povo, que não pode ser repartida, e que esta terra pública seja distinta da propriedade privada, a terra pública não se revela como

presença econômica específica do Estado adjacente às propriedades privadas dos chefes de família. Na formação germânica, os patriarcas só podem ser proprietários privados se estão privados do uso da terra pública. Por isso, a terra pública só funciona como acréscimo à propriedade privada e só tem, de fato, existência enquanto propriedade quando é defendida enquanto terra comunal do ataque de outras tribos. Ao contrário do que ocorria na Antiguidade clássica, em que a propriedade privada aparecia mediada pela comunidade, pelas relações mútuas entre os indivíduos constituintes da comunidade, na formação germânica é a comunidade e a propriedade comunal que se apresentam mediadas.

No mundo germânico, a casa singular abarca em si um polo autossuficiente de produção de valores de uso, ela é item na terra que pertence à família enquanto unidade autossuficiente. E isto é o oposto do que se verifica no caso clássico em que a cidade e seu contorno rural são a totalidade do econômico. Marx toma os romanos como o caso clássico da Antiguidade clássica e argumenta que neles se evidencia que a forma contraditória entre a propriedade estatal de terra (*ager publicus*) e a propriedade privada produz a mediação da propriedade privada pela propriedade estatal ou produz a existência da propriedade estatal em forma dúplice, pública e privada. O que se esclarece quando consideramos que todo solo privado é solo romano, portanto, estatal e isso elucida o fato de o proprietário de terra ser, ao mesmo tempo, cidadão urbano – o que, por sua vez desvenda o motivo pelo qual, em Roma, o camponês é morador da cidade. Como visto, no caso germânico, o camponês não é cidadão do Estado, não é morador da cidade, ele é o arrimo da moradia familiar apartada que só existe associada a outras moradias familiares da mesma tribo e amparada pela reunião eventual dos proprietários em assembleia para resolução de questões religiosas, de litígios, para a organização da guerra etc. – a comunidade germânica só existe no relacionamento mútuo dos proprietários privados de terra que se relacionam enquanto proprietários.

A propriedade privada da terra, no caso germânico, não se apresenta de modo contraditório com a propriedade comunal da terra e a primeira, tampouco é mediada pela segunda, ocorrendo o inverso, a propriedade comunal é mediada pela propriedade privada. A propriedade comunal da terra funciona como complemento comunitário das moradias familiares iniciais. No caso germânico, a comunidade não é “*substância em que o singular só aparece como acidente*” (Marx, 2011, p. 396) e, tampouco, é o universal que se apresenta como unidade, representativa e de fato, entre a cidade e suas necessidades específicas que destoam das necessidades dos indivíduos. Agora, a comunidade germânica em si é, por um lado, comunidade da língua, da ancestralidade, dos costumes etc. e é pressuposta ao proprietário privado individual. Por outro lado, a comunidade germânica só existe na reunião em assembleia comunal dos proprietários privados (chefes de família) e como ela estatui e passa a ter “*existência econômica particular*” (Marx, 2011, p. 397) sobre as terras comunais, a

comunidade passa a ser empregue pelo proprietário privado enquanto proprietário privado e não enquanto representante do Estado, conforme o que se verificava no caso romano. A propriedade comunal germânica é propriedade comum de proprietários privados individuais e não se trata de uma associação de proprietários privados particulares provida de vivência específica como a verificada no caso da cidade a qual se separa dos proprietários privados enquanto particularidades humanas.

Marx oferece um resumo das três formas de propriedade analisadas e acrescenta preciosas observações sobre fatores que podem explicar a conservação e o desaparecimento de formas de propriedade e de formações socioeconômicas que as comportam. Em linhas gerais, é dito pelo filósofo alemão que, nas três formas de propriedade, a agricultura e a propriedade da terra instituem os fundamentos da ordem econômica. Em todas, o tólos é a produção de valores de uso e a reprodução do indivíduo e das relações constitutivas da comunidade, além disso, há dois aspectos distintivos presentes em todas as três formas: (1) o objeto de trabalho pré-existente, a terra, é apropriada como pressuposto do trabalho e não pelo trabalho. Neste caso, o produtor toma a natureza (terra) como requisito objetivo da reprodução individual e social, “*como natureza inorgânica de sua subjetividade, em que esta realiza a si própria*” (Marx, 2011, p. 397), decorre que a natureza não lhe aparece como produto do trabalho, mas, tão somente, como natureza; (2) A propriedade da terra, reafirma Marx (2011, p. 397), é, para o produtor, “*um modo de existência objetivo, que está pressuposto*” à própria práxis do trabalho e não aparece como manifestação do resultado do seu trabalho. Nestes casos, a propriedade da terra por parte do patriarca é mediada pelo seu pertencimento à sua comunidade. Em todos os casos, ser proprietário de terras tem por pressuposto existir enquanto membro da família, da tribo, do clã, da pólis etc. a depender do tipo de formação específica que estejamos tratando. Patentear-se aqui a razão pela qual o produtor individual não pode se manifestar como simples produtor isolado e livre. Há uma determinação de reflexão entre ser proprietário e ser membro da comunidade. A terra é o eixo da vida social e a vida social determina a propriedade da terra e as formas específicas de trabalho a ser realizado em cada caso. Dizendo o mesmo de outro modo, as relações sociais nestes casos são manifestas e a comunidade tem na terra seu pressuposto material da vida, de tal maneira que a forma de propriedade em reflexão com as relações sociais manifestas modela as subjetividades humanas sendo a própria forma da propriedade parte constitutiva e condicionante da objetividade social (Estado etc.). Parece haver a intenção do autor em contrastar essa especificidade com a centralidade que o valor (trabalho abstrato) adquire na sociedade do capital. Em sendo este o caso, surgem todas as diferenciações e especificidades desta formação que é, para o autor, a primeira puramente social.

Neste momento da exposição o autor trata, rapidamente, das linhas gerais dos processos de dissolução dessas formações que antecedem ao capitalismo e que têm na propriedade da terra seu



eixo social. Ocorre que em todas as formas analisadas até aqui o desenvolvimento social tem por arrimo a reprodução das relações sociais, pressupostas, entre a singularidade humana e sua comunidade; relações que podem ter surgido de modo natural ou histórico, mas que se transformaram em tradicionais. E, ao lado dessa reprodução, uma existência objetiva e predeterminada para cada singularidade que se dá na maneira pela qual a singularidade procede com suas condições de trabalho, com os outros produtores, membros do clã, da tribo etc. O desenvolvimento social aludido é, em princípio, limitado e a superação deste limite, no interior de tais formações sociais conduz à decadência e ao desaparecimento da própria formação social. Tomando a forma asiática, Marx (2011, p. 398) constata que ela tem por traço distintivo a manutenção de suas características principais por longos períodos, ou seja, uma certa imutabilidade em seu processo reprodutivo. E assim ocorre porque, nessas formações, a singularidade humana não possui autonomia em relação à comunidade e, com isso, há produção autossustentável de valores de uso e efetiva unidade entre agricultura e manufatura/artesanato. Não obstante, quando a particularidade humana modifica sua relação com sua comunidade rompendo a unidade entre agricultura e manufatura e adquirindo autonomia frente à comunidade, há a destruição da posse comunal da terra e a eclosão de miséria, pobreza etc. Em resumo, a mudança econômica, neste caso, abole o vínculo real sobre o qual o econômico se erguia.

No caso romano, com o aperfeiçoamento da arte da guerra e as conseqüentes conquistas alcançadas, há a amplificação da escravidão, o avanço da concentração da posse de terras, o avanço das trocas e do sistema monetário. Estes fenômenos, presentes na formação romana, que como vimos é o caso clássico da Antiguidade para Marx, são produtos dos próprios fundamentos da sociedade romana e, se num primeiro momento, contribuíram para a ampliação do sistema, foram decisivos para a decadência e o desaparecimento dessa formação social. As sociedades que antecedem à sociedade do capital não têm por tólos a busca da riqueza<sup>28</sup> pela riqueza<sup>29</sup>, a questão é de que maneiras a propriedade (comunal ou privada) constitui melhores particularidades humanas. E este é o motivo pelo qual a riqueza material só aparece como fim em si para os povos comerciantes que eram encontrados “*nos poros do mundo antigo*” (Marx, 2011, p. 399). Trata-se da presença do capital de comércio e do capital usurário, que, segundo Marx (2013, p. 239) são forma antediluvianas do capital, ou ainda, formas do capital nas quais toda a potencialidade do capital ainda não pode se efetivar posto que se encontram no interior de um todo concreto complexo pouco desenvolvido em seus laços sociais. Nestes, a mercadoria não é a forma de mediação social e o valor não é o *médium* social, os

---

<sup>28</sup> Quando trata do modo de dissolução feudal e da sociabilidade específica do capital Marx (2011, p. 413) nos oferece o seguinte comentário: “*Uma análise mais precisa evidenciará que em todos esses processos de dissolução são dissolvidas relações de produção em que predominam valor de uso, produção para o uso imediato; que o valor de troca e a sua produção têm como pressuposto o predomínio da outra forma; em consequência que em todas essas relações predominam a prestação em espécie e os serviços em espécie sobre o pagamento em dinheiro e a prestação de serviço por dinheiro*”.

<sup>29</sup> No caso dessas formações trata-se de riqueza material, valores de uso. Somente na sociedade do capital o objetivo da produção é a riqueza em sua forma especificamente capitalista: riqueza abstrata – valor.

laços sociais são manifestos e a mediação se dá através dos laços sanguíneos, parentais, de tradição, costumes, religiosos etc. A constituição da sociedade do capital exigiu a dissolução desses laços manifestos e a instauração dos laços mediados pelo valor objetivado na mercadoria<sup>30</sup>, ocasionando a objetivação da própria relação social o que instaurou um tipo de reificação produtora de auto estranhamento social – o fetiche da mercadoria.

A interpretação sugerida acima pode elucidar as afirmações de Marx, na sequência do texto em análise, de que se a riqueza é desnudada de sua forma burguesa ela se revela como a “*a universalidade das necessidades, capacidades, fruições, forças produtivas etc. dos indivíduos*” (Marx, 2011, p. 399) que são produzidas pela generalização das trocas. Despida a riqueza de sua forma burguesa, prossegue o autor, ela (a riqueza) é o completo domínio do gênero humano sobre as legalidades naturais; é a produção completa das capacidades criativas do humano que só toma por pressuposto o “*desenvolvimento histórico precedente*” (idem) e, no seu devir, assenta a completude do desenvolvimento de toda a omnilateralidade humana como fim em si mesmo. Neste caso, acrescenta Marx, o humano não se apresenta como algo que veio a ser, ao contrário, o humano se revela “*movimento absoluto do devir*” (idem) e ao se reproduzir como singularidade produz uma totalidade que não é determinabilidade, ou seja, que já não é um constrangimento (lógico) a desfetivar sua condição humana. Neste ponto o autor adverte que na época do predomínio da economia burguesa, ou seja, na sociedade do capital, a exteriorização do conteúdo humano, do trabalho abstrato que passa a operar como laço social, se manifesta como pleno esvaziamento da singularidade humana e como todas singularidades operam no interior do constrangimento lógico do valor, da determinabilidade do capital, há a objetivação universal do laço social sob a forma de mercadorias e, com isto, o estranhamento (*Entfremdung*) social total e a fragmentação “*de todas as finalidades unilaterais determinadas*” se manifestam “*como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior*” (Marx, 2011, p. 400) – o que caracteriza que o trabalho determinado por mercadorias acarreta a perda do sentido do trabalho para o produtor. Trabalha-se para continuar trabalhando, ou seja, para perpetuamente permitir a expansão do valor (trabalho abstrato). Por isso nosso autor pode concluir dizendo que “*o mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é vulgar*” (Marx, 2011, p. 400).

Subjaz aos trechos acima tratados a contradição entre desenvolvimento das forças produtivas estimulado pela sociedade burguesa e as relações de produção específicas dessa sociedade. Sustentamos que essa presença deve ser considerada a partir da centralidade que adquire no texto a

---

<sup>30</sup> Esse processo também é descrito por Marx no capítulo 24 (*A assim chamada acumulação primitiva*) do Livro 1 de *O Capital*.

noção de que a exteriorização do ser humano no processo de trabalho produtor de mercadorias acarreta um esvaziamento do produtor, a objetivação universal na forma mercantil como estranhamento total e o trabalho como o sacrifício a um fim exterior à própria práxis produtora de mercadorias – o que indica que estamos diante de um tipo de sociedade sacrificial sem conteúdo religioso estruturado. Em suma, e dizendo mais uma vez, a contradição entre forças produtivas e relações de produção existe e opera na sociedade do capital acionada pelo próprio sujeito automático (capital), não sendo de fácil demonstração sua presença enquanto força motriz de todo processo histórico humano.

### 3. Considerações Finais

Do exposto podemos advogar que Marx faz um grande esforço para capturar o que há de específico nos laços sociais constitutivos das formações sociais que antecedem à sociedade do capital. O que explica seu denodo por diferenciar as formas de propriedade nessas outras formações sociais. Nelas, o centro da vida é a terra (objeto pré-existente de trabalho) e, por esse motivo, o tipo de posse ou propriedade da terra tem centralidade na trama de cada formação social e pode explicar, ao menos uma parte, a dinâmica societária existente então. Assim o é porque a ligação entre o indivíduo e a sua comunidade (*Gemeinwesen*) pressupõe e põe a posse/propriedade da terra. Se aqui a comunidade é a substância<sup>31</sup>, a forma da propriedade é um modo de aparecimento dessa substância. Como forma da propriedade e tipo de comunidade estão em determinação reflexiva, mudanças na forma de propriedade alteram o par antitético, alteram o próprio cariz da comunidade. Há aqui um tipo de dinâmica engendrada a partir da própria relação antitética entre comunidade e forma de propriedade; que, por sua vez, é bastante distinto do que parece postular, por exemplo, Lefebvre (2001): uma contradição fundamental entre campo e cidade e que é a geratriz de uma dinâmica transistórica. Além disso, Marx parece capturar que em todas as formações que antecedem ao capitalismo o laço social entre cada singularidade humana é manifesto e tem na propriedade da terra um momento distintivo.

---

<sup>31</sup> É preciso não perder de vista que Marx, nos *Grundrisse*, ainda se encontra no processo de elaboração do conjunto categorial de sua crítica ontológica à economia política. Neste sentido, sugerimos que tomar a comunidade como substância é fazê-lo nos termos da substância do ser social tal como proposto por Lukács (2013): permanência na mudança que também se modifica a cada forma específica de aparecimento ao longo das várias e diferentes formações socioeconômicas mas, que, tem por característica o permanente processo de humanização do ser humano ou do desenvolvimento do que há de específico no ser humano em comparação com o que se verifica no âmbito do ser orgânico. Quando anteriormente sugerimos que as formas de propriedade das formações sociais que antecedem o capitalismo são um tipo de substância, é porque aceitamos a existência de vários tipos de substância no ser social. No caso dessas propriedades, intuímos que se trata de uma substância que se relaciona, a partir da determinação de reflexão entre a propriedade e a comunidade, com a própria comunidade. A comunidade enquanto universal reflete a substância definidora do ser social em sua constituição específica e ao mesmo tempo manifesta a essência engendrada pelos tipos de propriedade existentes na sua formação.

Desse modo, há uma identificação imediata entre a singularidade e a comunidade, na primeira forma de propriedade examinada. Na segunda forma, a singularidade tem no Estado a comunidade abstrata e sua identificação com a coletividade humana ocorre por sua condição de proprietário privado e é mediada pelo Estado. Na terceira forma de propriedade, a comunidade também não se identifica imediatamente com o indivíduo, todavia, é o fato de ser proprietário/possuidor o que permite sua ligação com a comunidade ainda que a comunidade não se apresente através do Estado, como na segunda forma de propriedade. Por fim, na sociedade do capital há uma separação radical entre singularidade e gênero humano ou comunidade. O laço social é o valor (cuja substância, como já dito, é o trabalho abstrato) e só pode existir objetivado na forma de mercadoria ou de dinheiro. Desse modo, o dinheiro, forma autonomizada do valor, se apresenta como a representação da universalidade ou da comunidade abstrata. Aqui se pode concluir que a sociedade emancipada do valor (comunista) exige a instauração de laços sociais manifestos entre os humanos e a ligação imediata entre singularidade humana e comunidade. A palavra comunismo parece reportar exatamente a esse princípio de reconciliação entre o desenvolvimento do indivíduo em sua particularidade (personalidade) e o desenvolvimento das capacidades e conhecimentos apropriados pelo gênero humano. Relembrando que para Lukács (2013), é a divergência entre esses dois polos constitutivos do ser social o que produz e explica a categoria de estranhamento (*Entfremdung*), decorre que esta cisão deverá ser supressa ao longo da constituição da sociedade dos produtores livremente associados.

#### 4. Referências Bibliográficas

ARAUJO, P. H. F.. O Trabalho na Ontologia, in. **Introdução à Ontologia do Ser Social de Gyorgy Lukács**. Rio de Janeiro: Consequência, 2022d, p. 37-62.

ARAUJO, P. H. F.. Dissolução dos Laços Sociais Mediados pelo Valor: crise estrutural da sociedade do capital e o fim do seu processo civilizatório. In: 46º. ENCONTRO NACIONAL DA ANPOCS, 2022, Campinas. **Anais eletrônicos** [...]. Campinas: Unicamp, 2022c. Disponível em: [https://www.encontro2022.anpocs.com/atividade/view?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNjoiYToxOntzOjEyOiJJRF9BVElWSURBREUjO3M6MzoiMTYxIjtzOjE6ImgiO3M6MzI6IjNDUzYTJiZjRhMGQ2NDIyYmE5ZGI4MWM1ZTk3M2VjIjt9&ID\\_ATIVIDADE=161](https://www.encontro2022.anpocs.com/atividade/view?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czozNjoiYToxOntzOjEyOiJJRF9BVElWSURBREUjO3M6MzoiMTYxIjtzOjE6ImgiO3M6MzI6IjNDUzYTJiZjRhMGQ2NDIyYmE5ZGI4MWM1ZTk3M2VjIjt9&ID_ATIVIDADE=161). Acesso em: 27 fev. 2023.

ARAUJO, P. H. F.. Trabalho, objetivação e alienação na ontologia do ser social de Lukács: notas introdutórias. **Germinal: marxismo e educação em debate**, v.14, n.3, 2022a.

ARAUJO, P. H. F.. A contradição fundamental da sociedade capitalista no livro primeiro de O capital: determinações gerais e consequências. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v.64, 2022b.

ARAUJO, P. H. F.. Trabalho fundante e substância do ser social segundo o último Lukács: observações preliminares. **Revista Dialectus**, v. 23, p. 365-394, 2021.

- ARAUJO, P. H. F.. Dominação Abstrata. Capital: Sujeito Histórico. **Germinal**: marxismo e educação em debate, v. 12, p. 348-362, 2020a.
- ARAUJO, P. H. F.. As Categorias classes sociais e Estado no Livro Primeiro de O capital. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 56, p. 21-47, 2020b.
- ARAUJO, P. H. F.. Notas Críticas à compreensão de Lênin sobre o Estado: revisitando O Estado e a Revolução. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 50, p. 114-141, 2018.
- ARAUJO, P. H. F.. Marx: Capital, Estado e Política - Notas. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 43, p. 37-62, 2016.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Trabalho Abstrato, Objetivação, Alienação, Fetichismo: Marx lido por Postone. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 62, p. 10-41, 2022.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Valor como Forma de Mediação Social: Interpretação de Marx a partir de Postone. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**, v. 57, p. 45-82, 2020.
- DUAYER, M.; ARAUJO, P. H. F. Para a crítica da centralidade do trabalho: contribuições de Lukács e Postone. **Revista Em Pauta**, v. 13, p. 15-36, 2015.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**, São Paulo: Boitempo, 2012, 436p.
- LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**, São Paulo: Boitempo, 2013, 845p.
- MARX, K. H. **O capital: crítica da economia política**: livro 1: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017a. 894p.
- MARX, K. H. **O capital: crítica da economia política**: livro 3: o processo global da produção capitalista. São Paulo: Boitempo, 2017b. 980p.
- MARX, K. H. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011. 788p.
- LEFEBVRE, H. **A Cidade do Capital**. Rio de Janeiro: DP&A. 2001. 180p.
- POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. São Paulo: Boitempo, 2014. 483p.