



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL  
FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL – FSSO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL – PPGSS  
NÍVEL MESTRADO**

**JULIANA COSTA DA SILVA**

**A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA EM MARX**

**MACEIÓ  
2012**

**JULIANA COSTA DA SILVA**

**A EMANCIPAÇÃO POLÍTICA EM MARX**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas como requisito final para obtenção do grau de mestre em Serviço Social.

**Orientador:** Prof<sup>o</sup> Dr. Ivo Tonet

MACEIÓ  
2012

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**  
**Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale**

S586e

Silva, Juliana Costa da.

A emancipação política em Marx / Juliana Costa da Silva. – 2012.  
108 f.

Orientador: Ivo Tonet.

Dissertação (mestrado em Serviço Social) – Universidade Federal de Alagoas. Faculdade de Serviço Social. Maceió, 2012.

Bibliografia: f. 106-108.

1. Trabalho. 2. Ser Genérico. 3. Estado. 4. Sociedade civil. 5. Emancipação política. I. Título.

CDU: 364:331



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS FACULDADE DE SERVIÇO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL-PPGSS**

---

Membros da Comissão Julgadora de Defesa da Dissertação de Mestrado de Juliana Costa da Silva, intitulada “**A Emancipação Política em Marx**”, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas em 30 de novembro de 2012, às 14h, na Sala de Multimeios da Faculdade de Serviço Social (FSSO).

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>o</sup> Dr. Ivo Tonet  
Orientador (PPGSS/ FSSO – UFAL)  
CPF: 169595409-25

---

Prof.<sup>ª</sup> Dra. Gilmaisa Macedo da Costa  
Examinadora interna (PPGSS/ FSSO – UFAL)  
CPF: 410621914-04

---

Prof.<sup>ª</sup> Dra. Maria Adriana da Silva Torres  
Examinadora externa (Polo Palmeira dos Índios – UFAL)  
CPF: 739920464-00

*À minha mãe, Linda, e à  
memória da minha avó  
paterna, Antônia, exemplos  
de força e coragem.*

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, pelos cuidados e pelo apoio incondicional. À Line, minha irmã, pela atenção de sempre. Ao meu pai, Valdeci, pela fundamental compreensão. À minha avó paterna, Antônia, pela dedicação à nossa família.

Ao amigo Valter Gama, pelas conversas e conselhos que me foram decisivos.

Ao Ivo Tonet, orientador, pela paciência e preciosas observações. Este texto é muito devedor de sua produção intelectual.

À Cristina Paniago, pela oportunidade dada no grupo de pesquisa *“Lukács e Mészáros: fundamentos da sociabilidade burguesa”*.

Às amigas Bárbara, Elida, Fran, Lia e Margarete, e ao amigo Klebson. Em especial às amigas Bia e Lana, pela amizade sincera e confiança que me foram imprescindíveis.

À Gilmaísa Costa e à Adriana Torres, que aceitaram a participação nessa banca, pelas fecundas observações.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da UFAL, pelo conhecimento a nós transmitido.

Aos colegas de turma, com os quais pude compartilhar importantes momentos de aprendizagem.

Aos professores da Escola Irene Garrido, vocês formaram a base de tudo.

À FAPEAL, pela bolsa concedida, sem a qual essa pesquisa não se realizaria.

*“Só quando o homem individual retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual [...] se tornou ser genérico; só quando o homem reconheceu e organizou as suas forças próprias [forças próprias] como forças sociais e, portanto, não separa mais de si a força individual na figura da força política – [é] só então [que] está consumada a emancipação humana” (Karl Marx, Para a questão judaica, 2009, p. 71-72).*

## RESUMO

A pesquisa que ora se apresenta parte do estudo de algumas obras do jovem Marx no intuito de elucidar os fundamentos da *emancipação política* originada no conjunto das mudanças postas pelas revoluções burguesas. São elas: *Para a questão judaica; Glosas Críticas...*; *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *A Ideologia Alemã*. Busca-se desvelar a emancipação política como mediação fundada ao longo do desenvolvimento histórico do ser social para responder a determinadas necessidades sociais estruturadas a partir do ato primário do trabalho. No movimento que dá origem à sua conquista, verifica-se que da relação direta entre Estado e economia que havia no feudalismo surge, como obra da ordem burguesa, a separação da sociedade em duas esferas, pública e privada, Estado e sociedade civil, originando uma dualidade humana expressa na cisão entre *citoyen* e *bourgeois*. Com essa, o homem reconhece a sua vida genérica por meio do Estado *político* na condição de cidadão abstrato oposto ao seu momento burguês. A generalidade humana remetida à esfera política implica a alienação das forças sociais no Estado, que, separado dos particularismos civis, torna-se supostamente o local dos interesses coletivos em contradição à apropriação privada. A igualdade política tem como base a desigualdade social proveniente da relação de exploração posta pelo trabalho *assalariado*, que ocasiona a perda das objetivações pelo produtor e do homem de si mesmo enquanto objetivação de sua práxis. Diante da desigualdade real, a emancipação política constitui meio pelo qual os indivíduos são *juridicamente livres, iguais e proprietários* para celebrar um contrato no mercado, no qual cada um vislumbra no outro não o reconhecimento do seu *ser genérico*, mas antes, o limite à realização individual.

**Palavras-chave:** Trabalho. Ser Genérico. Estado. Sociedade civil. Emancipação política.

## ABSTRACT

The hereby presented research is based on the study of some of the works of the young Marx, having the purpose of elucidating the foundations of political emancipation originated in the collection of changes set forth by the bourgeois revolutions. The aforementioned works are: *On the Jewish question*; *Critical Glosses...*; *Economic and Philosophical Manuscripts* and *The German Ideology*. We seek to uncover political emancipation as mediation founded throughout the historical development of the social being in order to respond to certain social needs structured from the primary act of labor. From the State and economy that comprised feudalism, society was split, as a result of the bourgeois order, into two spheres, the public and the private one, the State and the civil society, creating a human duality expressed by the *cytoen/bourgeois* scission. From this very aspect, man is able to recognize his generic life through the political State as an abstract citizen opposed to his bourgeois moment. Human generality referred to the political sphere involves alienation of social forces in the State, which, once apart from civil particularisms, it contradicts private appropriation and allegedly becomes the place of collective interests. Political equality is based on social inequality, originated from the exploitative relationship established by *paid employments*, which leads to objectification loss not only by the producer, but by man himself when referring to objectifying his praxis. Given real inequality, political emancipation is a means by which individuals are *legally free, equal* and *owners* to observe contract market, in which people do not perceive one another as the recognition of their generic being, but, instead, as the limit of the individual achievement.

**Keywords:** Labor. Generic being. State. Civil society. Political emancipation.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
<b>1 ORIGEM HISTÓRICO-SOCIAL DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA.....</b>	<b>15</b>
1.1 Sociedade e propriedade feudal.....	16
1.2 Acumulação primitiva e <i>liberação</i> do trabalho.....	24
1.3 A Revolução Industrial e a consolidação do capitalismo.....	29
1.4 Revolução Francesa: as origens do Estado <i>político</i> .....	36
<b>2 CENTRALIDADE DO TRABALHO E EMANCIPAÇÃO POLÍTICA.....</b>	<b>44</b>
2.1 O trabalho como ação transformadora e atividade vital consciente.....	45
2.2 A negação do <i>ser genérico</i> pelo trabalho estranhado.....	56
2.3 Trabalho assalariado, propriedade privada e emancipação política.....	65
<b>3 A CRÍTICA MARXIANA À EMANCIPAÇÃO POLÍTICA: AS CONTRADIÇÕES ENTRE ESTADO E SOCIEDADE CIVIL.....</b>	<b>74</b>
3.1 A contradição entre <i>citoyen</i> e <i>bourgeois</i> em <i>Para a questão judaica</i> .....	74
3.2 A sociedade civil.....	84
3.3 “ <i>Universalidade</i> ” do Estado e particularidade do ser burguês: o Estado moderno como mediação para a realização da <i>vida genérica</i> .....	89
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>106</b>

## INTRODUÇÃO

A análise que se segue parte da investigação de algumas obras do jovem Marx, escritas no período entre 1843-1846, no intuito de elucidar os fundamentos da emancipação política originada no conjunto das mudanças postas pelas revoluções burguesas, particularmente em sua etapa francesa. São elas: *Para a questão judaica*; *Glosas Críticas...*; *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *A Ideologia Alemã*. Destacamos nas obras de juventude aqui analisadas a prioridade marxiana da vida real, produzida pela ação dos homens em sociedade civil, para a apreensão do ser social. Com isto, intentamos desvelar a emancipação política como uma das mediações fundadas ao longo do desenvolvimento histórico deste ser a partir do ato primário do trabalho, na sua particularidade burguesa, para atender a determinadas necessidades sociais.

O conceito de sociedade civil será elucidado por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, obra escrita nos anos 1845-1846. Da análise contida nesta obra, entende-se que as relações primárias produzidas na sociedade civil assumem uma prioridade ontológica para o entendimento da entificação e desenvolvimento do ser social ao longo da história. De modo que, ao resgatarmos esse conceito, poderemos demonstrar quando e como a emancipação política é *originada* na vida dos homens.

O trabalho como o fundamento do ser social norteia todo o texto de Marx; por isso, aqui, afirma-se a prioridade ontológica da sociedade civil – na qual ele é realizado – como espaço determinante da *natureza e função social* da emancipação política. Dessa forma, poderemos compreender a sua *origem*, demarcando o momento histórico da sua emergência, e a sua *natureza*, isto é, seus determinantes fundamentais.

Para a compreensão do nosso tema foi sinteticamente destacado o processo que compreendeu a *Revolução Francesa* como o ponto culminante das revoluções burguesas, no sentido de demarcarmos o momento em que a ascendente burguesia, em correspondência ao seu domínio econômico, pôde assumir o poder político, suprimindo definitivamente a organização das instituições feudais que impediam o livre-mercado para o capital e o trabalho. A partir dela é iniciada a liberação da

economia dos privilégios e direitos feudais por meio de uma radical transformação na organização do Estado que será universalizada por todo o mundo. Esse momento marca o desenvolvimento pleno do ser burguês com a separação entre Estado (política) e sociedade civil (economia), ocasionando o surgimento de inéditas contradições sociais.

Evidenciamos o conceito marxiano do Estado burguês como Estado *político*, instituição originada no conjunto das transformações desencadeadas pelas revoluções burguesas, especialmente com a tomada da burguesia do poder político no processo que culminou com a *Revolução Francesa*. O Estado *político* que surge no conjunto destas revoluções corresponde à forma de dominação econômica instaurada pela burguesia, que traz como imperativo uma particular regulação jurídica para as relações entre os homens na esfera produtiva.

A preponderância da burguesia nas relações econômicas foi alcançada por meio de um longo processo iniciado com a *acumulação primitiva* de capital e consolidada com a *Revolução Industrial* na Inglaterra, que se tornou a “*oficina do mundo*” na passagem do século XVIII ao XIX. Todo esse processo permitiu a acumulação de capital em quantidade necessária para a sua inserção em novas formas de produção do comércio e da indústria que então se desenvolviam.

Esse momento encerra definitivamente a propriedade feudal e resulta na propriedade individual na forma de capital, com a separação do produtor direto das suas condições de trabalho e, conseqüentemente, dos seus produtos. Separação elucidada por Marx em seus *Manuscritos Econômico-filosóficos* como processo de estranhamento, isto é, como trabalho alienado no capital, que nega o homem enquanto um *ser genérico*.

Os aspectos históricos foram considerados tendo em vista clarificar o sentido da “*feudalidade*” a que Marx se refere e que é superada com a emancipação política. Isto porque, ao observar a sociedade feudal, o autor constata o caráter diretamente político por ela assumido, na qual as qualidades da vida civil demarcavam a vida do indivíduo e sua participação no Estado, ou eram consideradas como a própria vida do Estado, por meio da “*senhorialidade fundiária*”, do estamento e da corporação. Características que evidenciavam a relação direta entre economia e Estado que

havia no feudalismo. Será obra da sociedade burguesa a separação entre as duas esferas, constituindo a emancipação política uma forma de mediação entre ambas.

Com isso, pretendemos tão somente, no nosso percurso, precisar em que momento a emancipação política emerge como necessidade e possibilidade e por que ela é essencialmente limitada, demonstrando as contradições que marcam as relações sociais a partir dela. Assim, não queremos realizar uma crítica geral à política, mas investigar e apontar para uma compreensão da emancipação política, elucidando as bases que a fundam, com base na análise marxiana do trabalho. Pretendemos, dessa forma, partir da sua configuração objetiva e não ficarmos em especulações subjetivas que encontram na emancipação política o que não pertence à sua *natureza*. Tampouco, com essas argumentações, queremos sugerir uma ontonegatividade da política, dado que fugiria em muito às pretensões deste trabalho.

O interesse em estudar o tema, principalmente por meio da análise de *Para a questão judaica*, se deu pelo fato de que nesse texto a emancipação política é um tema central. Justifica-se também pela importância que esse assume, uma vez que nele se faz presente a crítica do jovem Marx à pretensa *universalidade* do Estado *político*, uma “*universalidade*” que, como demonstra o seu autor, só pode ser *imaginária*, porquanto abstrai as particularidades presentes na sociedade civil, na qual impera a desigualdade do homem concretamente existente, “*mundano*”, isto é, particularizado pelo momento histórico (*mundo*) que origina as suas condições de existência.

Nessa perspectiva de análise, ao apontarmos os fundamentos da emancipação política a partir do primado do trabalho, pretendemos assinalar os aspectos que a tornam essencialmente limitada, destacando assim, sua *origem, natureza e função social*.

A crítica marxiana à cisão humana, isto é, à dualidade humana, presente na oposição entre *citoyen* e *bourgeois*, traz à tona o problema da explicitação do gênero humano por meio da condição de cidadão, membro do Estado *político*, oposto ao ser parcelar, presente na esfera privada. Demonstra também a necessidade do Estado como espaço no qual o homem alcança sua universalidade na comunidade burguesa, alienando suas forças sociais na esfera política tornada força pública. Isto

é, ao ser separado dos particularismos civis, o Estado comparece como o suposto representante dos interesses *universais* e local dos assuntos *públicos*. O Estado *político* torna-se, portanto, a mediação para a realização do *ser genérico* do homem.

A *vida genérica* fica subordinada aos interesses particulares, dada a forma de realização e apropriação do produto do trabalho, isto é, a propriedade privada individual na forma de capital. Nesse momento histórico do ser social, o gênero, a dimensão universal do homem se torna meio para realização da vida individual, como assinalado pelo jovem Marx em seus *Manuscritos Econômico-filosóficos de 1844*.

No decorrer do texto pretendemos esclarecer que a inversão entre as necessidades do gênero e as necessidades individuais do ser burguês – pela qual as primeiras são subordinadas às segundas – é condição necessária às relações regidas pela acumulação privada de trabalho na forma de capital. Nesse sentido, como decorrência e necessidade, surge a pretensa *universalidade* do Estado, por meio da qual é reconhecida a vida genérica do homem em um plano ideal, dado que, antes de tudo, o que prevalece na sociedade civil são os interesses privados de uma classe particular que acumula trabalho alheio.

A igualdade entre os homens, que surge da emancipação política, constitui uma forma de regulação de relações marcadas pela desigualdade social proveniente da apropriação privada do trabalho. Estes aspectos que marcam essencialmente o nascimento da sociedade burguesa, e que foram percebidos pelo jovem Marx, motivaram o nosso resgate das obras aqui analisadas. Isso porque entendemos sua importância para a sociedade hodierna, visto que os temas nela expostos nos permitem o desvelamento das raízes do capitalismo, e conseqüentemente, um fecundo conhecimento das mudanças atuais. Mudanças que têm levado ao agravamento das expressões da *questão social*, objeto de intervenção do Serviço Social, razão pela qual percebemos que o tema deste trabalho pode oferecer uma pequena contribuição teórica à profissão quanto aos fundamentos da desigualdade social e igualdade política, principalmente à desmistificação desta última.

Ao apontarmos a necessidade da elucidação dos limites da política, não pretendemos diminuir a importância dela na ultrapassagem de uma sociedade atrasada (feudal) para outra mais avançada (capitalista), queremos, isto sim,

destacar a cisão operada na vida dos homens e o seu significado para a relação entre indivíduo e gênero. Buscamos, por isso, explicitar algumas questões incisivas na vida dos homens e destacar o porquê da desumanização e desigualdade social em uma sociedade na qual a produção de riqueza pelo produtor direto significa imediatamente a produção da sua pobreza, e o trabalho apresenta-se não como humanização, mas desefetivação e negação da comunidade verdadeiramente humana, incompatível com a emancipação política. *Nesse sentido, a dimensão fundante que analisaremos para compreensão da emancipação política é a relação estabelecida entre o indivíduo e o gênero, por meio do trabalho, na particularidade da sociedade burguesa.*

Este trabalho constitui, portanto, um passo inicial no sentido de assinalar, também, os determinantes que fazem da atividade vital do ser social elemento fundante de uma relação entre indivíduo e gênero que nega a *essência* humana. Negação estruturada no trabalho estranhado na forma capitalista, isto é, o trabalho assalariado – que implica a perda do produto do trabalho pelo produtor direto, na medida em que se vende não o trabalho, mas a força de trabalho. Especificamente, os determinantes dessa negação serão analisados tendo em vista destacar o significado da emancipação política como mediação necessária à ascensão de *uma* classe ao poder político, separado do corpo social, à explicitação da *vida genérica* e às relações de trabalho que nascem da *liberação* do trabalho vinculado à propriedade das condições e produtos do trabalho.

É nesse sentido que necessita-se de homens *politicamente livres, iguais e proprietários* para celebrarem em um contrato e vender sua força de trabalho no mercado capitalista. Mercado caracterizado essencialmente pela concorrência entre os homens, no qual o homem encontra no outro não o reconhecimento do seu gênero, mas o limite para a realização dos seus fins individuais.

Apesar de o jovem Marx se deter na análise da emancipação política em *Para a questão judaica*, e, por isso, demos uma atenção especial, é no texto posterior, *Glosas Críticas...*, que o autor deixará bem esclarecidos os limites da atuação na comunidade política inaugurada com a burguesia, quando a demonstra fundamentada nas contradições presentes na sociedade civil, isto é, que o Estado *político* surge para atender à necessidade do ser burguês de buscar na comunidade

política um ordenamento das relações sociais constituídas por conflitos antagônicos advindos da propriedade privada.

Tal constatação demonstra que nesse texto o jovem Marx já tinha compreendido a natureza do Estado *burguês*, que, *separado* da sociedade, possui uma atividade *formal* que não ultrapassa os limites concretos desta. Por isso, este texto apresenta-se essencial para a compreensão do nosso tema. Nele, mais uma vez, Marx destaca a oposição/contradição que há entre Estado e sociedade civil. Para representar os interesses gerais, visto que na sociedade imperam os interesses particulares, a separação entre os homens e os conflitos decorrentes dessa separação, o Estado o consegue apenas se opondo à sociedade civil que os funda.

Por tudo o que foi exposto, resgatamos os textos de juventude de Marx que nos possibilitaram explicitar o significado objetivo da emancipação política. São estas questões, delineadas até aqui de forma sucinta, que foram exploradas ao longo deste estudo.

## 1 ORIGEM HISTÓRICO-SOCIAL DA EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Antes de entrarmos especificamente no tema que nos interessa, esboçamos os aspectos que marcam a transição da sociedade feudal à burguesa, tendo em vista não só demarcar a origem histórico-social da emancipação política, mas principalmente mostrar o significado da afirmação marxiana de que ela “representa um grande progresso” (MARX, 1991, p. 28) ao mesmo tempo que um limite. As revoluções burguesas que originaram a emancipação política superaram relações sociais caracterizadas pela existência de estados sociais que significavam a separação da sociedade em sociedades particulares e excluía diretamente a burguesia e o povo das decisões do Estado. São estas relações da tradicional sociedade feudal, que limitavam imediatamente as decisões do Estado apenas aos detentores de propriedade, isto é, aos nobres por nascimento e ao alto clero, que foram negadas pela emancipação política surgida com a sociedade burguesa. A economia e o Estado estavam vinculados de tal forma que os elementos da sociedade feudal determinavam diretamente a organização deste último.

Em seu período de ascensão, a economia de livre-mercado encontrou na interferência imediata do Estado na esfera econômica, devido ao regime de trabalho e propriedade que se formou na sociedade feudal, um obstáculo à sua edificação e expansão. Nesse sentido, no capítulo que se segue tratamos a relação entre economia e Estado, superada na transição do modo de produção feudal ao capitalista, destacando o significado do que o jovem Marx chamou de *feudalidade*, e a que é instaurada pelas revoluções burguesas no século XVIII. Estas levaram à separação entre economia e Estado, e as contradições provenientes desta separação se expressam na oposição entre os homens imanente à natureza da emancipação política. Tais contradições serão tratadas no último capítulo deste trabalho.

Esta separação só pôde ser realizada porque antes as bases da economia capitalista já vinham sendo preparadas pelo processo de *Acumulação Primitiva*, e posteriormente pela *Revolução Industrial*, que as consolidou e requereu uma nova forma de poder político, o Estado *político*. A ascensão da burguesia ao poder

alcança seu auge com a *Revolução Francesa*. A igualdade entre os homens conquistada por esta revolução, que fora impulsionada pelos ideais de *liberdade, igualdade e fraternidade*, encontra sua limitação no fato de a igualdade aí conquistada ser consagrada nos marcos da formalidade. É neste momento que é consolidada a separação entre sociedade civil (economia) e Estado (política), demarcando as origens do Estado que, separado dos particularismos civis, supostamente se torna o representante dos interesses gerais, do povo. Este é o Estado *político* originado com a emancipação política burguesa assinalada pelo jovem Marx em *Para a questão judaica*.

### **1.1 Sociedade e propriedade feudal**

Ao considerarmos a assertiva marxiana segundo a qual os elementos dos quais devemos partir são as relações reais produzidas pela ação material dos homens em determinado momento histórico (2009, p. 23-24), temos de, para a compreensão da sociedade feudal, assim como de qualquer sociedade, partir do trabalho a ela particular, isto é, o trabalho servil vinculado a terra, bem como a propriedade privada vinculada ao status de nascimento e a propriedade comunal que a formam. A explanação desses aspectos oferece o ponto de partida para compreendermos em que sentido a superação desta ordem pela sociedade burguesa constituiu um avanço e em que sentido esta última constitui um limite à comunidade humana.

A sociedade feudal era caracterizada pela propriedade senhorial de terras, concedida pelo *status* de nascimento e marcada por direitos que obrigavam o servo camponês a realizar o trabalho agrícola primeiro nos domínios do senhor feudal ao qual estava vinculado, e depois na parte por ele arrendada, bem como pela existência de terras (pastos, prados e bosques) usadas em comum entre nobre proprietário e servo, as terras comunais. O regime do trabalho era, portanto, servil, e a propriedade da terra arável era constituída por um sistema de arrendamentos e organizada em blocos descontínuos, de modo que determinada porção de terras possuía muitos donos, e assim, inicialmente, não havia a posse individual da terra. É importante precisarmos muito bem essa dimensão fundante da sociedade feudal,

isto é, as bases do modo de produção feudal, porque é a forma do trabalho servil vinculado às condições de produção, e a propriedade vinculada ao *status* de nascimento, bem como as extensões usadas em comum, que o modo de produção capitalista irá negar.

Dois aspectos marcavam fundamentalmente a tradicional sociedade feudal, quais sejam: o fato de o trabalho e a riqueza estarem totalmente vinculados à terra e a separação fundamental entre os seus donos e os que a trabalhavam. Aquele primeiro aspecto evidencia o caráter autossuficiente da produção feudal que, voltada para a subsistência, era fundamentalmente produtora de valores de uso.

A existência de uma hierarquia inquestionável entre três ordens (estados sociais ou estamentos), por ser fixada pelo nascimento, fazia da desigualdade existente entre os homens na Idade Média um aspecto natural, vinculando a posse de terras, símbolo da riqueza feudal, e os direitos ao *status* de nascimento. As duas primeiras ordens, constituindo a primeira o clero, e a segunda, a nobreza, detinham privilégios por serem as classes proprietárias, dominando, assim, a terceira ordem. Esta última era formada pelo povo, em sua maioria composto por servos camponeses que trabalhavam a terra para sua manutenção e a das ordens privilegiadas. Assim, com o trabalho agrícola, o servo produzia a riqueza da sociedade feudal, concentrada, pela posse das terras, nas duas primeiras ordens. No século XI, com o surgimento da burguesia, estas relações tradicionais começarão a sofrer profundas mudanças.

O surgimento da burguesia está diretamente vinculado ao renascimento do comércio no século XI e das cidades, onde foram desenvolvidas atividades ligadas também ao artesanato. A prosperidade do comércio fará com que os comerciantes assumam uma cada vez maior importância econômica na sociedade. O desenvolvimento do comércio levou ao da produção artesanal, que por sua vez vai dar origem à forma de riqueza mobiliária e, com ela, à burguesia. Esta nova forma de riqueza significará o começo da destruição do regime feudal, que tinha na terra o fator material de riqueza e constituía uma economia estática. No final do século XVIII a acumulação desta riqueza concedeu à burguesia o domínio de toda a produção, bem como passou a manter o Estado, concedendo empréstimos necessários ao seu funcionamento. A partir do século XV a terceira ordem será chamada de Terceiro

Estado e a ascensão econômica da burguesia fará com que ela passe a reivindicar as decisões do Estado, lançando as bases que possibilitarão a passagem do modo de produção feudal ao capitalista, que tem seu auge com a tomada do poder político na França em 1789.

Cabe destacar que a distinção clara entre duas classes fundamentais na sociedade, com projetos de sociedade essencialmente antagônicos, se dará apenas com o capitalismo. A divisão da sociedade feudal mais precisamente por ordens é destacada por Soboul (1974), pois elas se achavam divididas por conflitos de interesses muito variados, devido à grande diferenciação no nível de vida de cada camada social que as compunha.

Um fator importante para se entender a radical mudança nas relações sociais com a superação desta sociedade se encontra na relação entre camponeses e nobreza, marcada por uma desigualdade que parecia natural aos homens, justificada pelo pensamento dominante da época, o da Igreja. Explicava-se, assim, o poder senhorial e o do rei como emanados de uma lei divina. O fato é que existiam os que trabalhavam a terra, os servos, e os que a possuíam, o alto clero e os senhores feudais, as ordens privilegiadas que viviam da servidão. O servo estava condenado a uma vida miserável por estar vinculado à terra que trabalhava prioritariamente para o senhor feudal e apenas depois para si. Essa situação parecia ao camponês imutável e natural, à qual ele deveria se resignar.

Considerando esta relação explícita de desigualdade, justificada naturalmente pela tradição dos privilégios de nascimento e que perdurará até as revoluções burguesas, e observando o atraso das condições de produção no feudalismo, a emancipação política surgiu como um grande avanço. Quando se tornou possível e necessária, significou a possibilidade de mostrar que os homens não eram desiguais por natureza, mas que *“nascem e são livres e iguais perante as leis”*, conforme será afirmado na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, conquistada pela revolução burguesa na França, em uma clara contestação aos privilégios que impediam o progresso individual e social.

No início, as relações se davam à base dos costumes, os quais, segundo Huberman, equivaliam às leis do século XX (1984, p. 18). De modo que a falta de unificação e de uma ordem em torno da qual as coisas estivessem vinculadas levava

a uma organização baseada, inicialmente, em um sistema de deveres e obrigações. Assim, a princípio, como dissemos, não havia a posse individual da terra, mas um sistema de arrendamentos e uso coletivo das terras que a propriedade capitalista, que deve ser livre e individual, irá superar.

No final da Idade Média, no século XV, a necessidade da unificação em torno de um soberano representante de uma *nação* dará origem à formação do Estado nacional, moderno. A necessidade de um poder nacional deve-se, fundamentalmente, à ascensão econômica da burguesia, que necessitava de ordem e garantia cada vez maiores aos seus bens. Estas modificações na sociedade já demarcam o início da sociedade capitalista que se forma dentro do regime feudal. Assim, quando a produção capitalista começa a se desenvolver, o fator material da riqueza da antiga sociedade, a terra, vai perdendo sua força. Isto porque, ao contrário da economia feudal, que é estática, o mercado capitalista é regido pela dinâmica da troca.

Na economia feudal do início da Idade Média quase tudo que se precisava era produzido no feudo, daí o seu caráter autossuficiente e a relação direta entre a economia e o Estado, que estava vinculado ao poder senhorial. Portanto, praticamente não se precisava da circulação de dinheiro e capital. “Era uma economia de consumo, em que cada aldeia feudal era praticamente auto-suficiente. [...] Assim, o estado feudal era praticamente completo em si – fabricava o que necessitava e consumia seus produtos” (HUBERMAN, 1984, p. 26).

Embora existisse a produção de excedente, mas como o comércio tinha um baixo nível de desenvolvimento, ela só era incentivada e se realizava quando havia uma grande procura. Esse fator e as difíceis condições de transporte das mercadorias, bem como a grande variação de moedas, pesos e medidas atrasavam o progresso do comércio na Idade Média. A forma de organização da sociedade, portanto, impedia o progresso do comércio, e com este, o das forças produtivas (economia).

A economia da autossuficiência vai sendo modificada já a partir do século XII com a intensificação do comércio voltado para a troca em muitos mercados e com um grande aumento da produção de excedente. Assim, “[...] com o crescimento do comércio, a economia natural do feudo auto-suficiente do início da Idade Média se

transformou em economia de dinheiro, de um mundo de comércio em expansão” (HUBERMAN, 1984, p. 34).

Com o avanço das relações de troca que caracteriza o comércio, a reivindicação na qual se podem resumir todas as outras é a da liberdade. Tudo girava em torno desta. Se o feudalismo era marcado por limites que cercavam qualquer livre movimentação, o comércio a trazia como imperativo. A questão é que os novos padrões que iam surgindo devido à atividade do comércio eram incompatíveis com as leis e os costumes feudais. Nas cidades nas quais o comércio se desenvolveu, reivindicava-se a liberdade de ir e vir e, principalmente, a livre utilização das terras das cidades que pertenciam aos senhores feudais. Essa liberdade de mercado é a chave para entender todo um processo de mudanças que irá abalar e destruir a organização da sociedade baseada nos privilégios de nascimento, restrições e leis contrárias à livre circulação necessária ao mercado capitalista.

O sistema de arrendamentos se chocava com o funcionamento do mercado com base na livre venda de terras, que era impossibilitada pela existência dos vários donos que determinada extensão chegava a possuir, bem como pela existência de terras comunais, a impedir a sua utilização para a agricultura capitalista, que deveria ser cercada e individual. O empenho da burguesia, que vivia de uma forma nova, isto é, da compra e venda, muda profundamente o sistema de propriedade das terras, e nesse processo de mudanças, a expansão do comércio e das cidades constituiu um fator fundamental para a transformação da velha sociedade.

A dimensão fundante da sociedade feudal estava no trabalho servil agrícola, com uma baixa produção de excedente e mais voltado para o autoconsumo, e no regime de propriedade de terras, oriundo da tradição do *status* de nascimento. Este determinava diretamente a constituição do Estado, excluindo do acesso às suas decisões a ascendente burguesia. Estas características fundamentais eram incompatíveis com a economia que ia se formando.

As bases capitalistas que possibilitarão mais tarde a separação entre a economia e o Estado, liberando a sociedade dos privilégios vinculados ao poder senhorial, foram criadas dentro dessas condições, originando uma grande contradição entre o antigo e o novo regime. Assim, com a prosperidade do mercado,

a riqueza em dinheiro se tornou mais importante do que a riqueza em terras. Conforme Huberman, “no período feudal, a posse da terra, a única fonte de riqueza, implicava o poder de governar para o clero e a nobreza. Agora, a posse do dinheiro, uma nova fonte de riqueza, trouxe consigo a partilha no governo, para a nascente classe média” (1984, p. 44).

Segundo o autor, fundamentalmente, será o fato de a terra ser “comprada, vendida e trocada livremente, como qualquer outra mercadoria”, que determinará “o fim do antigo mundo feudal” (1984, p. 61). O surgimento da burguesia, no período que vai do século X ao XV, e as relações criadas a partir dela provocarão mudanças que aos poucos vão constituindo novas instituições e formas de intercâmbio capitalistas, ainda dentro do regime feudal da propriedade. Assim, com a ascensão do comércio, os privilégios da nobreza, as várias leis e regulamentações locais e os monopólios das corporações que foram surgindo, passaram a constituir grandes obstáculos a serem superados pelo mercado.

Característico da sociedade feudal era o fato de que os seus elementos tinham ao mesmo tempo uma determinação imediatamente política, formando diretamente a composição do Estado. Ao constatar o caráter diretamente político assumido pela sociedade feudal, Marx assinala que as suas características, “como a possessão, a família, o tipo e o modo de trabalho” eram imediatamente elementos da vida de Estado por meio do poder senhorial do estamento e da corporação (MARX, 1991, p. 47; 2009, p. 68).

Isso significava que a relação entre economia e Estado se dava de uma forma muito direta, sendo o Estado, uma vez que era constituído pelos nobres proprietários, o local dos interesses particulares e locais. Ou seja, as condições econômicas eram imediatamente condições para o exercício do poder político. Os privilégios de nascimento determinavam, nesse sentido, a constituição do Estado, sendo o acesso a direitos vinculado ao *status* de nobre que advinha da posse da terra.

Marx constata esta situação e a denomina “*feudalidade*”. A relação que havia entre economia e Estado significava um limite ao desenvolvimento da sociedade e dos indivíduos. Esta relação se dava pelo tipo de propriedade que se formou, isto é, a propriedade da terra atada pela tradição dos privilégios de nascimento que

determinava o local que os indivíduos ocupariam na sociedade e nas decisões políticas. Portanto, os direitos achavam-se, assim, limitados aos proprietários, sendo inquestionáveis por se tratar de direitos adquiridos pelo nascimento. O poder senhorial significava o poder dado pelo fato de o senhor possuir o *status* de nobre vinculado a uma propriedade.

O fator determinante para o funcionamento dessa sociedade era, portanto, a sua particular forma de propriedade da terra, que limitava os direitos aos que nasciam nobres, enquanto aos que nasciam camponeses, era destinada, como uma lei natural, uma vida voltada ao trabalho agrícola. A burguesia, por sua vez, estava impossibilitada de participar das decisões do Estado. Estas limitações deveriam ser superadas, e serão, com a sua ascensão econômica e conquista da *emancipação política*.

Outro aspecto a ser superado pela sociedade burguesa era o caráter feudal da propriedade, que exigia a vinculação do produtor direto à terra, não podendo ser vendido separado dela. Esta situação evidencia um fator fundamental a ser superado pelo modo de produção capitalista, o fato de o camponês está vinculado às condições e produtos do seu trabalho em uma produção caracterizada pela autossuficiência. A necessidade era não só de um mercado livre, mas da liberação do produtor das condições e produtos do trabalho, tendo em vista a liberação da terra para a agricultura capitalista, da mão de obra necessária à indústria, bem como a transformação dos meios de subsistência em elementos materiais do capital. Para as relações capitalistas, a economia de subsistência deveria ser abolida.

A autossuficiência levava, nas condições específicas do modo de produção feudal, a um baixo desenvolvimento das forças produtivas, configurando uma sociedade constituída por técnicas muito atrasadas na produção voltada para o consumo direto. Este baixo desenvolvimento também se devia ao caráter do trabalho, que não dava ao servo a possibilidade de melhoria de vida, portanto, faltava motivação para a melhoria das técnicas.

É esse atraso que é superado pela produção de capital, pois, ao “se livrar das restrições subjetivas e objetivas da auto-suficiência” (MÉSZÁROS, 2002, p. 102) dos regimes anteriores, a extração de trabalho excedente em escala ilimitada é possibilitada, inaugurando uma nova forma de produção na história do ser social.

Assim, a produção de excedente impulsionada pela troca de mercadorias de um comércio em expansão levará ao desenvolvimento das forças produtivas, o que possibilitará, por sua vez, a libertação da sociedade civil do atraso feudal.

Além disso, como afirmou Mészáros, na sociedade capitalista estas restrições são eliminadas sob a forma do trabalho assalariado baseado em um “livre” contrato, o que isenta o capital de um comando forçado explícito sobre o trabalho (2002, p. 102).

Marx assinala a grande mudança trazida com a passagem da economia da autossuficiência à da universalização da troca de mercadorias para a produção de capital: “a auto-suficiência e o isolamento regional e nacional de outrora deram lugar a um intercâmbio generalizado, a uma interdependência geral entre as nações” (MARX, 2006, p. 30).

Segundo o jovem filósofo, a nova propriedade, que supera a antiga propriedade feudal, gera uma situação em que o trabalhador se torna mercadoria no sistema caracterizado pela apropriação privada dos produtos do trabalho sob a forma de capital, que é “então o *poder de domínio* sobre o trabalho e sobre os seus produtos. O capitalismo tem este poder, não em razão das suas virtudes pessoais ou humanas, mas como *proprietário* do capital. O seu poder é o poder de compra do seu capital, a que nada se pode contrapor” (MARX, 2006, p. 80).

Vale destacar que apesar de a propriedade agrária feudal ser propriedade privada, a sua vinculação aos homens se dá pela tradição e privilégios, o seu domínio ainda não se dá na forma de capital, pois “o domínio da propriedade agrária não aparece como domínio direto do capital” (MARX, 2006, p. 106).

Assim, para concluirmos este tópico, temos que o comércio e a indústria se achavam limitados pela “*feudalidade*”, isto é, a sociedade caracterizada pela *feudalidade* constituiu os elementos da sociedade civil como sociedades particulares dentro da própria sociedade. Segundo Marx (2009, p. 68), a forma como a vida do povo estava organizada, com base naquelas diferenciações, determinava a relação de cada indivíduo para com a totalidade do Estado. Ou seja, havia uma relação política de exclusão e separação das partes componentes da sociedade. A obra Revolução Francesa é a abolição dessa vinculação direta do Estado aos interesses

particulares das ordens privilegiadas, tornando-o o representante dos interesses gerais, isto é, da *nação capitalista*.

Antes, porém, a liberação da propriedade e do trabalho do regime de produção feudal foi iniciada pelo movimento denominado por Marx de *Acumulação Primitiva*, que abordaremos a seguir.

## **1.2 Acumulação primitiva e liberação do trabalho**

Com a acumulação primitiva se inicia o processo de liberação das terras para a agricultura capitalista por meio da expropriação do camponês de sua base fundiária e do roubo da terra comunal, originando uma condição fundamental ao modo de produção capitalista: uma força de trabalho livre para ser vendida e comprada no mercado para a acumulação de capital.

Ao considerarmos isto, não entraremos, neste tópico, em detalhes sobre os vários momentos que constituíram a acumulação primitiva de capital; trata-se apenas de aflorar pontos que consideramos fundamentais ao nosso tema, isto é, as ações que prepararam a estrutura de edificação das condições específicas do modo de produção capitalista. Nesse sentido, a análise marxiana do processo de separação do trabalhador de suas condições de trabalho nos indica um momento inicial da *liberação* do trabalho da sua vinculação à terra, marcado pela “violência organizada da sociedade” e, posteriormente, o uso do poder do Estado no roubo da propriedade comunal. Fundamental nesse processo é a mudança na forma de apropriação do produto do trabalho, que antes, ligado ao produtor direto, passa a se concentrar cada vez mais em uma classe que começa a controlar trabalho alheio e o acumula na forma de capital.

O processo de acumulação primitiva de capital constitui, pois, o momento inicial da destruição violenta dos obstáculos encontrados nas relações de produção feudais, nas quais o trabalhador estava vinculado às suas condições de trabalho e a produção era voltada para a subsistência. Ele surge na antiga sociedade, precedendo o modo especificamente capitalista de produção e consiste no momento de preparação das suas bases, baseado, sobretudo, em medidas violentas que

possibilitaram a acumulação inicial de capital, como o saque das Índias Orientais, a exploração da população nativa da América nas minas devido à descoberta do ouro e da prata, a extrema violência da exploração colonial empreendida pela Inglaterra no século XVII entre outras (MARX, 1985, p. 285).

Os resultados da acumulação primitiva evidenciam que a transição do modo de produção feudal ao capitalista, por meio do roubo e da *liberação violenta* do trabalho, embora não se possa dizer que não seria possível sem esta, provavelmente teria sido muito mais lenta.

Nas condições apontadas anteriormente, o dinheiro ainda não tinha sido transformado em capital. Faltavam alguns elementos fundamentais para dar início a sua produção. Isto porque, segundo Marx, para que ela fosse iniciada, dois tipos de possuidores de mercadorias bem diferentes deveriam estar em condições de entrar em contato no mercado. Trata-se, de um lado, dos detentores do “dinheiro, dos meios de produção e subsistência”, que apenas os valorizam contratando força de trabalho alheia; e do outro, trabalhadores “livres” para vender a sua única mercadoria, a força de trabalho, que possibilita aos primeiros acumular trabalho alheio, resultando em capital, e aos segundos, a sobrevivência (MARX, 1985, p. 262) <sup>1</sup>.

A expressão “*trabalhadores livres*” no capitalismo, segundo Marx, assume um duplo significado: livres porque, por um lado, diferentemente dos escravos e servos, os trabalhadores não pertencem diretamente aos meios de produção, e, por outro, os meios de produção não pertencem a eles, de modo que estão “livres, soltos e desprovidos deles” (p. 262).

É apenas com esta polarização do mercado que são criadas as condições essenciais à produção de capital. Assim, a acumulação primitiva compreende essencialmente “o processo de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho” (p. 262). Esse é o aspecto central para entender a essência da sociedade burguesa e a necessidade de trabalhadores formalmente livres para vender sua força de trabalho no mercado; “[...] um processo que

---

<sup>1</sup> De agora em diante, todas as vezes que nos referimos ao capítulo sobre a acumulação primitiva, presente em *O Capital*, indicaremos apenas o número da página citada.

transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados” (p. 262).

Para poder ser livre vendedor de sua força de trabalho, o produtor deveria estar livre da condição de servo vinculado à gleba, bem como das restrições das corporações, pois, “para tornar-se livre vendedor de sua força de trabalho, [...] ele precisava ainda ter escapado do domínio das corporações, de seus regulamentos para aprendizes e oficiais e das prescrições restritivas do trabalho” (p. 262).

Portanto, temos que o processo de transformação dos produtores diretos em trabalhadores assalariados se dá, por um lado, pela sua libertação da servidão e das restrições das corporações, mas, por outro lado, esses produtores só se tornam *libertos* da sua vinculação à gleba com o roubo dos seus *meios de produção*. O processo que marca a acumulação primitiva do capital é o processo de destruição de todas as garantias de existência dadas no antigo modo de produção feudal, realizado em sua forma clássica na Inglaterra: “[...] a expropriação da base fundiária do produtor rural, do camponês, forma a base de todo o processo. Apenas na Inglaterra, que, por isso, tomamos como exemplo, mostra-se em sua forma clássica” (p. 263).

Marx data do último terço do século XV e das primeiras décadas do século XVI o período no qual são criadas as bases para o modo de produção capitalista. Nesse período, “uma massa de proletários livres como os pássaros” (p. 264) é lançada no mercado de trabalho, inicialmente com a supressão dos séquitos feudais, mais ainda, em seguida, com a expulsão violenta do campesinato de suas terras e o roubo da propriedade comunal<sup>2</sup> pelo senhor feudal. O objetivo era a transformação das terras de lavoura em pastos para ovelhas, tendo em vista os benefícios que poderia tirar da prosperidade da manufatura flamenga de lã, em uma época na qual o dinheiro já ditava as regras.

Se no início, no século XV e XVI, o roubo da propriedade comunal foi marcado pela violência da expulsão do campesinato pelo senhor feudal, ele prossegue no século XVIII com o respaldo da lei. Dessa forma, a princípio, o “*movimento de cercamento das terras*” se dá à base da violência explícita para, passados alguns

---

<sup>2</sup> Segundo Marx, a propriedade comunal “era uma antiga propriedade germânica, que continuou a viver sob a cobertura do feudalismo” (1985, p. 268).

séculos, ser realizado pelo parlamento através das “*Bills for Inclosures of Commons* (leis para o cercamento da terra comunal)”, que, na verdade, constituem “decretos pelos quais os senhores fundiários fazem presente a si mesmos da terra do povo, como propriedade privada, decretos da expropriação do povo” (p. 269).

O roubo parlamentar da propriedade comunal constituiu o processo que liberou parte da massa da população rural para se tornar o proletariado da nascente indústria. Mas no século XIX presenciamos uma expropriação ainda mais intensa, quando grandes massas de camponeses são expulsas até de suas moradias, sendo obrigadas a se estabelecer nas regiões industriais.

Marx resume as mais variadas ações que culminaram na liberação do campo para a agricultura capitalista e na grande oferta “de um proletariado livre como os pássaros” para se tornar mão de obra da nascente indústria urbana: “O roubo dos bens da igreja, a fraudulenta alienação dos domínios do Estado, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpadora e executada com terrorismo inescrupuloso da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna [...]” (p. 274-275).

Quando surgiu, na última metade do século XVI e no século seguinte, essa classe de trabalhadores assalariados constituía apenas uma pequena parte da população, que ainda estava muito protegida, dada a existência da autonomia da economia camponesa e às corporações das cidades. Estas relações sofrerão uma mudança radical quando o alimento que antes o povo do campo produzia para si passa a ser liberado para a compra e venda no mercado, e ele passa a adquiri-lo por meio de um salário. Além disso, “assim como os meios de subsistência, foram afetadas também as matérias-primas agrícolas nacionais da indústria. Transformaram-se em elemento do capital constante” (p. 282).

Com a transformação dos pequenos camponeses em trabalhadores assalariados e a liberação dos seus meios de trabalho e subsistência, são fornecidas as condições para a criação do mercado interno, necessário à acumulação de capital na indústria. As mudanças que se processam têm grandes dimensões, pois os meios de subsistência e as matérias-primas produzidas pela família camponesa, que era consumida em grande parte por ela, são agora

transformadas em mercadorias, passando a ser vendidas pelo grande arrendatário, que encontra nas manufaturas o seu mercado (p. 283).

Embora com o período manufatureiro importantes mudanças se processem, ele não transforma radicalmente o regime feudal. Isto se deve ao caráter limitado da manufatura voltada ao mercado nacional, aos ofícios nas cidades e à pequena indústria doméstica rural, que continua manipulando as matérias-primas. É apenas a grande indústria que, com suas máquinas, permitirá a existência de uma base sólida e constante para o desenvolvimento da agricultura capitalista e expropriará todas as condições de produção da quase totalidade da massa camponesa, conquistando todo o mercado interno para o capital industrial. Isto porque “o revolucionamento do modo de produção toma, na manufatura, como ponto de partida, a força de trabalho; na grande indústria, o meio de trabalho” (p. 284 e p. 7).

O processo que envolve o desenvolvimento do capitalismo industrial é a história da decadência da organização da sociedade feudal que impedia o *livre* desenvolvimento da economia. A resolução mais rápida da questão agrária com o uso da extrema violência pela Inglaterra oferece um resumo dos fatores que fizeram dela a “*oficina do mundo*” no processo de revolução na indústria no século XVIII. Antes, no século XVII, os métodos que constituíram a continuidade da sua primitiva acumulação de capital “são resumidos sistematicamente no sistema colonial, no sistema de dívida pública, no moderno sistema tributário e no sistema protecionista. Esses métodos baseiam-se, em parte, sobre a mais brutal violência, por exemplo, o sistema colonial” (p. 286).

A acumulação primitiva se processou de forma diferenciada nos seus vários momentos e países, mas em todos, ela é marcada pela violência, oferecendo um atalho para a transição do modo de produção feudal ao capitalista.

Desse processo resulta “a expropriação dos produtores diretos, isto é, dissolução da propriedade privada baseada no próprio trabalho”, que “é deslocada pela propriedade privada capitalista, a qual se baseia na exploração do trabalho alheio, mas formalmente livre” (p. 292-293). Dela não provém uma transformação direta dos servos em trabalhadores assalariados, mas a instauração das condições próprias à sua exploração. Historicamente, o processo de expropriação do

trabalhador das condições de trabalho constitui “a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (p. 262).

Assim, a existência do trabalhador considerado livre nos marcos da formalidade implica uma situação na qual, ao serem separados das condições que garantiam a sua existência, os trabalhadores se encontram tão “livres” delas que podem ir ao mercado em “iguais condições” a outro vendedor de mercadoria, no entanto, dispondo apenas de sua força de trabalho para a venda.

Para que a sociedade na qual se originou a emancipação política fosse edificada, a massa do povo teve de ser *liberada* das suas condições e controle do trabalho, evidenciando que a liberdade econômica e política no capitalismo implica a falta de qualquer liberdade do produtor direto no processo produtivo. Isto se realizou, inicialmente, com a *liberação* da massa camponesa da sua base fundiária. Nesse sentido, o trabalhador não se tornou um homem livre, mas foi *liberado* de suas condições de trabalho e passou a ser explorado em novas bases, como mão de obra da nascente indústria urbana. A intensa exploração desta força de trabalho possibilitará o desenvolvimento das forças produtivas, ao passo que este desenvolvimento consolidará a economia da indústria do capital. Fundamentalmente na Inglaterra, o processo de separação entre o produtor e os seus *meios de produção*<sup>3</sup> se consolida entre o final do século XVIII e o começo do XIX, com a *Revolução Industrial*.

### 1.3A Revolução Industrial e a consolidação do capitalismo

A continuidade da transição ao modo de produção capitalista foi dada pelo revolucionamento na indústria. Iniciado a partir de 1780, ele fará com que pela primeira vez a esfera produtiva possa produzir em escala ilimitada, superando o problema da escassez que marcou todos os modos de produção anteriores, mas ao

---

<sup>3</sup> “Se a produção depende da existência dos meios e dos objetos de trabalho – que constituem os *meios de produção* –, é a intervenção da força de trabalho que a viabiliza” (NETTO e BRAZ, 2007, p. 58).

mesmo tempo, fundando uma nova forma de desigualdade social<sup>4</sup>, que se intensifica no século XIX, advinda da lógica anárquica do mercado capitalista impulsionado pela constante troca de mercadorias.

Afirmar que a *Revolução Industrial* se inicia em 1780 não significa dizer que não existiu um desenvolvimento industrial anterior. Ele existiu, mas foi muito limitado. Assim, mesmo as mudanças na indústria que começaram a se intensificar no final do século XVIII faziam parte de um mundo ainda essencialmente rural e atrasado. A exceção ficava para as regiões comerciais e industriais muito desenvolvidas, e ainda assim, na região mais avançada, a Inglaterra, a população rural só foi superada pela urbana em 1851. Praticamente em todo o restante do mundo, de cada cinco habitantes quatro eram camponeses (HOBSBAWM, 2009, p. 33).

A resolução do problema agrário, resumidamente no fato de como superar absolutamente as condições feudais de produção, se colocava como imperativo ao progresso da nascente indústria capitalista. Nesse sentido, sendo a sociedade feudal essencialmente rural, os problemas que marcam esse período da história da Europa Ocidental tem como centro a forma de propriedade da terra. Todo o período de transição será constituído pelos mais variados conflitos entre a velha e a nova ordem social em ascensão.

Para a instauração da sociedade burguesa, a revolução na indústria marca o momento no qual o extraordinário avanço da economia verificado no final do século XVIII na região da Inglaterra impulsionou a abolição de todas as antigas formas de civilizações do mundo, disseminando a indústria capitalista por todo o globo.

---

<sup>4</sup> O pauperismo constituiu “o fenômeno mais evidente da história da Europa Ocidental que experimentava os impactos da primeira onda industrializante, iniciada na Inglaterra no último quartel do século XVIII [...]. Com efeito, a pauperização (neste caso, absoluta) massiva da população trabalhadora constitui o aspecto mais imediato da instauração do capitalismo em seu estágio industrial-concorrencial. [...] tornou-se claro que se tratava de um fenômeno novo, sem precedentes na história anterior conhecida. Com efeito, se não era inédita a desigualdade entre as várias camadas sociais, se vinha de muito longe a polarização entre ricos e pobres, se era antiquíssima a diferente apropriação e fruição dos bens sociais, era radicalmente nova a dinâmica da pobreza que então se generalizava. Pela primeira vez na história registrada, *a pobreza crescia na razão direta em que aumentava a capacidade social de produzir riquezas*. Tanto mais a sociedade se revelava capaz de progressivamente produzir mais bens e serviços, tanto mais aumentava o contingente de seus membros que, além de não ter acesso efetivo a tais bens e serviços, viam-se despossuídos das condições materiais de vida que dispunham anteriormente” (NETTO, 2001, p. 42-43).

Ela se inicia na Inglaterra devido às suas condições específicas, quais sejam: a realização da acumulação primitiva analisada anteriormente e a existência de uma organização capitalista da sociedade e do Estado voltada para o lucro, que decidia os rumos da sua produção. No final do século XVIII, a política do governo já estava comprometida com a prosperidade dos negócios e o setor financeiro já tinha se desenvolvido para atender às demandas do mercado, contrastando com a situação de todas as outras áreas da Europa Ocidental. Portanto, o principal fator eram as condições econômicas e políticas adequadas ao desenvolvimento industrial, como o fato do “lucro privado e o desenvolvimento econômico” já terem “sido aceitos como os supremos objetivos da política governamental” (HOBSEBAM, 2009, p. 63). Essas condições foram as responsáveis por torná-la o primeiro grande país capitalista, a “oficina do mundo”, como afirma Hobsbawm.

Assim, embora a Inglaterra fosse marcadamente atrasada em termos científicos e tecnológicos quando comparada à França e à Alemanha, a revolução industrial que nela se origina precisou de um desenvolvimento intelectual muito simples para possibilitar o seu domínio econômico. Dessa forma, “dadas as condições adequadas, as inovações técnicas da revolução industrial praticamente se fizeram por si mesmas, exceto talvez da indústria química” (HOBSEBAM, 2009, p. 63).

Além disso, em seu ponto de partida, o grande desenvolvimento do comércio na Inglaterra e seu contínuo crescimento se devem essencialmente à exploração colonial. A colonização das Índias Orientais e das Américas aliada à compra dos escravos da África que eram enviados para as plantações sempre crescentes no continente americano constituíram a base a partir da qual se expandiu o comércio inglês para dominar o mundo. De forma que a conquista da liberdade burguesa já revelava em seu início a necessidade da subordinação dos mais fracos no capitalismo da livre concorrência, que logo se tornou o dos monopólios.

O progresso do comércio levou ao de outras áreas, como as atividades intelectuais e tecnológicas que a ele estavam ligadas. É assim que o avanço das ciências verificado nesse período se deve à resolução de problemas relacionados às necessidades produtivas.

Na indústria, o avanço se devia principalmente às atividades comerciais e manufatureiras que cresciam rapidamente nessa época e que vão conceder à Grã-Bretanha o seu cada vez maior poderio econômico no século XVIII. Considerada à época o Estado mais importante, ela já tinha realizado sua revolução burguesa no século XVII, superando a monarquia absoluta que dominava na grande maioria dos Estados do continente europeu e que impedia uma real modernização do Estado. Mas o progresso do capitalismo inglês impulsionou a adoção de medidas em outros países que buscavam a modernização do Estado, tendo em vista os benefícios econômicos que tiraria desta nova forma de governar. Em 1789 a revolução na França fornecerá a organização das instituições modernas, que será disseminada pelo mundo.

Contraditoriamente a esta prosperidade da economia, a consequência mais direta nas condições de vida é que a pobreza, ao contrário dos regimes anteriores, será um problema advindo da abundância da produção<sup>5</sup>. Embora o mundo da escassez estivesse sendo substituído pelo da abundância, o que se verificava era que o avanço na produção significava ao mesmo tempo condições de trabalho e vida cada vez mais miseráveis ao nascente proletariado da indústria, obrigado a trabalhar em jornadas que duravam a quase totalidade do dia.

Se o problema a ser superado para o desenvolvimento da indústria na Europa Ocidental era o problema agrário, na Inglaterra o processo de acumulação primitiva já tinha iniciado a sua resolução, e no século XVIII, a tradicional forma feudal de cultivo da terra já não existia, a produção agrícola estava voltada para o mercado, bem como as manufaturas predominavam nos interiores que tinham sido livrados das relações feudais de produção.

Não havia na Grã-Bretanha um campesinato feudal tal como em países como a Rússia, Alemanha e França. Assim, era fato a monopolização da terra por certa quantidade de proprietários, cultivada por pequenos agricultores e arrendatários que empregavam camponeses sem a posse da terra. Este fator é fundamental, pois a abolição da vinculação do camponês à terra a prepara para a agricultura capitalista, bem como libera os trabalhadores para servirem de mão de obra na indústria.

---

<sup>5</sup> Conferir a nota 3.

Conforme Hobsbawm, a agricultura já estava preparada para iniciar um processo de industrialização expresso em três fatores: aumentar a produtividade para que a produção de alimentos acompanhasse o crescimento da população não mais agrícola, fornecer trabalhadores livres para as indústrias em crescimento e possibilitar a acumulação de capital para ser investido em setores mais modernos (2009, p. 63-64).

Com uma economia e uma política voltadas para a obtenção de lucros, a prosperidade os negócios da burguesia levou a uma realidade em que o dinheiro ditava as ordens e a aceitação dos industriais no governo dependia da sua posse em grande quantidade.

Nesse sentido, o domínio econômico da burguesia da Inglaterra já tinha possibilitado a sua ascensão ao poder político, e as bases fundamentais de uma sociedade industrial já haviam sido criadas, isto é, uma agricultura capitalista, com a propriedade da terra livre dos constrangimentos feudais, bem como camponeses livres que constituíram a mão de obra necessária à indústria nascente das cidades, faltando dois elementos necessários para se consolidar: a criação de uma indústria que retornasse rapidamente grandes lucros e o monopólio de um mercado mundial para as mercadorias por ela produzidas.

A agressividade de um Estado bélico permitiu à Grã-Bretanha a conquista “dos mercados de seus competidores” (HOBSBAWM, 2009, p. 66). O Estado, representante dos interesses da *nação*, cumpria com agressividade a sua função. Nesse sentido, o monopólio veio com a indústria algodoeira nascida do comércio colonial. Esse comércio e o de escravos, sempre em expansão, a estimulavam. A indústria algodoeira e a escravidão caminharam, de fato, juntas, possibilitando, pela intensa exploração da mão de obra, a acumulação de lucros para o financiamento da industrialização. No século XVIII, o comércio colonial concedeu o monopólio de quase todos os setores da indústria algodoeira que, por sua vez, propiciou lucros ilimitados à Grã-Bretanha.

Na metade do século XIX, a Grã-Bretanha exportava mais da metade da produção de tecido de algodão. O mercado colonial (e o semicolonial) da América Latina e da Índia era o maior comprador dos produtos britânicos de tecidos de algodão, constituindo o fator de expansão das importações deste produto. Nesse

sentido, é fundamental destacar que a expansão dos mercados pela indústria britânica se deu por meio da exploração colonial, e por sua vez, o monopólio que ela estabeleceu foi conquistado pela agressividade das suas guerras, evidenciando que a liberdade econômica do capitalismo concorrencial era a dos mais fortes.

A história da revolução industrial inglesa deve ser considerada em seu início em termos da indústria do algodão, pois a partir delas foram criadas as possibilidades de uma inicial expansão comercial e industrial. Também ofereceu as saídas aos obstáculos agrários dos interesses dos proprietários rurais, já que toda a sua matéria-prima vinha de fora. Com a escravidão, resolvia-se o problema da mão de obra, e a abertura de novas áreas de cultivos nesses países solucionava os relacionados aos atrasados métodos de agricultura da Europa.

Como resultado imanente à acumulação de capital, as crises se apresentaram já no início da sociedade capitalista, e com elas vieram as quedas nas margens de lucros, devido aos altos custos. A saída estava na sua diminuição por meio de uma produção em massa. Assim, a mecanização surge da necessidade de uma produção em massa, de forma que com o aumento da produtividade o que se perdesse por unidade se ganharia em totalidade.

Ao longo dessas transformações, os industriais se depararam com muitas barreiras impostas pelos antigos interesses estabelecidos, como o monopólio dos proprietários rurais, que impunha restrições à livre circulação dos produtos e levava ao aumento dos custos. Nesse contexto, merece destaque o conflito gerado em torno das *Leis do Trigo*<sup>6</sup>, que passaram a limitar as atividades agrícolas inglesas depois das guerras napoleônicas. A luta travada pelos industriais de Manchester contra estas leis só obteria vitória em 1846, tendo sido mantida desde 1838 (HOBSBAWM, 2009, p. 79).

---

<sup>6</sup> As *Leis do Trigo* constituíram tarifas protetoras do trigo contra as quais os industriais travaram uma intensa disputa com os proprietários de terras. “O trigo não poderia ser importado enquanto o preço do produto não atingisse, internamente, determinado nível, que variava de tempos em tempos”. [...] “Devido às guerras napoleônicas, o trigo teve seu preço elevado e uma área de terras cada vez maior foi dedicada ao seu plantio. Os agricultores queriam o preço alto, porque isso representava maior renda, e mais dinheiro no bolso. Os industriais não queriam o preço alto, porque isso representava um aumento no custo da subsistência dos trabalhadores, e, portanto, descontentamento, greves, e finalmente salários mais altos, ou seja, menos dinheiro em seu bolso. Travou-se uma polêmica, os donos de terra pedindo proteção e os industriais defendendo o comércio livre” (HUBERMAN, 1984, p. 213- 214).

Depois da mecanização, a consolidação da indústria capitalista veio com a “construção de uma indústria básica de bens de capital” (HOBSBAWM, 2009, p. 80). Isso porque a instalada indústria do carvão trouxe a necessidade da construção das ferrovias para seu transporte em longos percursos. Construídas por volta de 1825-1830, elas constituíram o marco da revolução industrial e do avanço tecnológico. Não só possibilitaram que o mercado mundial se expandisse, ligando-o a todos os locais do mundo, mas trouxeram a demanda necessária às indústrias de bens de capital, demarcando o início da produção em massa de tais produtos.

Como demonstrou Marx (1985), o capital precisa sempre ser acumulado para, em seguida, ser investido em uma nova acumulação. A grande quantidade de capital acumulado pelas classes médias foi investida nas ferrovias, fato que se tornou a grande saída para os problemas de crescimento econômico que, no capitalismo, deve ser constante.

A expansão da área cultivada com o cercamento das terras comunais levou a uma aceleração no aumento da produção. Portanto, a transformação social que originou essa rápida expansão se deu pela “liquidação (com o ‘Movimento das Cercas’) do cultivo comunal da Idade Média, com seu campo aberto e seu pasto comum, da cultura de subsistência e de velhas atitudes não comerciais em relação à terra”, levando à existência de um grupo de grandes proprietários, outro de arrendatários comerciais, e de uma massa de trabalhadores contratados (HOBSBAWM, 2009, p. 89).

O avanço da burguesia depois de 1830 impediu que alguma reação relevante da antiga ordem contra a introdução do capitalismo fosse possibilitada, o que ficou bem expresso com o fim das *Leis do Trigo* em 1846.

Embora em termos teóricos as legislações e instituições britânicas significassem um obstáculo à economia, “por exemplo, elas tornavam necessária a promulgação de caros ‘decretos privados’ do Parlamento toda vez que se desejasse formar uma sociedade anônima” (HOBSBAWM, 2009, p. 94), na prática, o país empenhou todos os esforços no sentido contrário, buscando o desenvolvimento de suas indústrias por meio da extrema violência tanto na expropriação da base fundiária do camponês para a agricultura capitalista, que conseqüentemente deu

origem a grandes proprietários e a uma mão de obra para as indústrias, quanto na agressividade de suas guerras para a conquista de mercados.

Com a Revolução Francesa, a completa modernização político-institucional própria à economia capitalista é proporcionada pela emancipação política, da qual brota a organização do Estado *político* que representa os interesses da *nação (capitalista)*, e que, separado da sociedade, não pode obstaculizar os negócios privados. No conjunto dessas transformações se consagra a consideração da nação como a comunidade de um povo, voltada aos interesses de uma comunidade unificada, nacional. Forma-se, portanto, a comunidade burguesa e o seu correspondente na política, a organização moderna do Estado. É do que trataremos a seguir.

#### **1.4 Revolução Francesa: as origens do Estado *político***

Com a *Revolução Industrial*, as bases necessárias à implantação da economia capitalista foram fundadas, impondo, pela sua ascensão industrial, a derrocada da estrutura econômica do antigo regime feudal do continente europeu. Ela foi completada pela *Revolução Francesa*, da qual se originou a ideologia e a organização política e institucional que impulsionaram lutas políticas não só no continente europeu como em todo o mundo. Pelas transformações que por sua ação ou influência impôs ao restante do mundo, ela se diferencia de todas as outras, ao fundar a organização do *Estado* e da *nação* que constituem a comunidade burguesa. Nesse sentido, em termos econômicos, a burguesia se consagra com a Revolução Industrial Inglesa, em termos político-institucionais, com a Revolução Francesa.

No conjunto das transformações advindas com as revoluções burguesas, a *Revolução Francesa* marca o momento histórico no qual a burguesia consagra seu poder em todo o mundo fundando o Estado *político* com a conquista da emancipação política. A partir dela a França declarou guerra a quase toda a Europa ocidental, tendo como objetivo a abolição do regime feudal.

Para a compreensão dos motivos que levaram à revolução, é necessário entendermos como se davam as relações na França do *Velho Regime*. O clero e a

nobreza formavam a *Aristocracia*, a classe proprietária de terras, e o povo, a imensa maioria, formava uma ordem muito heterogênea que compunha o *Terceiro Estado*. Neste se encontrava a massa camponesa, alguns grandes proprietários de terras e a economicamente dominante burguesia. A permanência dos privilégios dos dois primeiros estados se tornara incompatível com a situação econômica da burguesia e com a situação de miséria dos camponeses. Quando a revolução se inicia, temos uma realidade na qual a indústria já ditava os rumos da Europa, e, contraditoriamente, tanto as instituições feudais permaneciam como os nobres eram inflexíveis em modernizar o Estado.

Embora fosse um fato o progresso da indústria, no final do século XVIII a França ainda era fundamentalmente um país rural. Portanto, o fator fundamental dos conflitos estava na forma de propriedade da terra e os privilégios que dela tirava a nobreza. O que irá unir os camponeses e a burguesia na revolução será, pois, o interesse comum na destruição do regime hierárquico que levava a uma forma de apropriação da riqueza que se chocava com os interesses, bem diferentes, de cada camada social que formava o Terceiro Estado. A sua unidade era constituída, portanto, pela oposição aos privilégios e pela reivindicação da igualdade (política) entre os homens.

O fundamental era que o *Velho Regime*, que já não podia ser classificado como realmente feudal, achava-se, pois, em uma grande contradição: uma realidade na qual a permanência dos privilégios da nobreza contrastava com os interesses de uma parcela da sociedade que, pela riqueza que possuía, ditava os rumos da economia. Não só na França, mas na antiga sociedade da Europa Ocidental, o centro do conflito estava no fato de que os privilégios políticos e sociais limitavam-se aos detentores de propriedade.

Assim, a transformação da economia tradicional pelo desenvolvimento do comércio e da indústria fez da liberdade econômica e política o grande objetivo da burguesia. Duas características tradicionais que foram conservadas pela França do *Velho Regime* impediam esta liberdade: a terra como fonte de riqueza e o acesso aos direitos limitados aos nobres proprietários.

A nobreza constituía 1,5% da população, cerca de 350 mil pessoas, e possuía por volta de um quinto das terras da França no final do século XVIII, conservando

privilégios que podiam ser “honoríficos, econômicos e fiscais” (SOBOUL, 1974, p. 23). Essa realidade contrastava com os 24 milhões de habitantes, isto é, a imensa maioria da população que formava o Terceiro Estado, que sustentava a nação e estava afastada das decisões políticas devido à divisão hierárquica que havia entre as ordens. A burguesia achava-se impedida pelos privilégios da nobreza de liberar a economia para garantir a prosperidade dos seus negócios. Economicamente ela estava à frente da sociedade; oficialmente, o poder era dado às ordens privilegiadas. Enquanto ela era responsável pelo desenvolvimento da nação, a nobreza representava uma pequena parcela da sociedade que inviabilizava o progresso.

A modernização do Estado foi impossibilitada pela grande resistência da nobreza, que lutava para permanecer com seus privilégios, como a isenção de vários impostos e o direito a tributos feudais. Isto constituía um problema também aos camponeses, pois eram obrigados a pagar taxas e tributos feudais pelo uso da terra. Esse ponto unificava os camponeses e a burguesia contra a nobreza, e, embora tenha sido burguesa, a revolução teve como base de apoio a massa rural.

O período de crise que antecede a revolução é marcado pela miséria das massas e o grande endividamento do Estado. Diante do esgotamento de empréstimos a um Estado que já os tinha feito em demasia, a saída estava na igualdade de todos no pagamento dos impostos, já que o clero e a nobreza tinham isenções fiscais, o que revoltava o Terceiro Estado.

Além disso, as isenções já não faziam sentido em uma economia que se voltava para o comércio e a indústria capitalista. Na passagem do século XVIII ao XIX, a França experimentará um grande desenvolvimento industrial, embora muito inferior quando comparado ao da Inglaterra, de forma que manter as antigas instituições significaria impedir a superação do atraso agrícola e o progresso da *nação capitalista*.

A burguesia francesa ainda se deparava com um problema fundamental. Enquanto na Inglaterra o movimento das cercas já tinha liberado a propriedade para o seu desenvolvimento capitalista e os trabalhadores ingleses “livres” já eram obrigados a vender sua força de trabalho para viver de um salário, na França do Velho Regime, os camponeses eram donos de terras e o seu uso coletivo ainda era um fator a ser superado pela burguesia francesa. Isso demonstra como a violência

que marcou a *acumulação primitiva* no cercamento das terras do povo foi determinante na transição do modo de produção feudal ao capitalista de forma pioneira na Inglaterra.

A forma de propriedade do regime feudal foi o fator determinante dos intensos conflitos gerados na França, pois os privilégios da aristocracia e os direitos coletivos significavam um obstáculo para o direito do proprietário capitalista sobre o uso individual do seu bem.

Os novos meios de produção que iam se formando encontravam na organização social e política do *Velho Regime* um obstáculo ao seu desenvolvimento. Assim, à iminência da revolução, a França se encontrava em uma situação na qual “os quadros da sociedade continuavam aristocráticos; o regime da propriedade agrícola era ainda de estrutura feudal; os ônus dos direitos feudais e dos dízimos eclesiásticos tornavam-se intoleráveis para os camponeses” (SOBOUL, 1974, p. 92).

O desenvolvimento econômico exigia a transformação do Estado. A necessidade da unidade nacional para a formação de um mercado nacional se defrontava com a estrutura feudal de uma economia fragmentada por privilégios que determinavam diretamente a constituição do Estado. Assim, a prosperidade da economia era obstaculizada pelas alfândegas internas, pelos pedágios, pela grande variação entre os pesos e medidas, pelo desorganizado e injusto sistema fiscal, pelo conjunto dos direitos feudais e os dízimos da Igreja. Para o progresso da economia “o Estado devia ser organizado segundo os mesmos princípios de ordem, de clareza, de unidade que a burguesia aplicava na gestão de seus próprios negócios” (SOBOUL, 1974, p. 59).

A (des)organização do Estado, desprovido de unidade administrativa, impedia a unidade nacional. O Estado estava, pois, voltado aos interesses particulares dos nobres, realidade que já não condizia com o desenvolvimento econômico da nascente nação burguesa. Fazia-se necessária a separação do Estado da economia, com a sua transformação em Estado *político*, em representante dos interesses gerais da nação.

Nesse contexto de reivindicação da liberdade econômica e política a Revolução Francesa teve início e foi liderada pela burguesia, que empenhou todos os esforços na conquista da igualdade através de um Estado *político*, isto é, que se comportasse politicamente perante os elementos da sociedade civil e que se tornasse o representante da nação. Apenas separando o Estado dos particularismos da sociedade esta poderia se libertar politicamente dos constrangimentos da sociedade feudal, caracterizada pelos privilégios e monopólios das corporações. Esses elementos significavam a impossibilidade do desenvolvimento da propriedade individual peculiar ao capitalismo, que deveria estar livre dos constrangimentos dos privilégios feudais, bem como dos direitos coletivos no uso da terra, isto é, tendo apenas como limitação ao seu desenvolvimento a propriedade do outro.

*A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, adotada a 26 de agosto de 1789, constituiu a fundamentação da ordem burguesa e o manifesto do homem burguês contra a opressão da sociedade hierárquica (SOBOUL, 1974, p. 129). Expressão da igualdade e liberdade burguesas, ela tratou de esclarecer quais eram os direitos naturais do homem e dos cidadãos que formavam a nação: a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. Formalmente, garantia a igualdade e a liberdade, e assim o acesso de todos à propriedade. No entanto, como as condições sociais eram muito desiguais, a *Declaração* apresentava em seu primeiro artigo, onde se afirmava que “*Os homens nascem e vivem livres e iguais perante as leis*”, o seu caráter essencialmente contraditório.

Em termos formais, o regime não seria o da classe burguesa, mas representaria a vontade do “povo”, que era identificado à “nação francesa”. O povo, identificado com a nação, constituía, na verdade, uma generalização que ocultava interesses antagônicos que tomavam forma na nova sociedade. É daí que surge também a ideia da soberania como a soberania que está na nação, isto é, de um povo.

Caberia a toda forma de organização política garantir a conservação dos direitos naturais. Nesse sentido, a configuração do Estado é mudada e ele passa a ser visto como o defensor dos direitos dos homens e cidadãos que formam uma nação soberana. Com a conquista da emancipação política, formava-se, assim, o Estado *político*.

A questão importante é que a liberdade da propriedade burguesa só seria alcançada com a abolição da “*feudalidade*”, ou seja, era imperativo o fato de a propriedade e dos indivíduos estarem livres de qualquer tipo de sujeição para o bom funcionamento da economia de livre-concorrência. O liberalismo econômico clássico tratou de fundamentar o novo tipo de propriedade, e assim “a Constituição liberal de 1791 se fundamentava no *laissez faire, laissez passer*” (SOBOUL, 1974, p. 158).

[...] propriedade na acepção burguesa da palavra. Livre, individual, total, permitindo seu uso e abuso, como o quisera o Direito Romano, a propriedade tem como limite a propriedade alheia, e, numa certa medida, o interesse público – concepção burguesa que vai de encontro não apenas à concepção feudal de uma propriedade gravada de direitos em benefício do senhor, mas ainda da concepção comunitária de uma propriedade coletiva dos bens comunais e de uma propriedade privada gravada de servidões em benefício da comunidade aldeã (SOBOUL, 1974, p. 164).

Nascido sob o regime da propriedade feudal, o modo de produção capitalista precisou romper com toda uma organização da sociedade e do Estado que impedia a propriedade livre e individual. Com a destruição daquele, o mercado estava liberado da interferência do Estado, tendo em vista o desenvolvimento da economia da livre-concorrência.

No período entre 1792 a 1815, quando a Europa é marcada por muitas guerras, o típico Estado moderno, que já vinha se desenvolvendo há alguns séculos, é formado. As suas características marcantes à época eram a existência de uma área unificada e sem interrupções em seus territórios, com delimitação de suas fronteiras, governada por apenas uma autoridade soberana e um único sistema administrativo e jurídico (HOBSBAWM, 2009, p. 149). As guerras e a necessidade da padronização e unificação territorial levaram a essas mudanças.

Nas várias áreas da Europa ocupadas pelos franceses, alcançando seu auge em 1810, o feudalismo foi formalmente abolido e as instituições criadas pela Revolução Francesa e pelo Império Napoleônico, com seus códigos legais, foram inseridas (HOBSBAWM, 2009, p. 152).

O Estado que nasce com a emancipação política conquistada pela Revolução Francesa aboliu a falta de unificação e a vinculação imediata do Estado à

propriedade dos senhores. Outrossim, tornou-o o representante dos interesses gerais da *nação*, que foi identificada a um povo, embora tivesse seus rumos decididos por uma classe. O conceito de *nação* implicava, na verdade, o encobrimento da classe que ditava seus rumos devido a seu poderio econômico. A Revolução Francesa ao originar a separação entre economia e política fundou o Estado *político*. Assim, permitiu o livre caminho para o desenvolvimento da propriedade peculiar à sociedade regida pela acumulação de capital: a propriedade individual livre de qualquer limitação advinda dos privilégios que obstaculizavam, entre outras coisas, a liberdade de ir e vir dos senhores do comércio e o progresso da sociedade. Privilégios que impediam o “*laisser passer*” para a o capitalismo de livre-concorrência.

No período entre a Reforma e a Revolução Francesa, uma nova classe social afirmou seus direitos a uma plena participação no controle do Estado. Em sua ascensão ao poder, derrubou as barreiras que, em todas as esferas da vida, exceto a eclesiástica, tinham feito do privilégio uma função do *status* e associado a ideia de direitos com a posse da terra. Para alcançar os seus propósitos, a nova classe efetuou uma transformação fundamental nas relações legais entre os homens (LASKI, 1973, p. 09).

Verifica-se que na passagem da sociedade feudal à burguesa a relação de desigualdade social não é eliminada, o que muda é a sua essência. Se a sociedade feudal tinha como fundamento as diferenças e o acesso aos direitos estava baseado na posse da terra, isto é, trazia como exigência a condição de nobre proprietário, a sociedade burguesa os torna universais ao reconhecer a igualdade entre os homens *politicamente*, isto é, perante as leis, porque abstrai na forma da lei a desigualdade social que torna este reconhecimento formal uma necessidade. Para isso, a emancipação política separa o homem do próprio homem ao cindi-lo em dois, diz Marx, em cidadão e burguês.

Cabe ainda destacar que os fatores que permitiram o triunfo da burguesia frente à resistência das antigas classes proprietárias ligam-se ao fato de que “as potencialidades de produção não podiam continuar sendo exploradas dentro dos limites do velho sistema” (LASKI, 1973, p. 17). Ou ainda, como Marx (2001, p. 32) assinalou no *Manifesto do Partido Comunista – 1848*, porque chegou o momento em

que o desenvolvimento das forças produtivas já entrava em contradição com as antigas relações de produção feudais:

[...] os meios de produção e de troca que serviram de base à formação da burguesia foram gerados na sociedade feudal. Em certo estágio do desenvolvimento desses meios de produção e de troca, as condições em que a sociedade feudal produzia e intercambiava, a organização feudal da agricultura e da manufatura, em suma, as condições de propriedade feudal deixaram de corresponder às forças produtivas já desenvolvidas. Entravavam a produção em vez de incrementarem. Transformaram-se em meros grilhões. Era preciso arrebatá-los, e assim sucedeu. Foram substituídas pela livre concorrência, com a organização social e política pertinente, com a supremacia econômica e política da classe burguesa.

O Estado *político* originado na Revolução Francesa, ao ser separado da economia, pôde se tornar o local dos interesses gerais, demarcando o fim do caráter imediatamente político que formava a sociedade feudal, e anulando, portanto, as diferenças de nascimento para o acesso às decisões políticas. Com isso, a burguesia pôde assumir o poder do Estado e empreender a tarefa de liberar toda a economia.

O período entre 1789-1791 é tratado por Hobsbawm (2009, p. 114) como momento marcante no qual a burguesia realiza a racionalização da França. Para o nosso tema, destacamos a pioneira emancipação dos judeus, que na Alemanha contemporânea ao jovem Marx não tinha sido conquistada devido ao fato de lá ainda não ter sido realizada uma revolução burguesa. A Alemanha constituía, por isso, um país essencialmente feudal, atrasado econômica e politicamente, com um Estado que professava o cristianismo como religião e negava os direitos civis e políticos àqueles que não assumiam a religião do Estado, como os judeus. Desta situação da Alemanha (*a miséria alemã*) nasce a crítica de Bauer, da qual Marx parte para também analisar a “*questão judaica*”, e desta, para assinalar a essência contraditória da emancipação política e distingui-la da emancipação humana.

No capítulo que se segue, tendo em vista adentrarmos naquilo que constitui o ponto norteador deste trabalho, analisaremos o significado da emancipação política a partir da centralidade do trabalho em Marx. Com isso, pretendemos precisar o tipo de trabalho que requer a igualdade dos homens mediada pelo Estado *político*, demarcando a *função social* desta forma de emancipação e a sua *natureza* limitada.

## 2 CENTRALIDADE DO TRABALHO E EMANCIPAÇÃO POLÍTICA

Destacamos no primeiro capítulo como as considerações do jovem Marx em *Para a questão judaica* nos indicam que a emancipação política expressa um grande avanço ao mesmo tempo que um obstáculo histórico. Um grande progresso quando comparada ao atraso feudal, e um limite ao desenvolvimento do homem quanto à real emancipação, a humana. No mesmo texto, o autor ainda afirma a necessidade da recuperação das forças individuais como forças sociais para a realização desta última. Isso porque emancipar-se humanamente pressupõe relações individuais nas quais se confirme e se reconheça plenamente o *ser genérico* dos homens. Como afirma Marx, a emancipação humana só é alcançada quando “o homem individual, retoma em si o cidadão abstrato e, como homem individual – na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais –, se tornou ser genérico” (2009, p. 71-72). Em *Glosas Críticas...*, o jovem filósofo esclarece que a verdadeira comunidade da qual o homem se encontra separado é a comunidade humana, isto é, sua própria essência como humano.

Na nossa concepção, o desenvolvimento dessas assertivas requer a explanação das principais considerações marxianas sobre as relações que compõem o processo de desenvolvimento do ser social a partir do trabalho. Exige, antes de tudo, elucidar o ponto de partida de Marx para a análise da constituição do homem enquanto um *ser genérico*.

Uma vez assinalados esses aspectos, nos é permitido distinguir a emancipação política, forma de realização do ser parcelar que constitui cada individualidade centrada no individualismo e pressupõe a apropriação privada dos produtos que constituem a riqueza social, da emancipação humana, entendida como a afirmação real do *ser genérico* nas relações cotidianas individuais. Implica, pois, o concreto reconhecimento do “cidadão abstrato” pelo homem individual, que se comporta de forma comunitária com os demais, bem como introduz o acesso universal aos produtos sociais. Essa barreira advém do fato de a sociedade burguesa ser regida pelo interesse particular fundado pelo *trabalho assalariado*, fonte de acumulação particular da riqueza que provém da atividade coletiva. São as relações baseadas na

produção e apropriação mercantis que fizeram emergir uma relação entre indivíduo e gênero que obstaculiza a realização individual como realização social, como afirmação da generalidade humana. De forma que a dimensão genérica tem comparecido essencialmente como meio de manutenção da vida individual, mais especificamente, do indivíduo como mônada isolada do gênero.

Nessa perspectiva de análise, podemos assinalar a estrutura na qual está assentada a emancipação política e por que ela expressa um limite ao desenvolvimento genérico humano. Partimos, portanto, daquilo que constitui o ponto central da obra de Marx e que lhe permitiu demonstrar o processo de autoconstrução humana. O trabalho é, para nosso autor, a atividade através da qual o homem transforma elementos naturais em meios indispensáveis a sua vida, transformando também a sua natureza e criando seu próprio mundo a partir das relações que nela desenvolve. Por ser a atividade que funda a objetividade social, partiremos desta discussão para elucidar a *função social* da emancipação política e a sua *natureza* limitada pela forma particular assumida pelo trabalho na sociedade em que tem a sua *origem*.

## **2.1 O trabalho como ação transformadora e atividade vital consciente**

Ao basear sua investigação na atividade vital do homem, nova forma de ser que se diferencia do meio natural, Marx verifica que ela é desempenhada pelo trabalho: ação consciente sobre objetos naturais para a produção dos meios de subsistência que garantem a reprodução humana. Mas nota que o caráter de autoatividade, como mediação material pela qual o homem incorpora na natureza a sua finalidade, promove não apenas uma transformação da natureza exterior, mas da própria natureza humana. Ao modificar conscientemente o meio natural em que e do qual vive, em um intercâmbio do qual não pode prescindir, o homem está criando o seu mundo e sua própria natureza, de modo que como ele se faz criando as suas condições de existência, sendo, portanto, também resultado delas, enquanto transforma estas condições, transforma simultaneamente a sua natureza humana, que se conforma em sociedade, ao mesmo tempo que, reciprocamente, faz nascer esta última.

Nesse sentido, constata-se que para que possam se reproduzir, os homens devem trabalhar, o que, como demonstrado por Lukács a partir de Marx, implica atos teleologicamente orientados, guiados por uma finalidade que antecede à ação. Tais atos se conformam enquanto respostas concretas que os indivíduos dão aos problemas gerados no decorrer do desenvolvimento social, e isto resulta em se distanciar cada vez mais das determinações naturais, criar mediações sociais - que exigem a interação que forma a sociabilidade – ao tempo que é mais efetivado e determinado por sua própria ação.

Por ser a atividade que tem a função social de produzir os artigos primeiros, constitui a protoforma de todas as outras atividades do mundo dos homens e demarca, pelas características radicalmente novas no plano do ser, o momento ontológico da distinção do homem da matéria natural<sup>7</sup>, levando ao surgimento de uma objetividade social. Pelo seu caráter teleológico-prático, esta atividade implica a criação de outras mediações pela própria ação humana que faz do mundo humano um processo de autoconstrução. Isto porque, conforme Lukács (1976-1978)<sup>8</sup>, este processo de pôr teleologicamente inerente ao mundo dos homens, que por meio de síntese faz germinar uma legalidade própria ao ser social, constitui a história dos homens como uma autoconstrução, uma construção por meio de sua própria práxis.

Ser humano requer, nesse sentido, como salientado por Tonet (2005, p. 63), ir além da natureza; implica a sociabilidade entre os homens construída por eles próprios a partir dessa primeira atividade, pois “[...] a relação do homem com a natureza não é uma relação de mão única. Trata-se de uma determinação recíproca. Subjetivar as forças da natureza e, ao mesmo tempo, objetivar-se como ser humano são dois momentos de um mesmo processo unitário”.

---

<sup>7</sup> Na introdução de *Sociabilidade e Individuação*, estudo direcionado ao capítulo da reprodução social da *Ontologia* de Lukács, Lessa esclarece: “É pelo trabalho que o homem se destaca da natureza, numa processualidade cuja essência é a construção de um ambiente onde as categorias sociais predominam com intensidade crescente. Essência, por sua vez, que tem por base o atributo de que toda atividade humana se constitui a partir de uma escolha entre alternativas, isto é, posições práticas teleologicamente orientadas que, pela dinâmica inerente ao fluxo da práxis social, são generalizadas em complexos mediadores crescentemente sociabilizados. Tais mediações compõem a substância concreta, particular, tanto de cada individualidade, como de cada formação social enquanto totalidade” (1995, p. 7).

<sup>8</sup> Utilizamos a versão do capítulo *A Alienação* da *Ontologia* de Lukács traduzida para o português pela Prof<sup>a</sup>. Dra. Norma Alcântara, da Faculdade de Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas – FSSO/PPGSS/UFAL, que está disponível em: <http://www.sergiolessa.com/BibliotecaLukacs.html>

Ao contrário da atividade do animal, delimitada por leis fixadas naturalmente, a efetivação da atividade vital humana implica introduzir objetivos conscientes nas forças naturais. Esses exigem do homem a escolha entre alternativas que são resultados da totalidade do fluxo social, ou seja, são criadas tanto pela sua como pela atividade anterior. E ao atuar sobre a natureza no sentido de modificá-la, ele é levado a apreendê-la e escolher a melhor forma de executar a sua ação, e nesse processo adquire conhecimentos que antes não possuía, bem como se apropria do que foi produzido pelo gênero pela atividade anterior (LUKÁCS, 1981<sup>9</sup>; LESSA, 1995; 2007).

Assim, se a sua materialidade faz parte da natureza, o caráter peculiar da sua relação com ela, como automeadiação, origina uma materialidade social que em nada se assemelha às leis da natureza, pois suas leis são sociais. Ademais, embora o homem objetive uma materialidade social, dependerá sempre do meio natural como seu objeto de vida e de trabalho, uma vez que sem a natureza ele não vive nem pode ser ativo.

O trabalho é, pois, o processo de intercâmbio entre o homem e a natureza para a produção de valores de uso, tendo em vista o atendimento das necessidades humanas. Mesmo que se trate de sua realização pela contratação de força de trabalho, como no capitalismo, o caráter geral da produção de valores de uso não muda, por “se realizar para o capitalista e sob seu controle” (MARX, 1988, p. 142). Isso porque a produção de valores de uso é uma condição sua universal, mas que assume formas particulares de transformação da natureza ao longo do avanço e complexificação do ser social. Essas formas irão determinar como se dará esse desenvolvimento, em que condições específicas as alternativas estão delimitadas e quais as consequências na relação entre o indivíduo e o gênero.

No texto d’*O Capital*, o caráter particular do trabalho é, por um momento, passado para segundo plano por Marx (1988, p. 142), tendo em vista apresentar o trabalho “independente de qualquer forma social determinada”. Assim, pode tratá-lo em seu sentido universal, assinalando suas características gerais presentes em toda

---

<sup>9</sup> Trata-se do Capítulo *A Reprodução* da *Ontologia* de Lukács. Utilizamos a versão traduzida para o português pelo Prof. Dr. Sérgio Lessa, da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Este texto e os demais capítulos da *Ontologia* encontram-se disponíveis no site do mesmo professor e podem ser acessados por meio do link: <http://www.sergiolessa.com/BibliotecaLukacs.html>

sociedade determinada, sendo, antes de qualquer coisa, “um processo entre o homem e a natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, medeia [sic], regula e controla o seu metabolismo com a natureza” (MARX, 1988, p. 142).

Ao objetivar a sua finalidade na natureza, transformando-a em meios de subsistência, transforma também a si mesmo, na medida em que se objetiva em uma processualidade na qual, ao confrontar a sua subjetividade com o objeto por ele refletido, é meio pelo qual se desenvolvem seus conhecimentos, fazendo avançar as suas capacidades em nível crescente. Isto porque ao se apropriar dos elementos naturais, tornando-os produtos úteis para sua vida, e, para tanto, ao buscar apreendê-los, se apossa de novas qualidades, e estas, por sua vez, geram novas necessidades, que conduzem ao estabelecimento de sociedades cada vez mais desenvolvidas.

Com o surgimento do novo, o homem precisa criar sempre mediações que respondam a essas necessidades postas socialmente pela atividade primária, de modo que esta produção e aquisição de objetos diferenciados evidencia o trabalho enquanto práxis que leva o homem a desenvolver tanto as potencialidades da natureza, que estavam “adormecidas” antes da atividade, quanto, mesmo tempo, as potencialidades humanas. O trabalho aparece, assim, como meio que faz do ser humano uma espécie que se realiza e se autoconstrói pela sua atividade vital.

Portanto, esta forma consciente e teleológica de ação é totalmente distinta da atividade animal, e a diferença essencial é demonstrada por Marx na comparação entre o “pior arquiteto” e a “melhor abelha”: “[...] Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera”. Por isso, “no fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente”. Essa característica germina uma nova forma de ser, pois “ele não apenas efetua uma transformação da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo [...]” (1988, p. 142-143). Isto é, o homem é um ser que se objetiva subjetivando o ambiente natural, imprimindo nele a forma do seu ser, a sua interioridade humana; exteriorizando-se.

Assim, temos que o processo de trabalho, a interação do homem com a natureza, pressupõe dois momentos: um ideal, no qual antecipa o resultado de sua

ação, e um prático, quando em seguida efetiva seu objetivo de acordo com as suas necessidades. E essas, como vimos, têm como tendência imanente a criação de novas necessidades, fato que exige a construção de novas mediações, resultando a esfera social em objetivações socialmente postas a partir do seu caráter prático-consciente.

A nova materialidade produzida já é verificada quando Marx e Engels (2009, p. 24) afirmam em *A Ideologia Alemã* que quando os homens passam a produzir os bens de que necessitam para sobreviver, eles se distinguem dos animais, se destacam da natureza, dando origem à esfera social, “passo esse que é requerido pela sua organização corpórea. Ao produzirem os seus meios de subsistência, [...] produzem indiretamente a sua própria vida material”.

Esse aspecto denota a diferença radical entre a atividade vital social e a atividade vital animal, pois, ao contrário do homem, o animal encontra os produtos de suas carências prontos na natureza, de forma que “o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico” (MARX, 2006, p. 117), estabelecendo com ela uma relação direta, ao tempo que encerra seu mundo nela. Assim, o animal não se diferencia do objeto de sua carência, absorve-o diretamente. O caráter consciente da atividade do homem permite o estabelecimento de objetivos e o controle de sua ação, tendo em vista atingi-los, indo além, distinguindo-se e distanciando-se da natureza, bem como tem existência autônoma, independente do seu objeto. O homem tem atividade vital consciente, de modo que ela própria se torna objeto não só de sua ação, mas também de sua reflexão. Além disso, aquele não constitui apenas um produto do indivíduo que o criou, mas compõe-se como patrimônio genérico. Assim, este afastamento parte do fato de que “o homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente” E nesse sentido, “[...] ele é um ser genérico. Ou ele somente é um ser consciente, isto é, a sua própria vida lhe é objeto, precisamente porque é um ser genérico. Eis por que a sua atividade é atividade livre” (MARX, p. 84-85, 2004).

Portanto, é porque o trabalho constitui uma atividade essencialmente livre e consciente que, diferentemente da vida animal<sup>10</sup>, a atividade vital se torna objeto da vontade e reflexão do trabalhador, por meio da qual este é um ser ativo que ao tentar satisfazer as suas carências, tem a liberdade de escolher entre alternativas, pela prática humana criadas, que o remete à reflexão de setores diversificados da realidade (MARX, 2006; LUKÁCS, s/d; LESSA, 2007). Assim, essas alternativas não constituem algo dado de forma natural, mas expressam sempre determinado patamar de desenvolvimento social, de modo que as escolhas dependem das possibilidades sociais existentes, que se constituem também como produto da atividade anterior. E é o caráter livre e consciente de sua atividade que o constitui como um ser que interage consigo próprio e com os demais como um ser universal que se apropria de produtos sociais, que por sua vez, são resultado da totalidade do processo histórico oriundo da interação social, evidenciando a sociabilização como elo indissolúvel aos homens.

Os homens criam a sua própria história ao produzir consciente e praticamente, sendo, portanto, para produzir a sua vida material que passam a se relacionar, donde brota a necessidade do intercâmbio. É porque se relacionam socialmente que podem se autoconstruir, e a consciência é o elemento que medeia essa relação. “Onde existe uma relação, ela existe para mim, o animal não se ‘relaciona’ com nada; sequer se relaciona. Para o animal, a sua relação com outros não existe como relação”. Por isso, a consciência só pode ser, desde a sua origem, “um produto social, e continuará a sê-lo enquanto existirem homens. [...] a consciência da necessidade [*Notwendigkeit*] de entrar em ligação com os indivíduos à sua volta é o começo da consciência do homem de que vive de fato numa sociedade” (MARX e ENGELS, 2009, p. 44).

Assim, a presença da consciência e o caráter teleológico fazem da atividade vital humana um processo caracterizado pela liberdade e pela relação do homem

---

<sup>10</sup> “Sabe-se que atividades que atendem a necessidades de sobrevivência são generalizadas entre espécies animais [...] Tais atividades, contudo, processam-se no interior de circuitos estritamente naturais: realizam-se no marco de uma herança *determinada geneticamente* (o João-de-Barro nasce “programado” para construir sua casa, as abelhas nascem “programadas” para construir colmeias e recolher pólen etc.), numa *relação imediata* entre o animal e o seu meio ambiente (os animais atuam diretamente sobre a matéria natural) e satisfazem, sob formas em geral fixas, necessidades *biologicamente estabelecidas* (necessidades praticamente invariáveis)” (NETTO e BRAZ, 2007, p. 30).

com o próprio gênero. A liberdade aparece aqui como a capacidade dos indivíduos singulares de escolher entre alternativas, mas esta liberdade é particularizada pelas condições objetivas, concretas. Portanto, a liberdade transparece na possibilidade da escolha entre alternativas criadas pela atividade humano-social, inserida em uma formação social, e pelo fato de aquela constituir objeto de sua reflexão. Isto implica que a criação consciente de um objeto que difere do sujeito, seu criador, faz com que o homem, além de se deparar livremente com o objeto de sua carência, perceba o mundo a sua volta como sua criação. Dito de outra forma, ele percebe a si mesmo em um mundo fora dele, porque criou um objeto não só na sua mente, mas que tomou uma existência externa, objetiva, que não se encerrou na própria realização da atividade e se insere em uma totalidade social. Nessa perspectiva, a confirmação efetiva do homem como um ser genérico se dá na “elaboração do mundo objetivo” por meio da produção, e esta é “a sua vida genérica operativa”. “Através dela”, diz Marx (2004, p. 85), “a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)”. É nesse sentido que “o objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele”.

O relacionar-se do homem com o próprio homem é uma necessidade que demonstra de forma inequívoca a sociedade como elo intrínseco aos homens. A forma primária desta relação está no trabalho. O homem, neste processo, só se torna homem objetivamente na troca orgânica com a natureza, assim como também tem o seu ser-homem no desenvolvimento subjetivo das capacidades que o trabalho provoca, ao reagir perante o mundo não mais de forma muda, mas participando desse mundo objetivo de maneira ativa e prática, tendo o seu ambiente formado a partir da sua própria atividade vital, que se compõe de atos teleologicamente guiados para a transformação da realidade (LUKÁCS, 2004, p. 18). A história do mundo dos homens apresenta aqui seu claro caráter social de autoconstrução, na qual o homem se efetiva pela sua atividade.

Marx afirma que o homem vive genericamente da natureza em um duplo sentido, pois, por um lado, extrai dela os meios para se manter vivo fisicamente, sendo meio de vida imediato; por outro, faz dela instrumento de trabalho que irá mediar a transformação da natureza. Ademais, como objeto de sua reflexão, se

interliga não só fisicamente, mas também intelectualmente a ela. Portanto, se fisicamente vive dos produtos da natureza, praticamente a sua universalidade é efetivada pela atividade produtiva que faz do ambiente natural tanto um meio imediato de sobrevivência, quanto objeto de trabalho. De modo que, além de produzir os produtos que garantem sua sobrevivência imediata, produz os instrumentos que medeiam a transformação da natureza, e esses instrumentos pertencem não só ao seu produtor direto, mas a sua totalidade genérica.

Tanto a relação do homem com a natureza é mediada pelo trabalho, como o próprio trabalho implica a produção de instrumentos que se interpõem e medeiam a relação entre produtor e objeto (natureza mesma ou transformada, a matéria-prima). Este processo revela ao homem o problema dos fins e dos meios e o leva à objetivação constante de novos produtos e novas mediações por esses reclamados. Frederico observa que nesse momento Marx percebe o trabalho como ação transformadora que diferencia o homem da natureza:

O homem, de ser sensível, passivo e sofredor, passa a ser visto como o 'ser automegador da natureza' que, por meio do trabalho, desprende-se da natureza', diferenciou-se dela, elevou-se acima de seus limites, e sobre ela passou a exercer uma ação transformadora. Marx, assim, atribui uma *prioridade ontológica* ao trabalho humano, a atividade material nascida com a invenção dos instrumentos de trabalho que medeiam o intercâmbio dos homens com a natureza e dos homens entre si. E como esses instrumentos não se encontram prontos na natureza, o homem se vê obrigado, a cada transformação do ambiente natural e humano, à incessante criação de mediações postas pelo processo de trabalho. Com essa mediação material, o homem introduz *finalidades* na natureza. O trabalho surge então para o jovem Marx como a primeira e mais importante forma de *objetivação* do ser social (FREDERICO, 2009, p. 177).

Portanto, o homem retira da natureza o essencial para sua manutenção no plano físico mediatamente através do trabalho, que implica a produção de objetos que vão além de si mesmo. Constitui a mediação que cria o novo a partir de objetivações sociais que requerem relações sociais, sendo, por isso, a atividade coletiva que funda a sociabilidade. Se as necessidades vitais orgânicas constituem um dado ineliminável da natureza humana, e por isso o meio – o trabalho – para satisfazê-la também o é, o ser social dos homens não se resume a ele, mas sua

processualidade funda complexos que o particularizam como eterna produção do novo.

Os objetos postos pela prática humana nada mais são do que as ideias de uma consciência que se objetivou. São, portanto, ideias objetivadas que se converteram em objeto externo à consciência que o idealizou, momento no qual o homem exterioriza o seu ser, demarcando que o objeto, criatura, é diferente do sujeito, seu criador. Ou, como afirma Lessa (2007, p. 41) a partir de Lukács, “a consciência se objetiva e se exterioriza em objetos que são ontologicamente distintos de si própria”. Por isso a objetividade social é a criação de um mundo a partir de finalidades postas pelos homens em sociedade, configurando tal processo o objeto como subjetividade que se objetivou, e a própria objetivação do ser homem, que se autoconstrói humanizando a natureza. No ser social, diz Lukács, temos um processo social em que os indivíduos singulares criam seu próprio ambiente na exata medida em que todo ponto de partida é uma posição teleológica, parte de uma decisão alternativa do sujeito.

Assim, o trabalho leva à transformação tanto objetiva quanto subjetiva, pois o ato de trabalho requer um sujeito que põe finalidade e um objeto que é resultado, como afirma Lukács, de uma “prévia ideação”, sendo então a objetivação de um sujeito. Ao dar outra forma ao meio natural o homem está transformando a sua natureza, não só porque ele é parte dela, mas porque sua atividade consciente cria a sua natureza humana, construindo-se objetiva e subjetivamente. Quer dizer, o trabalho faz do homem um ser que constrói o próprio mundo, ao mesmo tempo que constrói a si mesmo.

Cabe destacar o significado da prévia-ideação como momento de abstração no qual o homem projeta o resultado de sua ação na consciência, de forma que é por meio dela que se pode interligar como totalidade e generalizar o conhecimento, relacionando passado, presente e futuro, como afirmado por Lessa (2007). Que, por meio dela, o homem tem como objeto a natureza e a sua própria vida. Assim, antecipa não só os resultados, mas também todo o conjunto de relações que precisará desenvolver para alcançar o seu fim, pois, como diz Marx (1988, p. 143), o homem “sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar a sua vontade”. E ao objetivar o seu ser externamente, a

essência do homem é por ele reapropriada, mas agora remodelada pela sua práxis que criou algo novo não só objetivamente, mas subjetivamente, enquanto apropriação do existente, antes e depois da realização do trabalho. Assim, o objeto do trabalho nada mais é do que a realização da essência genérica humana, a objetividade da existência humana, a confirmação do homem enquanto um *ser genérico*. Embora apareça primeiramente a partir de uma determinação básica, a produção é a própria *vida genérica* do homem, “é a vida criando vida. No tipo de atividade vital está todo o caráter de uma espécie, o seu caráter genérico; e a atividade livre, consciente, constitui o caráter genérico do homem” (MARX, 2006, p. 116).

A não afirmação do trabalhador em sua atividade na sociedade atual, como veremos adiante, advém da particularidade burguesa, que nega uma manifestação *ontológica* do trabalho: o fato de este ser, de acordo com sua legalidade imanente, uma atividade livre que tem como tendência imanente a afirmação do homem como um *ser genérico*, uma vez que o ato singular do trabalho traz em si a manifestação de um ser que vive e se afirma universalmente a partir dos objetos produzidos pela atividade coletiva. Reproduzir a vida física e individual por meio do trabalho implica a interação social que reproduz também o gênero. Tonet (2004, p. 54) esclarece:

Ser genérico significa ter a capacidade de tornar seu tudo aquilo que é produzido pela totalidade da humanidade – quer material, quer espiritual – e de contribuir, pelo exercício das suas faculdades, para o enriquecimento comum. Disso resulta que o homem é um ser eminentemente social, que nenhum homem pode tornar-se isoladamente, mas apenas através da interatividade social. Tornar-se homem, então, implica um constante vai-vem entre o pólo genérico e o pólo individual. Tanto mais rico é o gênero quanto mais ricos, densos e multiformes são os indivíduos e vice-versa.

No conceito marxiano de gênero humano<sup>11</sup> compreendemos o mundo dos homens a partir do que os une em torno de sua espécie, que é universal, e que esta

---

<sup>11</sup> Segundo Frederico, “[...] Marx violentou o conceito feuerbachiano de gênero humano, forçando uma significação que lhe era totalmente estranha. As relações genéricas em Feuerbach realizam-se na consciência de cada um dos indivíduos. Elas são relações intersubjetivas, exemplificadas modelarmente no relacionamento amoroso. Nas páginas dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ao contrário, as relações sociais são vistas como expressão seja das objetivações postas pela atividade material humanizadora, responsável pela autoformação do homem, dos seus sentidos, de sua consciência etc., seja do trabalho estranhado (no caso determinado de uma sociedade em que os homens não se reconhecem mais nas suas objetivações). Nos dois casos o trabalho é visto como uma mediação material interposta entre os indivíduos, relacionando-os entre si, dando uma estruturação a toda vida social” (2009, p. 189).

ligação para a realização do trabalho é a base para a estruturação da vida social que conforma a essência humana. Assim, a realização plena do homem está em que ele só vive autenticamente como um *ser genérico consciente*, ou seja, quando assimila e reconhece na sua ação individual a confirmação de um ser universal livre, que se comporta no seu cotidiano de forma solidária com os demais e tem acesso pleno aos produtos sociais.

Poderíamos dizer que “o animal também produz”, no entanto, produz imediatamente para si ou seus filhotes; o homem, para si e para o gênero. Aquele produz unilateralmente; este universalmente. O animal produz a si mesmo, enquanto o homem produz todo o seu gênero. O produto do animal pertence de forma imediata ao seu corpo físico; o homem se depara livremente com o objeto por ele criado. Nessa perspectiva, o jovem Marx revela em que consistiria a verdadeira liberdade: “o homem produz quando se encontra livre da necessidade física e só produz verdadeiramente na liberdade de tal necessidade” (MARX, 2006, p. 117).

O homem constitui a si mesmo como um “um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou [se relaciona] consigo enquanto ser genérico” (MARX, 2004, p. 85), reconhecendo sua essência genérica e avaliando o gênero como parte do seu ser e seu ser como parte de um gênero. O trabalho é, pois, a *vida genérica* humana em atividade que faz com que a natureza surja como obra coletiva e leva a sociedade a patamares cada vez maiores de generalidade. Eis a prática que, por sua legalidade imanente, que implica consciência, liberdade, generalidade e eterna criação do novo, diferencia o homem do animal. “O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto”, mas, além disso, “[...] quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, [...] como [com] um ser universal, [e por isso livre]” (MARX, p. 83-84, 2004).

É esta processualidade desencadeada pelo ato primário do trabalho que faz da materialidade dos homens uma construção deles próprios em sociedade. Vê-se que não há uma oposição natural entre as duas dimensões do ser social. A história de

---

cada indivíduo é a história da relação deste com o próprio gênero, em uma determinada formação social. Resulta da atividade humana uma relação com a natureza e dos homens entre si, uma interatividade social. Com o trabalho a objetividade natural é recriada pela ação humana, transformando-se em social, e por isso é objetividade humanizada, ao passo que o indivíduo é humanizado e potencializado pelo mundo objetivo por ele criado. A peculiaridade do homem está no fato de este fazer da sua atividade uma autoconstrução, bem como só se torna verdadeiramente humano criando e se apropriando de produtos multiformes e os reconhecendo como objetivações do seu ser.

## 2.2 A negação do *ser genérico* pelo trabalho estranhado

No item anterior apresentamos considerações gerais sobre a análise marxiana do trabalho em seu sentido universal. Passaremos agora para a relação que compreende o trabalho estranhado na sociedade burguesa e suas consequências sócio-humanas, tendo em vista especificar o trabalho estranhado que funda a sociedade da qual faz parte a emancipação política, apresentando-a como momento que expressa um obstáculo à autoconstrução humana integral.

Como o *modo de produção capitalista* exige uma condição essencial para a reprodução de capital, isto é, que o trabalhador esteja despojado dos *meios de produção*, que são transformados em capital<sup>12</sup>, de forma que o resultado da sua utilização torna o produzido objetos do capital, isto é, plasma-se como o seu domínio, o processo de trabalho leva, conseqüentemente, a separação entre produtor e produto, e com isso, ao não reconhecimento deste último como resultado da atividade humana. A crítica marxiana parte da constatação de que o homem

---

<sup>12</sup> Para a produção de capital, tanto meios de produção quanto força de trabalho são transformados em capital. Trata-se da sua composição orgânica, que está dividida em dois momentos, quais sejam: a composição-valor e a composição técnica. Considerando-se a perspectiva do valor, temos que a composição do capital está subdividida em capital constante e capital variável, sendo este o valor da força de trabalho e aquele o valor dos meios de produção. Por outro lado, considerando-se a perspectiva da matéria, temos cada capital repartido em meios de produção e força de trabalho viva. Esta composição é determinada pela proporção entre a massa dos meios de produção utilizados e todo o trabalho exigido para seu emprego, constituindo, então, a composição técnica do capital. É preciso que se diga que a composição técnica é determinada pela composição-valor e reflete suas modificações, havendo, nesse sentido, uma “estreita correlação” entre elas (MARX, 1985, p. 187).

reconhece a sua objetividade como *ser genérico* em um objeto que é fruto de sua atividade vital, e esta faz dele um ser que se efetiva mediante atos teleológicos que levam à criação de produtos diversificados. Tal processualidade funda uma relação na qual indivíduo e gênero se formam e são potencializados. Alienar o seu produto é transformar a vantagem em face do animal em desvantagem, pois, “tira do homem o elemento da sua produção, rouba-lhe do mesmo modo a sua *vida genérica*, a sua objetividade real como ser genérico, e transforma em desvantagem a sua vantagem sobre o animal” (MARX, 2006, p. 117). Essa redução da atividade autônoma promove uma inversão da consciência genérica, constituindo tal dimensão apenas meio para a existência física, fato que faz dos homens seres cada vez mais marcados pelo isolamento, e assim o trabalho separa o indivíduo do próprio gênero.

Vimos como o homem tem liberdade na realização da sua atividade vital e se depara livremente com o que produz. O trabalho estranhado torna as objetivações humanas estranhadas de tal forma que faz do próprio produtor servo do seu objeto, que ao ser transformado em capital, consagra o comando deste sobre o trabalhador. Por isso, faz “do *ser genérico do homem*, tanto da natureza quanto da faculdade genérica espiritual dele, um ser *estranho* a ele, um *meio* da sua existência *individual*. Estranha do homem o seu próprio corpo, assim como a natureza fora dele, tal como a essência espiritual, a sua essência *humana*” (MARX, 2004, p. 85).

A produção de riqueza nestas condições promove uma situação em que “o trabalhador torna-se tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão” (MARX, 2006, p. 111). Trata-se de um processo de valorização das mercadorias que resulta na reprodução cotidiana da desvalorização do homem que executa uma forma de trabalho no qual apenas tem valor enquanto mercadoria que produz mercadorias, não para o atendimento das suas carências, mas antes, como fonte de valores de troca. Ao serem reduzidos às imposições mercantis, os objetos confrontam o trabalhador como potência que o comanda.

Nota-se que quando falamos de alienação, referimo-nos ao fato de que as objetivações/externalizações do sujeito podem significar um rebaixamento do seu pertencer ao gênero humano, embora desenvolva as capacidades dos indivíduos e leve a uma cada vez maior produção de riqueza. Assim, as

objetivações/externalizações dos indivíduos produzem o desenvolvimento social, mas ao mesmo tempo podem se efetivar como obstáculos ao avanço da humanidade, no sentido de rebaixar a generalidade humana. A alienação significa, portanto, a objetivação/externalização enquanto obstáculo ao elevar-se do homem para além da particularidade, à sua essência genérica humana.

Se com o capitalismo temos um grande desenvolvimento da capacidade produtiva, uma grande acumulação de riquezas por meio da produção crescente de mercadorias, temos, por outro lado, cada vez mais uma situação de degradação humana, expressa fundamentalmente na cada vez maior exploração da mercadoria força de trabalho para a reprodução de valores de troca. Desse modo, a consequência direta da acumulação privada da riqueza social, peculiar ao capitalismo, é uma situação em que a pobreza e a miséria da humanidade crescem na sociedade na mesma proporção de riqueza. Nessas condições, a desigualdade social é um efeito necessário da produção. Foi a constatação desta contradição inerente à sociedade do capital que levou Marx a afirmar uma *Lei Geral da Acumulação Capitalista*.

Portanto, o trabalhador é obrigado a vender-se como mercadoria, uma vez que está desprovido de qualquer propriedade dos seus *meios de produção* e passa, então, a produzir objetos que são postos no mercado para a troca, de modo que o ato da objetivação se torna ao mesmo tempo a perda do objeto. “A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação. A realização do trabalho aparece na esfera da economia política como desrealização do trabalhador, a objetivação como perda e servidão ao objeto, a apropriação como alienação” (MARX, 2006, p. 111-112), isto é, como potência alheia ao produtor.

Consoante essa constatação, pode-se inferir que a objetivação sob o capital ocasiona a desrealização do trabalhador, a negação da sua atividade livre e humana para se tornar estranhada e desumana. A carência dos objetos cristalizados nessas condições torna a efetivação do trabalho desefetivação humana e funda uma realidade em que “a apropriação do objeto manifesta-se a tal ponto como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produzir, tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao domínio do seu produto, do capital” (MARX, 2006, p. 112). Daí segue-se que “quanto mais o trabalhador se esgota a si mesmo, mais poderoso se

torna o mundo dos objetos, que ele cria diante de si, mais pobre ele fica na sua vida interior, menos pertence a si próprio” (MARX, 2006, p. 112).

A exteriorização significa, aqui, não apenas a criação de um objeto diferente do sujeito que o idealizou e exteriorizou a sua humanidade em um produto que possui existência externa, mas tal produto aparece independente do homem. Por isso, “[...] o trabalho no qual [...] se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação”, e “a externalidade (Äusserlichkeit) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, [...] como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro” (MARX, 2004, p. 83).

Uma vez que o homem só pode ser ativo e viver por meio da natureza, por conseguinte, tem-se que, ao se apoderar de objetos naturais por meio do trabalho tirado do seu domínio, ele é privado dos seus meios de existência em um duplo sentido: primeiro, que o mundo exterior deixa de ser um meio para a efetivação do seu trabalho, e segundo, deixa de ser meio de vida, para a sua subsistência física. Ele acaba por receber objetos que não controla: para que seja um trabalhador, recebe objetos de trabalho; para que possa existir como sujeito físico, meios de subsistência. Tal fato advém de um processo de produção alienado, e nesse sentido, o objeto é a síntese, o resultado do estranhamento no próprio ato da produção. “Esta é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração”. Mas também, é “a energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal [...] como uma atividade voltada contra ele mesmo, [...] não pertencente a ele. O *estranhamento-de-si* [...], tal qual acima o estranhamento da *coisa*” (MARX, 2006, p. 83).

É dessa forma que a produção aumenta em proporção inversa ao desenvolvimento do operário, e o acesso ao trabalho se torna meio de disputa, meio de concorrência para garantia da manutenção física. E assim, origina-se uma inversão, uma situação em que ele só se sente em si fora daquilo que o constitui enquanto gênero, isto é, fora do trabalho; já ao realizar este, sente-se fora de si, como algo externo à sua natureza humana. Uma atividade que promova tal martírio só pode constituir um trabalho forçado, que se é levado a realizar apenas como meio

para satisfazer necessidades fora dele, e não como meio que leva à satisfação de carências verdadeiramente humanas.

Se o trabalho difere o homem do ser puramente animal, ao ter alienada a sua própria atividade, este só se sente “livremente ativo” em funções em comum com os animais, como na alimentação e na procriação, “enquanto nas funções humanas se vê reduzido a animal” (MARX, 2006, p. 114-115), por meio de um trabalho que nega a sua essência livre, de modo que este apenas serve para satisfazer necessidades presentes também no ser animal, como a alimentação. Assim, as funções como comer, beber, morar são reduzidas às funções animais ao serem colocadas como “finalidades últimas e exclusivas” (MARX, 2004, p. 83).

Portanto, o estranhamento do homem assume um duplo aspecto, em relação ao produto do trabalho, e a si mesmo. De forma geral, “a questão de que o homem está estranhado do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana” (MARX, 2006, p. 86), daquilo que os une enquanto parte de um mesmo ser.

Além disso, encobre o fato de que o produto do trabalho não pertence ao seu produtor direto porque necessariamente pertence a outro, ao capitalista. Se o trabalho significa martírio para o trabalhador, necessariamente implica prazer alheio, conferindo o controle a quem está fora da produção. E nesse sentido, é originada a relação com outro homem que não trabalha, mas que domina o processo produtivo porque lhe pertencem as condições, e conseqüentemente, os produtos do trabalho. Marx (2006, p. 122) sintetiza: “a respeito do trabalhador, o qual pelo trabalho se *apropria* da natureza, a apropriação surge como alienação, a atividade pessoal como atividade para outro e de outro, a espontaneidade vital como sacrifício da vida, a produção do objeto como perda do objeto a favor de um poder estranho, de um homem *estranho*”.

A introdução desta forma de trabalhar a natureza pelo capitalismo impõe duas profundas transformações, afirma Coutinho (2010). A primeira é a eliminação da divisão feudal do trabalho, levando conseqüentemente à abolição da diferença entre homens livres e servos da gleba. A nova divisão do trabalho exige homens livres, e embora essa liberdade humana, que é essencialmente a liberdade de mercado, quer dizer, de ser “livre” para atuar no mercado, ainda que seja limitada, a relação com o

gênero por ela promovida a torna muito ampliada, uma vez que os indivíduos não são subordinados por limites aprioristicamente estabelecidos, como eram pelo regime feudal. Segundo, a grande socialização do trabalho advinda com o desenvolvimento da indústria já na sua fase manufatureira. Ao invés do trabalho individual e artesanal, a indústria impõe uma cooperação não apenas no interior da fábrica, mas entre os vários ramos da produção. Esse caráter cada vez mais global inaugurado com o capitalismo possibilita a compreensão da natureza da sociedade como totalidade. Esta categoria assume cada vez mais uma evidência para a compreensão dos fenômenos da sociedade, possibilitando o alcance da sua essência.

Essa crescente socialização encontra outro apoio na criação pelo capitalismo de um mercado mundial, sobre cuja base erige-se agora uma cultura universal. Surge, pela primeira vez, a possibilidade de compreender o real a partir da perspectiva de uma humanidade objetivamente unificada [...]. A nova objetividade capitalista, desse modo, permite elevar a conceito aquilo que antes só existia como virtualidade, ou seja, a realidade da humanidade como totalidade concreta de complexos teleológicos (fundados no trabalho e em suas objetivações), cujo movimento depende de leis racionais (COUTINHO, 2010, p. 33).

A liberação do trabalho permite, pois, que seja extinta a subsunção individual ao universal. Agora a realidade é marcada pela imanente presença do gênero em cada indivíduo singular, ou seja, o pensamento da época passa “a ver na ação individual a realização de leis universais”, percebendo que cada indivíduo realiza as leis que regem o gênero humano. A descoberta da categoria da particularidade, das mediações que estabelecem a ligação do indivíduo com o gênero, como “o trabalho socializado, a classe, a nação etc.”, supera qualquer antinomia estabelecida entre essas duas dimensões do ser social (COUTINHO, 2010, p. 33-34).

No entanto, como temos argumentado, ao mesmo tempo que a realização do trabalho<sup>13</sup> assume um caráter hostil e alheio à essência humana, opera-se um não

---

<sup>13</sup> Ao contrário da forma como é visto pela Economia Política, o trabalho não é para o jovem Marx dos *Manuscritos* mero valor de troca, a produção não implica apenas concorrência, fonte de dinheiro, etc. Como bem destacou Frederico (2009, p.132), o trabalho humano é percebido como “[...] atividade humana contraditória a produzir, ao mesmo tempo, miséria para o trabalhador e riqueza materializada na propriedade privada. Esta, portanto, encontra a sua origem no trabalho humano, ou, para ser preciso, numa forma *especial* de trabalho”.

reconhecimento sobre o produto do trabalho. É nesse momento em que a atividade se torna contrária aos próprios homens, compreendendo uma objetividade social alienada. A práxis social, ao invés de levar ao desenvolvimento humano pleno, significa a depreciação das subjetividades.

Essa vida social converte-se num objeto 'coisificado', inumano, que não pode mais comportar nenhuma subjetividade autêntica; essa subjetividade, por sua vez, desligada de suas objetivações concretas, nas quais e por meio das quais se constitui e ganha conteúdo, transforma-se igualmente num fetiche vazio. Essa fetichização simultânea do sujeito e do objeto, paralela à ruptura dos laços imediatos entre indivíduo e comunidade, é a mais evidente consequência social da divisão capitalista do trabalho na sua fase madura (COUTINHO, 2010, p. 37).

Gera-se uma antinomia naquilo que constitui contradições dialéticas (COUTINHO, 2010, p. 39). Na verdade, a relação entre indivíduo e gênero no capitalismo se expressa como oposição entre cidadão e burguês, introduzida pela emancipação política. Se é certo que a oposição existe, e mesmo nesse contexto, embora assim apareçam, não são momentos autônomos, não é certo que ela seja válida para considerar o caráter universal da contradição dialética presente naquela relação. A relação essencialmente contraditória entre o indivíduo e o gênero aparece na sociedade capitalista como momentos isolados entre uma vida pública e outra privada; e na vida cotidiana de cada individualidade, como momentos isolados entre cidadão e burguês. Ao invés de momentos unidos, que pertencem ao movimento contraditório do ser social, eles são tomados separadamente, como partes antagônicas. Há uma alegoria da vida humana expressa na existência do cidadão político enquanto abstração do ser concreto do homem, alienado do gênero de tal forma que passa a ser reconhecido mediante a alienação política. Ao dar as costas ao gênero no espaço em que ele atua como burguês, o homem isenta-se da sua atuação enquanto ser genérico, reconhecido pelo cidadão abstrato.

Além disso, há uma "sujeição" do conhecimento aos interesses parcelares da sociedade que transparece,

em primeiro lugar, na aceitação acrítica da alienação entre vida pública e vida privada, entre subjetividade individual e objetividade

social, gerada pela economia de mercado; com isso, os dois momentos (que são unidos, embora contraditoriamente, na essência das coisas) são transformados em fetiches falsamente autonomizados. E, em segundo lugar, a referida sujeição aparece na aceitação igualmente acrítica da rígida especialização das atividades humanas exigida pela divisão capitalista do trabalho (COUTINHO, 2010, p. 39-40).

Assim, embora a objetividade social tenha origem nos atos de trabalho dos indivíduos, ela aparece na consciência como um resultado natural. Na base desta relação, a divisão entre ação e controle na produção, entre trabalho manual e intelectual, fez com que se apresentasse alheia à atividade humana. Nas condições determinadas pela particularidade histórica burguesa, assume a rigidez de força natural, como segunda natureza.

A sociedade burguesa, então, funda uma contradição: se por um lado é apenas com ela que os homens se percebem como construtores de sua história, por outro,

[...] por ser baseada numa forma de exploração do homem pelo homem que mistifica as relações sociais, também oculta a sua verdadeira natureza. Ao transformar as relações sociais em relações entre coisas, faz com que essas relações apareçam como se fossem naturais. Como consequência, as relações de exploração não aparecem como produto da atividade humana, mas como algo independente dos homens (TONET, 2009, p. 9-10).

A sociedade da qual faz parte a emancipação política limita, pois, a vida do homem também no que se refere a sua capacidade de apreensão do real. Conforme Coutinho (2010), a busca pelo progresso, que marca toda a luta da ascendente burguesia ante o atraso feudal e que é o fator determinante para a sua evolução filosófica, sofre uma descontinuidade que é expressão da objetividade posta pelo desenvolvimento capitalista. Seu início está “no surgimento de uma contradição antagônica entre as classes que outrora formavam o Terceiro Estado” (COUTINHO, 2010, p. 21), isto é, a formação da contradição imanente à relação entre capital e trabalho, que se acha na base do novo modo de produção. É assim que ao se tornar uma classe conservadora, a burguesia é levada a abandonar todo o progresso anterior ao qual estava ligada, e a produção teórica passa a ser uma justificação da

ordem existente, com um crescente abandono da objetividade e da globalidade para a apreensão do real.

Ao transformar a objetividade natural em objetividade social para atender as suas primeiras necessidades, o homem se humaniza e se constrói enquanto subjetividade que se faz a partir das suas objetivações. A perda da sua criação imposta pela nova forma de produzir leva à perda da sua efetividade enquanto *ser genérico* e transforma o mundo por ele criado em potência estranha, promove o estranhamento da própria humanidade, o leva a sua desumanização.

Com isso, tendo em vista introduzirmos a discussão da natureza limitada da emancipação política, apontamos duas formas que expressam a alienação: aquela primária, originada no ato do trabalho assalariado, e aquela, ontologicamente determinada por este, referente à alienação política, que incide nos dois polos reflexivamente determinados do ser social, tanto nas individualidades divididas em dois momentos, como no desenvolvimento da sociabilidade, cindida em suas esferas. A alienação política originada com a emancipação política caracteriza-se pela cisão instaurada na vida do homem entre cidadão abstrato e homem real, que possibilitou o desenvolvimento do individualismo burguês em oposição ao gênero humano. Trata-se de uma emancipação limitada aos horizontes da propriedade privada, a partir da qual se desenvolve a vida burguesa alienada. Assim, no terceiro capítulo, evidenciaremos elementos constituintes desta forma de emancipação: a igualdade formal que emerge da desigualdade real.

Cabe ressaltar que ao retirar do homem o seu papel ativo, o que está sendo alienada é a própria vida genérica do homem. O trabalho alienado abstrai do indivíduo o seu gênero, tornando a vida genérica “[...] apenas um meio para manter a vida individual” (MARX, 2004, p. 89), e por isso, o isolamento do homem conduz a sua negação enquanto um *ser genérico consciente*, que se relaciona com os outros indivíduos e consigo mesmo absorvendo a sua totalidade genérica.

Isso porque, ao ter como objetivo principal a produção de mercadorias para serem trocadas no mercado e não atender às necessidades humano-coletivas, as objetivações postas pelo trabalho são reduzidas a mero meio de existência física. É nesse contexto que, “na condição crescente da sociedade, a decadência e o empobrecimento do trabalhador são [sic] o produto do seu próprio trabalho e da

riqueza por ele produzida. Conseqüentemente, a miséria surge de forma espontânea da *essência* do trabalho presente” (MARX, 2004, p. 71) e o desenvolvimento humano integral é barrado pela luta para a garantia da existência por um trabalho que constitui martírio.

Ante o exposto, percebemos que a consequência de relações marcadas pela exploração, tendo em vista a acumulação de capital, é o rebaixamento do gênero humano. A análise marxiana contida nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* trata dessa questão na sociedade hodierna em sua base primária, quer dizer, o trabalho assalariado como fonte de uma vida alienada na propriedade privada. Por isso, retomaremos essa discussão no próximo item apresentando a emancipação política como resposta do ser social ao problema da igualdade e liberdade inseridas em uma sociedade que é essencialmente produtora de desigualdade social.

### **2.3 Trabalho assalariado, propriedade privada e emancipação política**

Como no capitalismo o que o trabalhador vende não é o seu trabalho, mas a sua mercadoria força de trabalho em troca de um salário, ela é utilizada pelo capitalista apenas como um meio para a acumulação de seu capital. De forma que, enquanto rebaixado à condição de mercadoria, quanto mais se desenvolve a sua capacidade produtiva, mais produz trabalho excedente para o capital e, portanto, mais é explorado e tanto mais miserável se torna.

As objetivações humanas se apresentam desligadas da prática social e fazem com que o trabalhador não tenha acesso tanto aos objetos mais necessários à sua vida quanto aos próprios objetos do trabalho. É por isso que a exteriorização alienada do trabalhador apresenta não apenas o significado de externalidade, mas, além disso, atua como potência hostil, que se consubstancia como propriedade privada advinda do seu próprio trabalho. Nessas condições há um meio específico para o trabalhador ter acesso aos frutos do trabalho. A apropriação se dá por meio do salário, de forma que a propriedade privada de tais frutos nas condições particulares à sociedade burguesa tem no *trabalho humano assalariado* o seu fundamento.

Vimos como o homem é um ser que satisfaz as suas carências através de respostas práticas teleologicamente orientadas. Assim, partimos da constatação marxiana de que a efetividade social é criação dos próprios homens, uma vez que tem como ponto de partida os atos teleológicos de indivíduos que se relacionam inicialmente para realizar trabalho, mesmo que as suas condições de vida compareçam à consciência com a severidade de uma segunda natureza.

Quando Marx e Engels (2009, p. 23-24) afirmam que “as premissas com que começamos não são arbitrárias, não são dogmas, são premissas reais, e delas só na imaginação se pode abstrair”, e por isso, só podem ser “os indivíduos reais, a sua ação e as condições materiais de vida, tanto as que encontraram quanto as que produziram pela sua própria ação, estão a assinalar que mesmo as condições de vida encontradas prontas são resultado da atividade sensível das gerações passadas em uma forma social particular, concreta. Os homens partem destas condições, modificando-as constantemente a partir da produção de novas necessidades que são fruto do desenvolvimento social.

É fundamental para o entendimento da emancipação política sempre considerarmos que as decisões alternativas tomadas para atender à produção crescente de novas necessidades constituem algo inerente ao mundo dos homens, mas não menos fundamental é compreender que sempre são tomadas em condições já postas socialmente, não determinadas pela vontade de cada indivíduo.

O modo como os homens realizam as suas objetivações para atender a essas necessidades determina a sua existência, sempre a partir da escolha dos indivíduos em consonância com as possibilidades reais existentes. Aqui cabe assinalar, como bem afirmou Mészáros (2002, p. 574), que “necessidade social no conceito marxiano não é um determinismo mecânico qualquer”, mas sim “uma compreensão dialética do que necessita e pode ser realizado com base nas tendências da realidade objetivamente em desenvolvimento”.

A produção da vida material requer, pois, a reprodução dos indivíduos em um determinado modo de produção e de relações produtivas. Por isso Marx e Engels (2009, p. 95) afirmam que os indivíduos partem de si mesmos, mas sempre “de si no quadro das suas condições e relações históricas dadas”, e “a diferente configuração dada à vida material depende sempre, naturalmente, das necessidades já

desenvolvidas, e tanto a criação quanto a satisfação dessas necessidades são, elas próprias, um processo histórico” (2009, p. 100).

Esta primeira atividade determina fundamentalmente o ser dos homens, pois a forma como os indivíduos se exteriorizam no trabalho constitui o seu modo de ser. Se considerado abstratamente o trabalho é uma condição universal do homem, a forma como ele é realizado é particularizada em cada momento histórico, ao tempo que os homens buscam responder concretamente aos problemas postos pelo avanço social que a peculiaridade da sua atividade introduz.

O modo como os homens produzem os seus meios de subsistência depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de subsistência encontrados e a reproduzir. [p. 5] Esse modo da produção não deve ser considerado no seu mero aspecto de reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se já, isto sim, de uma forma determinada da atividade desses indivíduos, de uma forma determinada de exteriorizarem [...] a sua vida, de um determinado *modo de vida* dos mesmos. Como exteriorizam [...] a sua vida, assim os indivíduos o são. Aquilo que eles são coincide, portanto, com a sua produção, *com o que* produzem e também *com o como* produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção (MARX e ENGELS 2009, p. 25).

Se se quer compreender a totalidade social, deve-se partir dessa determinação básica, relacionando todas as outras esferas à esfera da produção. Nesse sentido, tanto a estrutura da sociedade quanto o Estado “decorrem constantemente do processo de vida de determinados indivíduos; [...] como agem, como produzem material, realmente, como atuam [*tätig*], portanto, em determinados limites, premissas e condições materiais que não dependem da sua vontade” (MARX e ENGELS, 2009, p. 30). A efetividade social é, assim, resultado da relação entre indivíduos *produtivamente, realmente ativos*. Mas eles atuam em determinados limites e condições materiais que já encontram prontas ao nascer. Para os autores, a atividade produtiva constitui uma “conexão materialista dos homens entre si, a qual é requerida pelas necessidades e pelo modo da produção e é tão velha como os próprios homens” e “assume sempre formas novas e que, por conseguinte, apresenta uma ‘história’ [...]” (2009, p. 43).

É considerando essa assertiva marxiana que buscaremos no processo real da vida social a apreensão da emancipação política, apontando sua *função social e natureza* na sociedade regida pela acumulação de capital a partir do *trabalho assalariado*. Ao partirmos do solo que lhe dá origem e a torna uma necessidade, não nos guiaremos arbitrariamente, mas pelos fatos que podem ser verificados efetivamente. Isso implica que os pressupostos dos quais partimos só podem ser “[...] os homens, não num qualquer isolamento e fixidez fantásticos, mas no seu processo, perceptível empiricamente, de desenvolvimento real e sob determinadas condições” (MARX e ENGELS, 2009, p. 32), ao tempo que o homem modifica “a sua ordem social de acordo com necessidades diferentes” (2009, p. 37). Por isso, a análise da história exige “observar esse fato fundamental em todo o seu significado e em toda a sua extensão, e atribuir-lhe a importância que lhe é devida” (2009, p. 41).

Nessa perspectiva, compreende-se que a emancipação política surge em determinado momento histórico-concreto para responder a necessidades postas pelas relações sociais fruto das revoluções burguesas anteriormente analisadas, originando uma sociedade que traz como imperativo uma particular regulação jurídica das relações de trabalho. Assim, temos que ela constitui a resposta dada pelos homens a necessidades postas em determinado momento histórico que trouxe como exigência a afirmação da igualdade entre os homens, que por um lado, inicialmente, se contrapunha à desigualdade natural que caracterizava a sociedade medieval, e, por outro, à desigualdade efetivamente produzida pelas novas relações econômicas. Apresenta-se, pois, como resposta do ser social à conquista da igualdade e liberdade burguesas. Liberdade que é essencialmente a de mercado, na qual cada individualidade busca a defesa da sua propriedade privada, da sua mercadoria.

Quer dizer, a efetividade advinda da produção mediante a exploração do trabalho assalariado trouxe a necessidade de homens considerados, na qualidade de cidadão, politicamente *livres, iguais e proprietários* para vender suas mercadorias no mercado. O portador da mercadoria força de trabalho, única mercadoria que produz valor maior do que ela custa, deve estar livre para vendê-la ao capitalista no mercado e assim possibilitar a valorização de capital. Por sua vez, o instrumento que corresponde a esta forma de regulação jurídico-política é o Estado político, e a

emancipação política implicou a institucionalização pela burguesia dessa forma de Estado, aquele que surgiu em consonância com as mudanças econômicas que introduziram a propriedade privada moderna, estritamente individual, desvinculada de qualquer vínculo comunitário, genérico.

Marx e Engels (2009, p. 47) esclarecem que com o surgimento da divisão do trabalho e a repartição desigual dos produtos que dela advém, originam-se formas de propriedade privada<sup>14</sup>. Para os autores, “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa enuncia-se em relação à atividade o mesmo que na outra se enuncia relativamente ao produto da atividade”. Isto é, são expressões de um mesmo processo, da atividade produtiva:

[...] com a divisão do trabalho está dada, ao mesmo tempo, a contradição entre o interesse de cada um dos indivíduos ou de cada uma das famílias e o interesse comunitário [gemeinschaftlichen] de todos os indivíduos que mantêm intercâmbio uns com os outros; e verdade é que esse interesse comunitário de modo algum existe meramente na representação, como ‘universal’, mas antes de mais nada na realidade, como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais o trabalho está dividido. E é precisamente por essa contradição do interesse particular e do interesse comunitário que o interesse comunitário assume uma organização [Gestaltung] autônoma como *Estado*, separado dos interesses reais dos indivíduos e do todo, e ao mesmo tempo como comunidade ilusória, mas sempre sobre a base real [...] das classes desde logo condicionadas pela divisão do trabalho e que se diferenciam em todas essas massas de homens, e das quais uma domina todas as outras (MARX E ENGELS, 2009, p. 47).

A essência comunitária dos homens se expressa, assim, na dependência recíproca para a realização do trabalho, mas essa determinação essencial do trabalho fica subordinada ao interesse parcelar que rege a sociedade de classes, especificamente a burguesa, devido ao processo de extração de trabalho excedente, isto é, a produção é essencialmente produção de mais-valia para valorização de capitais particulares. Assim, os objetos da carência humana não são regidos pela

---

<sup>14</sup> Segundo Lessa (2004, p. 9), “a propriedade privada, esta relação de expropriação dos trabalhadores do produto do seu trabalho e a sua correspondente apropriação pela classe dominante, é constitutiva do ser dos homens por pelo menos dez mil anos”.

utilidade humana, mas a partir desta finalidade que reproduz cotidianamente a propriedade privada individual.

Percebe-se que a atividade vital do mundo dos homens é essencialmente coletiva, constituindo imperativo que mantenham intercâmbio uns com os outros, pois, para sobreviverem, devem se relacionar em comunidade. Mas sob o capital, mesmo a *cooperação* no processo de trabalho assume um caráter distinto. Com a transformação dos meios de produção em capital, ela adquire a forma de um poder estranho sobre os trabalhadores, e o produto final aparece não como produto do trabalho, mas do capital.

A forma da produção e apropriação de objetos determina a sua expressão na forma da política, “tem a sua expressão *prático-idealista* na respectiva forma de Estado” (MARX E ENGELS, 2009, p. 56). Assim, a política<sup>15</sup>, na forma do Estado moderno, surge como uma das mediações necessárias à realização de determinado modo de produção, ou seja, é necessária devido às contradições que o modo de produção capitalista e a divisão social do trabalho que lhe corresponde fundam, mais precisamente, a contradição entre os interesses comunitários e os particulares do ser burguês que rege a sociedade.

Na especificidade desta forma de trabalho humano, o assalariado, este “é aqui, de novo, o principal, o poder *sobre* os indivíduos, e enquanto este último existir tem de existir também a propriedade privada” (MARX e ENGELS, 2009, p. 75). E assim, “a única conexão em que os indivíduos ainda se encontram com as forças produtivas e com a sua própria existência, o trabalho, perdeu no seu caso toda a aparência de autoatividade e apenas mantém a sua [66] vida atrofiando-a” (2009, p. 107).

---

<sup>15</sup> Segundo Tonet (2005, p. 94-95), a “política, esta força é, por um complexo processo social, separada dos seus detentores originais – o conjunto dos homens –, apropriada por determinados grupos particulares, posta a serviço da manutenção dos seus interesses e, por consequência, voltada contra os interesses da maioria dos detentores originais. Aparentemente separada da sociedade e pairando acima dela, esta força social privatizada passa a se apresentar como expressão do interesse coletivo, na forma de Estado, com todo o seu aparato jurídico, político, ideológico e administrativo”.

Segue-se que a apropriação dos objetos é uma decorrência da relação do trabalhador com a produção. Aqui, trata-se da *apropriação privada* dos produtos, que decorre da natureza da realização deste trabalho. Nessas relações, o *salário* é a condição para o acesso aos bens materiais, sendo, então, uma expressão da *propriedade privada*. De modo que o trabalhador se torna escravo do salário, pois só lutando por uma melhor remuneração, pode ter aumentada a possibilidade do atendimento de suas carências. Por isso que um aumento de salário significa “uma *melhor remuneração dos escravos* e não restituiria o significado e o valor humanos nem ao trabalhador, nem ao trabalho” (MARX E ENGELS, 2009, p. 121). Por meio dessa afirmação se percebe não apenas a situação de miséria imediata a que está submetido o trabalhador, mas a perda da essência humana construída por ele nas suas objetivações.

Portanto, com a introdução da produção capitalista é fundada a desigualdade social que resulta da expropriação dos meios de produção e subsistência do trabalhador para serem transformados em elementos de capital. O trabalho, ao invés de afirmar a vivência em comunidade social, torna-se meio de negação da dimensão genérica, pois se centra na particularidade de classe, obstaculizando, por isso, o processo de humanização.

Diante da desigualdade concretamente produzida, a necessidade da liberdade do trabalhador para participar de um contrato necessitou do aparato legal que reconhecesse a igualdade entre os homens contratantes. A emancipação política atendeu a essa finalidade. A desigualdade produzida por esta forma particular de trabalho o torna fonte de riqueza para quem detém o seu controle, e de miséria para o trabalhador manual. Ao serem libertados da gleba, quer dizer, ao se tornarem livres da sua vinculação direta aos meios de produção, os produtores perderam o controle da sua produção e passaram a depender do salário para a apropriação dos seus objetos.

Porém, não bastava apenas liberar o produtor direto dos meios de realização do trabalho, tornando-o “livre” para a venda da sua força de trabalho, mas era preciso considerá-lo igualmente proprietário privado para entrar em um contrato entre partes consideradas iguais (TONET, 2005). Esta relação encobre o fato de o trabalhador ser obrigado a se vender como mercadoria para poder obter um salário

e comprar no mercado os meios que garantem a sua existência, o que equivale a dizer que ele não se encontra na condição de “*vendedor livre*”, pois “o capitalista é sempre livre para empregar o trabalho e o operário vê-se obrigado a vendê-lo” (MARX, 2009, p. 78).

Assim, a liberdade e a igualdade que restaram aos homens sem propriedade nada mais foram que ser livres para vender a única mercadoria de que dispõem em troca da sua subsistência, e iguais para poderem contratar com quem está em condições sociais muito desiguais. Isso porque “a liberdade de contrato advogada” pelo liberalismo econômico “emancipou os detentores de bens e propriedades de seus grilhões; mas, na realização dessa liberdade, estava envolvida a escravização dos que nada tinham para vender senão a sua força de trabalho” (LASKI, 1973, p. 149). A concreticidade dessas relações é abstraída para tornar os homens juridicamente iguais, e assim pode a burguesia, depois de celebrar um contrato, explorar a força de trabalho como uma relação de compra e venda entre partes iguais.

É nesse sentido que Marx e Engels (2009, p. 88) apontam o trabalho alienado como “causa imediata da propriedade privada”. A alienação do produto do trabalho, a existência deste como algo externo ao ser do trabalhador é o fundamento da possibilidade da sua apropriação individual. A emancipação política do homem burguês concebe, portanto, a liberdade e igualdade por via do Estado político que tem como pressuposto a defesa dessa propriedade. A crítica marxiana à igualdade política é validada por sua constatação de que o ponto de partida da produção capitalista é a contratação de força de trabalho “livre”. No entanto, dada a desigualdade efetiva, os homens só podem ser livres e iguais em termos jurídicos.

Se no feudalismo as relações se davam com base na exclusão do direito à maioria, no capitalismo as relações são reguladas por uma concepção universal abstrata do direito. É o que constata Trindade (2011, p. 26):

[...] só restava ao povo [...] a ‘liberdade’ individual e a igualdade perante a lei – necessária para que os trabalhadores, agora ‘sujeitos de direitos’, tal e qual seus patrões, e juridicamente ‘livres’ e ‘iguais’ aos seus patrões, tivessem ‘autonomia para celebrar contratos de trabalho com seus novos senhores, os quais, por sua vez, detinham a correspondente, porém muito real autonomia para lhes impor

jornada e salário, bem como para despedi-los quando lhes aprobevesse.

Compreende-se, a partir de tudo o que foi dito, que a natureza limitada da emancipação política advém do fato de ela ter como fundamento uma forma de trabalho que é fonte de desigualdade material, constituindo uma igualdade que só pode se generalizar tendo-a como pressuposto<sup>16</sup>. Nesse quadro, não possibilita a participação de todos nas decisões sociais, mas é limitada pelos interesses da classe que controla a economia, garantindo, através do poder político, a submissão do trabalho à dinâmica mercantil.

---

<sup>16</sup> A este respeito, ver o texto de Tonet (1995).

### 3 A CRÍTICA MARXIANA À EMANCIPAÇÃO POLÍTICA: AS CONTRADIÇÕES ENTRE ESTADO E SOCIEDADE CIVIL

Destinamos a esta parte do texto a sistematização dos aspectos fundamentais para a compreensão do conceito de emancipação política, extraídos a partir do texto de *Para a questão judaica*. Essa atenção especial se deve ao fato de nessa obra Marx enfatizar a necessidade da análise dos pressupostos do Estado *político* que se constitui a partir da emancipação política.

Quais as contradições inerentes à emancipação política e que foram apreendidas pelo jovem Marx? Quais aspectos a evidenciam como expressão da alienação da universalidade humana remetida ao Estado? Por que ela consiste na negação do reconhecimento concreto do homem individual como um *ser genérico*? Os tópicos a seguir não contêm uma reflexão definitiva sobre essas questões, mas apenas as retomam a partir de elementos pelo jovem Marx delineados.

#### 3.1 A contradição entre *citoyen* e *bourgeois* em *Para a questão judaica*

*Para a questão judaica* consiste em um ensaio crítico de Marx sobre as assertivas de Bruno Bauer<sup>17</sup> a respeito da reivindicação da emancipação política pelos judeus alemães. Tratava-se, na época, da aspiração dos judeus a conquistar os direitos civis e políticos no Estado alemão, que professava como religião o cristianismo.

Redigida entre os meses de agosto e dezembro de 1843, mas apenas publicada em 1844 nos *Anais Franco-Alemães*, a obra integra os textos da juventude

<sup>17</sup> Pode-se dizer que Bauer era um dos melhores alunos de Hegel e, dentre os jovens hegelianos, era considerado aquele que tinha maior conhecimento da sua obra, e também, “o mais próximo e fiel” ao filósofo (Rossi *apud* Netto, 2009, p. 15). Seu pensamento era caracterizado pelo idealismo filosófico e, nesse sentido, concebia a realização da emancipação apenas no plano do espírito, sendo o instrumento para tal, a crítica filosófica, que constituía o meio para a liberdade do homem. Por outro lado, Bauer também tinha sua obra e pensamento, nessa época, limitados pelas suas aspirações liberais, pois os liberais alemães acreditavam no “apoio estatal na luta contra a *miséria alemã*” (NETTO, 2009, p. 15-16).

de Marx e é influenciada pelo contato deste com o materialismo de Feuerbach<sup>18</sup>, que pode ser percebido na sua utilização da crítica feurbachiana à alienação religiosa para a crítica do Estado *político* enquanto espaço da alienação da vida genérica.

O momento histórico é o pós-Revolução Francesa, que marca a consolidação da separação entre Estado e sociedade civil, de forma que o Estado tornado *político* passou a significar a esfera dos assuntos públicos, no entanto, assevera Marx, de cada indivíduo centrado em si mesmo.

O caráter político da sociedade “civil” feudal tinha sido superado na França e Estados Unidos, mas não na Alemanha, e, como esclarece Frederico (2009, p. 94), é movido pelo sentimento da crítica não apenas ao Estado prussiano, mas à formulação hegeliana do Estado moderno, concebido como o “Estado completo”, “acabado”, que o jovem filósofo de *Para a questão judaica* vai empreender a sua análise.

O contexto sociopolítico da Alemanha da época de Marx e Bauer apresenta um país muito atrasado, visto que sua economia era ainda fundamentalmente agrária, mas o atraso se dava sobretudo no plano político-institucional. A inexistência de um Estado laico, isto é, que se comportasse *politicamente*, expressava a situação retrógrada em que se encontravam as instituições sociopolíticas do país, configurando a “*miséria alemã*”<sup>19</sup>. Nesse sentido, a questão da emancipação da Alemanha é um tema de destaque na época, sendo tratado nos dois textos de Bauer que Marx critica em *Para a questão judaica*. Mas enquanto Bauer coloca a abdicação da religião como pré-condição, tanto para a emancipação dos judeus

---

<sup>18</sup> Segundo Frederico, o rompimento com o humanismo naturalista de Feuerbach se dá a partir do momento em que Marx prioriza as relações sociais, o que permite que ele identifique “as mediações materiais que estruturam o intercâmbio entre um homem e outro homem, e entre os homens e a natureza” (2009, p. 110). Conforme Netto (2009, p. 27), “*Para a questão judaica* está no coração mesmo do trânsito de Marx da democracia radical ao comunismo [...]. Nesse texto primoroso, o que se registra é um pensamento que ultrapassa o espaço da crítica religiosa e atravessa o âmbito da crítica política no rumo da crítica da Economia Política”.

<sup>19</sup> Segundo Netto, “na terceira década do século 19, a confederação Germânica não se apresentava como um Estado nacional unificado, constitucional e moderno: era um conjunto de quase quatro dezenas de Estados, com sistema de representação política diversificados e restritivos, inexistência de laicização de fato, burocracia de raiz feudal e uma inequívoca dominação da nobreza fundiária. Nessa enorme distância *político-institucional* que separava a Alemanha da Inglaterra e da França residia o essencial da *miséria alemã*” (2009, p. 12). Segundo o mesmo autor, diante de uma situação marcada por uma fraca burguesia e um nascente proletariado carentes de organização política, a crítica e a oposição ao regime prussiano e à *miséria alemã* ficarão a cargo dos intelectuais mais jovens, os jovens hegelianos, entre os anos de 1830-40. Entre estes jovens estavam Bauer e Marx.

quanto para a emancipação do Estado (da sua religião, o cristianismo), isto é, “em geral, que o homem abdique da religião” (2009, p. 43), Marx esclarece que para a crítica final da *questão judaica* se tratava antes de diferenciar dois tipos de emancipação: a emancipação política e a emancipação humana<sup>20</sup>.

Ou seja, a crítica final da *questão judaica* está contida na crítica da essência da emancipação política e da base limitada que a origina. Essência que implica a existência de uma vida cindida por uma particular oposição entre vida privada e vida pública, advinda com a separação entre Estado e sociedade civil. Na vida cotidiana de cada um, esse fato originou uma dualidade humana, uma existência dupla entre cidadão e burguês.

Dentro da vida pública, persistem as limitações “mundanas”, como a religião, e dessa forma o homem ainda permanece limitado, apesar de emancipado politicamente como cidadão participante do coletivo abstrato que constitui o Estado moderno, como veremos adiante. Para a resolução desta questão, Marx já apontava a necessidade de se partir do mundo real, da sociedade civil<sup>21</sup>, revelando uma compreensão materialista (“mundana”, “terrena”) das questões humanas, influenciada pelo materialismo de Feuerbach<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Trata-se, pois, de esclarecer que “A questão da *relação da emancipação política com a religião* torna-se para nós a questão da *relação da emancipação política com a emancipação humana*” (MARX, 2009, p. 47). Isto é, se a emancipação política é compatível com a religião, apenas a emancipação humana significa a abolição desta. A emancipação política não implica a abolição *geral* da religião, não sendo, portanto, a emancipação completa, sem contradições, porque ela não é a emancipação *humana* (a emancipação do homem real, membro da sociedade civil); esta, sim, implicaria a abolição das contradições mundanas, criadas pelos homens na vida em sociedade civil (MARX, 2009).

<sup>21</sup> Iremos nos deter um pouco mais detalhadamente sobre o conceito de sociedade civil no próximo tópico, de modo a destacar o seu desenvolvimento no pensamento marxiano até a sua definição em *A Ideologia Alemã*.

<sup>22</sup> Pode-se dizer, conforme Netto, que no período entre 1842-43 o pensamento de Marx sofre ao mesmo tempo duas influências provenientes da esquerda hegeliana. A primeira é a influência de Feuerbach (1804-1872), que atentava para o caráter abstrato da filosofia de Hegel. Assim, o estudo do livro *A essência do cristianismo*, daquele filósofo, determinará a passagem de Marx ao materialismo e suscitará diversas questões que só serão resolvidas por ele em *A ideologia alemã* e nas *Teses ad Feuerbach*. A outra influência é de Moses Hess (1812-1875), que dentre os jovens hegelianos, foi o primeiro a se tornar comunista. O trajeto teórico de Marx será influenciado pelas preocupações políticas e interesse pelos movimentos anticapitalistas de Hess, quando trabalha com este na *Gazeta Renana* (NETTO, 2009, p. 20).

Marx afirma, então, a necessidade da substituição do campo religioso pelo político, pois, dessa forma, a crítica à questão judaica deixa de ser teológica, entre religiões, e se converte na crítica do Estado *político* e dos seus pressupostos. Por meio desta, percebe o jovem filósofo que a emancipação advinda da comunidade política, por ser abstrata, implica a conservação das contradições reais da sociedade civil. Sob esse prisma, a questão judaica é apenas uma das várias expressões da contradição entre Estado e sociedade civil, e por isso, reduz-se a esta relação, mais precisamente: “do Estado político com os seus pressupostos [...], o conflito entre o interesse *universal* e o interesse *privado*, a cisão entre o *Estado político* e a *sociedade civil*” (MARX, 2009, p. 52).

Fica claro, portanto, que embora balizada pela discussão em torno da religião e da política, a obra vai além, pois, como dito acima, “discutir as relações entre Estado e religião significava, para Marx, dar sequência à crítica do Estado moderno (tal como fora descrito por Hegel), ampliar a crítica feuerbachiana à religião e, finalmente, enfrentar o decisivo tema da emancipação humana” (FREDERICO, 2009, p. 94).

Somente ao se emancipar humanamente o homem supera as contradições mundanas, ao destruir as bases que as fundam, pois, com a emancipação política, as limitações são apenas transferidas da comunidade política para se tornarem qualidades restritas ao âmbito civil. O fato é que ao enfatizar a necessidade da emancipação humana, já estava claro para Marx o quanto a emancipação política não constituía mais um avanço como anteriormente ao superar o atraso feudal.

Frederico assinala como, em outro texto, n’*A Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, escrito entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844, logo após a redação de *Para a questão judaica*, Marx ressalta a necessidade de uma revolução radical para a conquista da emancipação humana por meio da violência material, referindo-se pela primeira vez ao proletariado como a classe que a realizaria depois de efetivar a emancipação política no lugar da burguesia. Para Marx, não se tratava mais, no caso da Alemanha atrasada, de realizar uma revolução democrático-burguesa como a Revolução Francesa. Conforme Frederico (2009, p. 105), “Para uma revolução tornar-se possível, diz Marx, é preciso existir uma classe particular capaz de fazer valer seus interesses como se fossem os interesses universais”. A

burguesia apática e covarde da Alemanha estava em extremo contraste com a burguesia francesa que conduziu o processo revolucionário de 1789 e, dessa forma, era algo muito remoto a sua liderança num processo revolucionário em 1844. Para o Marx da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, a emancipação política se mostrava obsoleta; fazia-se necessária agora a emancipação humana por meio de uma revolução radical, que seria diferente da conquista dos direitos humanos do “indivíduo egoísta da sociedade civil”, como foi bem compreendida por Marx em *Para a questão judaica*.

A emancipação humana implica relações que superem a oposição entre o *citoyen* e o *bourgeois*, que demarca a natureza limitada de cada individualidade. Esta oposição caracteriza a interação entre os homens por meio da sua separação em duas vidas que trazem como imperativo modos opostos de comportamento. De modo que ele estaria, com a emancipação política, preso a esta condição dual que o impede de se realizar integralmente e de reconhecer nas suas relações individuais a realização das suas forças coletivas, uma vez que estas estão alienadas no Estado *político*. Ou seja, são remetidas a este complexo, que aliena do homem o reconhecimento da sua vida genérica na sua vida concreta, uma vez que sua atividade primária é marcada pelo isolamento e pela alienação do seu pertencimento ao gênero.

Segundo Lukács (1976-1978, p. 46), a história do ser social mostra que enquanto na economia escravista e no feudalismo o lugar do homem na sociedade era “determinado pelo nascimento de modo social-natural”, com o desaparecimento da pólis temos um processo que dá origem ao surgimento da personalidade na forma da pessoa privada. E Marx esclarece como o reconhecimento formal da igualdade entre os homens por obra da Revolução Francesa, a sociedade civil, onde predominam os interesses privados, pôde se desenvolver sem a interferência da vida política; esta, por sua vez, pôde ser universalizada sem interferir na vida civil.

Não obstante a efetividade do vínculo indissolúvel entre individualidade e generalidade humana por serem momentos de um único processo que compreende a reprodução social, com o desenvolvimento das relações capitalistas, a relação do indivíduo com o seu gênero é essencialmente uma realização humana dupla, fragmentada em dois momentos que se contrapõem. Lukács lembra que se na

Antiguidade o homem e o cidadão da pólis eram incindíveis, a essência capitalista só pôde se realizar por meio de uma cisão operada na vida do homem. A nova realidade objetiva surgida com o capitalismo é um efeito necessário do seu nascimento. Ela nasce com a destruição dos obstáculos feudais à emancipação política do homem burguês, mais precisamente, com esta a burguesia pôde assumir o leme do Estado. Objetivamente e também na consciência dos homens, sua vida é “desdobrada: mostra-se como dualismo entre *citoyen* e *homme (bourgeois)* presente em cada membro da sociedade” (LUKÁCS, 1976-1978, p. 103). Assim, cada individualidade é caracterizada pelo individualismo burguês que se opõe ao gênero humano, e é expressa nessa separação.

Enquanto membro do *Estado*, o homem é um *cidadão*, como tal, é igual a todos, sujeito às mesmas leis, direitos e deveres; mas como *homem burguês*, é membro da *sociedade civil*, onde predominam os seus interesses privados, e que Marx identifica depois como o local onde é produzido o capital, relação social que expropria cotidianamente os frutos do trabalho do seu produtor.

Como as relações econômicas da sociedade burguesa fundam a desigualdade *social* entre homens pertencentes a classes antagônicas, e, portanto, com poder econômico e de decisão profundamente diferenciados, o reconhecimento da igualdade só se torna possível no âmbito formal, conformando uma regulação jurídica baseada na desigualdade real.

Essa dualidade humana marca negativamente o desenvolvimento do homem, visto que os interesses individuais do *bourgeois* concretamente determinados pela economia burguesa se sobrepõem às necessidades coletivas do homem enquanto *citoyen*. Segundo Tonet (2004, p. 14):

O capital, cuja *personnae* são os burgueses, é uma relação essencialmente contraditória. A apropriação da riqueza socialmente produzida por um pequeno número de pessoas que, deste modo, hegemonomizam em seu benefício todo o processo social, é inseparável de sua existência. Nenhum projeto social fundado nesta estrutura poderia pretender satisfazer, a não ser num momento histórico determinado, a totalidade da humanidade.

O modo político da emancipação é a não atribuição dos elementos da vida civil na vida política por meio da redução do homem a sua condição de cidadão, é a limitação da sua universalidade ao cidadão abstrato que se opõe ao homem realmente existente. O dualismo existente é, pois, dimensão dicotômica que expressa a especificidade da liberdade e igualdade burguesas.

Nesse contexto, Marx destaca uma importante distinção entre os direitos humanos e os direitos do cidadão, contida na oposição entre o homem burguês, membro da sociedade civil, e o cidadão, membro da comunidade política. Essa distinção está expressa na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, que marca a inauguração da comunidade burguesa e seu correspondente na política, o Estado moderno. Nesse sentido, o jovem filósofo vai indagar por que os direitos do membro da sociedade civil são considerados exclusivamente como direitos do homem. A explicação deste fato é obtida “a partir da relação do Estado político com a sociedade civil. A partir da essência da emancipação política” (MARX, 2009, p. 63).

Marx assevera que os chamados direitos do homem são os direitos do membro da sociedade civil voltados aos seus interesses mais imediatos, egoístas, ao contrário dos direitos do cidadão, que são os direitos dos membros da comunidade política, que se encarregaria dos interesses coletivos. Essa relação entre os direitos do homem e os direitos do cidadão reflete a oposição inaugurada com a sociedade burguesa entre a esfera pública e a privada. O autor assinala, então, em que consistem os direitos humanos na Constituição mais radical na França, de 1793, quais sejam: os direitos naturais e imprescritíveis da igualdade, da liberdade, da segurança e da propriedade.

A liberdade aparece na sociedade burguesa tendo como limite o que não prejudique outro, de acordo com o estabelecido pela lei. A sua essência limitada se expressa na liberdade do homem isolado da comunidade, enquanto múnica, voltado às necessidades puramente individuais. Nesse sentido, o caminho pelo qual o homem se move está apenas demarcado pela lei, encontrando nos outros não um meio de realização, mas, antes, um obstáculo à sua vida individual. “Mas o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com o homem, mas,

antes, no isolamento do homem relativamente ao homem. É o *direito* desse isolamento, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si” (MARX, 2009, p. 64).

Na prática, o direito à liberdade está expresso no direito à propriedade, já que este é respaldado pelo e decorrente do direito à liberdade peculiar à sociedade burguesa: a liberdade de mercado. Segundo Marx: “O direito humano de propriedade privada é, portanto, o direito de – arbitrariamente (*à son gré* [à sua vontade – francês]), sem referência aos outros homens, independente da sociedade – gozar a sua fortuna e dispor dela; [é] o direito do interesse próprio [Eigennutz]” (2009, p. 64). Isto é, o direito de gozo da propriedade privada não leva em consideração a sua anulação à maioria, ocasionando a degradação dos não proprietários.

Desse modo, Marx (2009, p. 64) demonstra que “aquela liberdade individual, assim como esta aplicação dela, formam a base da sociedade civil. Ela faz com que cada homem encontre no outro homem, não a *realização*, mas antes a barreira da sua liberdade”. Nesse sentido, a liberdade burguesa consiste na liberdade do homem individual em realizar seus interesses privatistas no mercado capitalista.

A igualdade civil é a igualdade de desfrutar do direito à liberdade, de forma que para a aplicação da lei, não há distinções civis. Por sua vez, a segurança é a garantia dos direitos do homem privado, de este pôr em prática os seus negócios. Assim, na Constituição de 1973, citada por Marx (2009, p. 65): “A segurança consiste na proteção concedida pela sociedade a cada um dos seus membros para a conservação da sua pessoa, dos seus direitos e das suas propriedades”. E finalmente, o autor (2009, p. 65) conclui que “a segurança é o supremo conceito social da sociedade civil, o conceito da polícia, porque a sociedade toda apenas existe para garantir a cada um dos seus membros a conservação da sua pessoa, dos seus direitos e da sua propriedade”. Portanto, a segurança existe, antes de qualquer coisa, como o “*asseguramento*” do egoísmo das relações que compõem a sociedade civil.

É essa constatação que faz Marx afirmar que os chamados direitos humanos não ultrapassam os limites da ordem burguesa, ao tempo que se tornam um meio de regular as relações burguesas marcadas pelo egoísmo, o individualismo. O limite dos direitos do cidadão está, pois, no homem da sociedade civil, e por isso, aqueles

direitos não vão além deste, antes, expressam a garantia dos objetivos individualistas. Daí podermos afirmar que o vínculo que “une” os homens na sociedade capitalista se converte em uma relação de necessidade para a reprodução de interesses mercantis, isto é, para a reprodução da propriedade privada sob a forma de capital no mercado:

Nenhum dos chamados direitos do homem vai, portanto, além do homem egoísta, além do homem tal como ele é membro da sociedade civil, a saber: [um] indivíduo remetido a si, ao seu interesse privado, isolado da comunidade. Neles, muito longe de o homem ser apreendido como ser genérico, [é] antes a própria vida genérica, a sociedade, [que] aparecem como um quadro exterior aos indivíduos, como limitação da sua autonomia original. O único vínculo que os mantém juntos é a necessidade da natureza, a precisão [*Bedürfnis*] e o interesse privado, a conservação da sua propriedade e da sua pessoa egoísta (MARX, 2009, p. 66).

Desse modo, o homem tomado como verdadeiro na sociedade burguesa é apenas o *bourgeois*, separado da comunidade humana, já o *citoyen*, membro da comunidade política, na qual se comporta como ser genérico abstrato, é instituído como garantia dos direitos do ser parcelar.

A cidadania inaugurada com a ordem burguesa, por isso, ao tornar os homens iguais, ao mesmo tempo que acaba com o atraso medieval dos privilégios de nascimento para se ter acesso aos direitos políticos, degrada e subordina a realização da *vida genérica* reconhecida pelo Estado à condição de momento existente para a realização do indivíduo egoísta, constituindo as relações entre os homens essencialmente a partir do *individualismo burguês*:

a cidadania de Estado rebaixa mesmo a *comunidade política* dos emancipados políticos a mero *meio* para a conservação desses chamados direitos do homem; que, portanto, declara o *citoyen* servidor do *homme* egoísta; [que] degrada a esfera em que ele se comporta como ser genérico à esfera em que ele se comporta como ser parcelar; [que], finalmente, não [é] o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* [que] é tomado por homem *verdadeiro* e *propriamente dito* (MARX, 2009, p. 66).

Tais constatações levam Marx (2009, p. 67) a concluir que “mesmo nos momentos do seu entusiasmo de frescor juvenil e levados ao extremo pelo ímpeto das circunstâncias, a vida política declara-se um mero *meio*, cuja finalidade é a vida da sociedade civil”.

O homem, em sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação carente de verdade. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal (MARX, 1991, p. 27).

A vida política do cidadão se torna, em virtude disso, um meio de realização dos direitos humanos, e nesse sentido, podemos afirmar que sempre que a liberdade instaurada com a emancipação política, de alguma maneira, entre em conflito com os pressupostos do Estado, o direito à liberdade é logo estrangido pelas finalidades da vida em sociedade civil, regida pela acumulação de capital. De forma que, sempre que a liberdade da comunidade burguesa prejudique os interesses da reprodução de capital, a liberdade democrática é desconsiderada para dar lugar às medidas mais arbitrárias de controle sobre a sociedade. Isso porque

o homem, tal como ele é membro da sociedade civil, vale como o homem *propriamente dito*, como o *homme* que é diferente do *citoyen*, porque ele é o homem na sua *existência sensível* mais próxima, enquanto o homem *político* é apenas o homem abstraído, artificial, o homem como uma pessoa *alegórica, moral*. O homem real só é reconhecido na figura do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro* só [é reconhecido] na figura do *citoyen* abstrato (MARX, 2009, p. 71).

Ou seja, generalidade irreal porquanto abstrai a concreticidade do homem, tira dele suas particularidades, para, apenas assim, remetê-lo a um plano universal. Pois, considerá-las significa mostrar o fundamento da oposição entre o cidadão e o burguês, e, dessa forma, apontar as contradições que estruturam a objetividade social.

A argumentação do jovem Marx demonstra como a emancipação política significa a redução do homem a membro da sociedade civil, enquanto ser egoísta

independente; e a membro do Estado político, ao ser transformado em cidadão. Esta divisão, que constitui a natureza da emancipação política, advém das contradições insolúveis provenientes da formação social da qual ela faz parte, fundamentada nas relações antagônicas entre capital e trabalho, que reproduzem cotidianamente a desigualdade social. Como membro da sociedade caracterizada pela “dissolução da sociedade civil nos indivíduos independentes” (MARX, 2009, p. 70), isto é, fragmentada pelo individualismo exacerbado, o homem só reconhece a sua liberdade e as potencialidades da sua vida genérica por um desvio, pela mediação do Estado *político*. A natureza desta comunidade política, que tem como pressuposto a parcialidade de classe, apresenta-se mais clara quando investigado o conceito de sociedade civil em Marx, na medida em que as contradições que nela se originam são o fundamento do Estado para nosso autor.

### **3.2 A sociedade civil**

Ao destacar em *Para a questão judaica* os pressupostos do Estado, Marx demonstra a necessidade de se partir do mundo “terreno”, real, apontando para uma concepção materialista das questões humanas. É nesse sentido que se insere o desenvolvimento do seu conceito de sociedade civil.

Pode-se afirmar que esse é plenamente desenvolvido na análise de 1846 contida em *A Ideologia Alemã*, quando Marx percebe a atividade humana como atividade sensível, desvelando a composição da vida social a partir das particularidades históricas. Influenciado pelo materialismo de Feuerbach, o jovem Marx que escreve entre os anos de 1843 e 1844 *Para a questão judaica* tinha clareza da necessidade da consideração da vida real para a elucidação das relações “mundanas”. É o que fica claro quando ele demonstra que só desconsiderando as determinações da sociedade civil, na qual imperam interesses privados, se consegue uma idealização da soberania do homem como cidadão abstrato, que, por isso, é imaginária, porque não reconhece o mundo que dá origem a tais relações, abstraindo a concreticidade da sociedade que se opõe à universalidade irreal no âmbito do Estado *político*.

No intuito de dar continuidade a sua crítica a Hegel, segundo Frederico (2009, p.130), Marx volta-se à economia clássica porquanto esta serviu como base para aquele filósofo “expor a sua teoria sobre a sociedade civil como o momento da alienação a ser superada no Estado político”. Marx, então, centra-se no estudo da sociedade civil, mas ao contrário de Hegel, não pensa o Estado político como dimensão através da qual será superada a alienação; ao contrário, a alienação é superada na própria sociedade civil, local onde se origina, sendo produto do próprio trabalho humano, discussão travada nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*.

Mas é em *A Ideologia Alemã* que ele compreende a sociedade civil como o conjunto das relações materiais em um determinado patamar de desenvolvimento das forças produtivas, e que forma a base de toda a superestrutura, isto é, o Estado e todas as formas de consciência.

Da concepção inicial em *Para a questão judaica*, entendida como o local dos particularismos civis, dos interesses do homem egoísta, passando pelas *Glosas Críticas...*, texto no qual a percebemos como o fundamento do Estado, na medida em que é o espaço da “escravidão assalariada”, o trabalho assalariado, e é “marcada pela propriedade privada”, de modo que o Estado está fundado na contradição entre os interesses coletivos e os particulares, advinda daqueles elementos, pelos *Manuscritos*, onde é o local em que os indivíduos estão alienados de sua vida genérica devido ao fato de a sua atividade vital implicar uma produção que pressupõe o desapossamento, atividade que funda a propriedade privada na forma de capital, para defini-la precisamente em *A Ideologia Alemã* como o local onde os indivíduos desenvolvem sua atividade produtiva, e a realização dessa atividade implica considerar as relações sociais a partir das particularidade históricas. Assim, ela é “a forma de intercâmbio requerida [*bedingte*] pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos até os nossos dias, e que por sua vez as requer [...]” (MARX E ENGELS, 2009, p. 52). Nesse sentido, compreende que a sociedade (civil) burguesa está assentada no modo de produção capitalista e assinala alguns aspectos que compõem este modo particular de produção da riqueza. Modo de produção que exige o Estado organizado a partir de uma concepção de direitos universais, mas que pressupõe nestes direitos a propriedade privada, e portanto, é antes o defensor de interesses particulares nela materializados.

Quando Marx e Engels definem em *A Ideologia Alemã* o conceito de sociedade civil, entendida como a base material de todas as formas de sociedade, destacam o fato de que ela só é plenamente desenvolvida com a sociedade burguesa. Nesse sentido, temos que, ao ser abolido o caráter político da sociedade que caracterizava a sociedade feudal, a sociedade civil pode se desenvolver plenamente sem as determinações dadas pelo nascimento que marcavam as formações anteriores, quer dizer, mais “diretamente” a partir das relações econômicas. Só com o capitalismo, então, é que a sociedade se torna “plenamente social”<sup>23</sup>. É necessário transcrevermos a passagem completa na qual os autores definem o conceito de sociedade civil:

A sociedade civil compreende todo o intercâmbio material dos indivíduos numa determinada etapa do desenvolvimento das forças produtivas. Compreende toda a vida comercial e industrial de uma etapa, e nessa medida transcende o Estado e a nação, embora, por outro lado, tenha de se fazer valer em relação ao exterior como nacionalidade e de se articular como Estado em relação ao interior. O termo sociedade civil [*bürgerliche Gesellschaft*] surgiu no século 18, quando as relações de propriedade já tinham se desembaraçado da comunidade antiga e medieval. A sociedade civil como tal apenas se desenvolve com a burguesia; a organização social que se desenvolve a partir diretamente da produção e do intercâmbio, e que em todos os tempos forma a base do Estado e da restante superestrutura idealista [*Idealistischen Superstruktur*], continuou sempre, no entanto, a ser designada com o mesmo nome (MARX E ENGELS, 2009, p. 110).

---

<sup>23</sup> Segundo Tonet (2009, p. 9), “É [...] na virada do século 18 para o século 19, que a sociedade burguesa chega ao seu pleno florescimento. Esse florescimento é o resultado de um conjunto de transformações – econômicas, políticas, sociais, ideológicas, culturais – impulsionadas pela dinâmica do capital, que a levaram a se tornar plenamente madura, plenamente social. Essa maturidade significava que, nesse momento, a sociedade atingiu uma forma que a distinguiu claramente da natureza, embora mantendo sua vinculação insuperável com ela”. Lessa (2007, p. 126-127), ao afirmar que para “Lukács, o que particulariza a sociedade capitalista é o fato de ela ser a *primeira formação socialmente pura*”, esclarece: “Esse fator deve ser entendido com clareza, caso contrário poderia levar à conclusão equivocada de que, para Lukács, as formações pré-capitalistas seriam de alguma forma naturais, não-sociais. Com a afirmação de que a sociedade burguesa é a primeira socialmente pura, Lukács pretende salientar o fato de que é nela, pela primeira vez na História, que o local ocupado pelo indivíduo na ordem social é determinado apenas pela dinâmica econômica. Enquanto no feudalismo, no escravismo e nas sociedades asiáticas, o nascimento, por exemplo, determinava em larga medida o local social que o indivíduo ocuparia na estrutura social, na sociedade burguesa não há qualquer determinação dessa espécie”.

Podemos dizer, então, que a sociedade civil é o espaço onde o homem realiza a sua atividade vital e as relações econômicas que nela se originam, atividade em que o próprio homem medeia a sua relação com a natureza para a produção dos meios que garantem a sua reprodução social. Mas esta ação é determinada historicamente, pois depende da forma particular que assume em cada momento da história, de acordo com o patamar alcançado pelas forças produtivas.

Assim, antes do capitalismo, as condições de produção eram determinadas pelo trabalho servil, que mantinha a vinculação direta do produtor às suas condições de trabalho. Com o capitalismo, as relações da vida em sociedade civil têm como base o trabalho assalariado. Sob esta forma de produzir, o tipo de propriedade privada é produto do trabalho humano transformado em capital e o trabalho assalariado é, então, a atividade que produz ao mesmo tempo riqueza para o capital e miséria para o trabalhador, fundando a desigualdade social moderna.

Poder-se-ia argumentar que cada subjetividade vivencia experiências diferentes, e, portanto, não há possibilidade de que as pessoas sejam totalmente *iguais*. Não se trata disso. Quando criticamos a desigualdade social não estamos desconsiderando as *diferenças* que são próprias a cada indivíduo, que cria seu ambiente e se autoconstrói pela forma como suas objetivações retroagem em sua subjetividade, mas sim, assinalando a necessidade de se oferecer *bases iguais* para desenvolvimentos *diferentes*. No dizer de Konder (2009, p. 184):

Na realidade, os indivíduos são naturalmente desiguais. Mas a organização da sociedade baseada na propriedade privada não dá aos homens *condições iguais para que eles se desenvolvam desigualmente*. Os filhos dos capitalistas usufruem das vantagens de uma formação e de uma herança que não beneficiam os filhos dos operários. Em nome da desigualdade natural, o sistema sanciona uma desigualdade artificial e nega idênticas possibilidades de desenvolvimento dos indivíduos.

Já Netto e Braz (2007, 47), sendo mais precisos quanto a essa questão, expressando melhor a nossa intenção, asseveram:

Na verdade, os homens são *iguais*: todos têm iguais possibilidades humanas de se sociabilizar; a *igualdade* opõe-se à *desigualdade* – e

o que a originalidade introduz entre os homens não é a desigualdade, é a *diferença*. E para que a diferença (que não se opõe à igualdade, mas à *indiferença*) se constitua, ou seja: para que todos os homens possam construir sua personalidade, é preciso que *as condições sociais para que se sociabilizem sejam iguais para todos*.

Vale destacar que essa consideração da sociedade civil como a base a partir da qual se desenvolve a história não significa negar o momento da subjetividade, mas, seguindo uma prioridade ontológica, demonstrar a partir de que estrutura as individualidades vão se construindo e sendo construídas pela sua ação historicamente situada.

Isto porque estamos tratando o mundo dos homens a partir da concepção de Lukács (1981, p. 101) segundo a qual este possui uma natureza bipolar, ou seja, o processo de desenvolvimento e reprodução social se realiza em dois polos: o da individualidade e o da generalidade humana. A interação entre estes dois polos é aquilo que caracteriza a essencialidade humana, a personalidade humana. Esta interpretação consiste num *tertium datur* da imagem do homem no processo de desenvolvimento social. Ele não é entendido como um resultado mecânico do processo econômico, nem tem a ver com a ideia de o seu ser-homem possuir características essenciais que seriam independentes da vida em sociedade, o que levaria a uma antinomia entre individualidade e sociedade. Pois não há individualidade que não seja de uma sociedade e não há sociedade que não seja composta por individualidades.

Além disso, afirmar que a base material irá determinar a formação das individualidades significa que embora o começo parta dos indivíduos singulares, como afirma Lukács, uma vez objetivada a realidade material, esta assume uma legalidade própria que independe da vontade imediata de cada indivíduo. Ao ser fundada a sociedade burguesa, esta é dividida em esfera pública e privada, e correspondendo a esta surge a individualidade cindida em dois momentos, como anteriormente argumentamos. É nesse sentido que desta cisão é fundada uma individualidade pautada pelo individualismo burguês. Esta separação entre homem e sociedade, que demonstra a essência limitada da sociedade do capital, originada por meio dos próprios atos humanos, surge como imperativo ao funcionamento da

materialidade da sociedade civil burguesa. Os homens são levados, então, a se reproduzir nestas condições, mesmo que isso signifique a sua degradação. Assim, o caráter bipolar do ser social não implica uma antinomia, mas ao contrário, tais polos pertencem a um mesmo processo e são determinados reflexivamente nele. Na sociedade burguesa, no entanto, a contraposição entre indivíduo e gênero se expressa nesta forma dicotômica do ser humano: “O idealismo do *citoyen* que se contrapõe ao materialismo social do *homme*” (LUKÁCS, 1981, p. 48).

Institucionalizado como esfera pública, o Estado moderno aparece como representante dos interesses universais, dado que a esfera privada é o local dos interesses particulares. É a contradição de classe gerada pela relação antagônica entre capital e trabalho na sociedade civil: este último produz a riqueza, e o primeiro implica a apropriação privada, que funda o Estado moderno. Este brota das contradições naquela produzidas, que, enquanto espaço de produção da vida material, o funda, e não o contrário. Essas contradições originaram o Estado moderno como o poder organizado de uma classe para a subjugação de outra. Abordaremos a seguir as considerações de Marx sobre elas.

### **3.3 “Universalidade” do Estado e particularidade do *ser burguês*: o Estado moderno como mediação para a realização da *vida genérica***

A percepção de que o Estado moderno, constituído pela emancipação política, está assentado nas determinações da sociedade civil capitalista, que tem como momento predominante o *ser burguês*, leva Marx a constatá-lo como expressão da alienação do homem da sua *vida genérica*, vendo tal instituição como o representante ilusório dos interesses coletivos, portador de uma *generalidade abstrata*. De forma que a generalidade humana é reconhecida mediante este complexo, que, para Marx, é um universal abstrato necessário – diferentemente do que é para Hegel, que o concebe como universal concreto (SAMPAIO e FREDERICO, 2006, p. 99) – porque anula ao modo da política a concreticidade da sociedade civil, onde imperam conflitos antagônicos, e assim também, as diferenças que impedem que haja a igualdade efetiva. A questão central é que as diferenças são anuladas juridicamente – e não superadas – pela interferência do Estado, para

que possam ser conservadas na vida real. Na qualidade de membro do Estado, isto é, como cidadão, todo homem pode ter um comportamento coletivo, mas este é um momento que compreende uma abstração jurídico-política da “iniquidade” das relações econômicas. Constitui momento imprescindível, dado que “o domínio da parcialidade sobre a sociedade como um todo é sempre sustentado pela política como o complemento necessário à iniquidade das relações materiais de poder estabelecidas” (MÉSZÁROS, 2002, p. 568).

Tonet (2004, p. 18) assinala que a emancipação política “significa a institucionalização do Estado *político*, moderno”, daquela força posta pela parcialidade de classe, que surge como momento necessário à nova organização da economia e proclama “todos os indivíduos como livres e iguais, sujeitos dos mesmos direitos e regidos pelas mesmas leis”. Por via daquela, pode-se “transformar o indivíduo, centrado nos seus interesses particulares e por isso contraposto aos outros homens, em cidadão, em homem público, cujo centro de gravitação é o bem comum”. O Estado passa a ser a expressão simbólica, ideal, do homem universal, daí a sua “soberania” ser “imaginária”. Através dele os homens alcançam a sua liberdade e igualdade e têm formalizadas as suas potencialidades genéricas. Assim constituído, pode juridicamente se colocar acima dos particularismos e oferecer direitos iguais aos membros da sociedade. Por isso, “no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal” (MARX, 1991, p. 27).

O Estado moderno é entendido pelo jovem Marx a partir de *Para a questão judaica* como o coletivo abstrato oposto aos particularismos civis. Mas este “Estado e a organização da sociedade não são, do ponto de vista político, duas coisas diferentes. O Estado é o ordenamento da sociedade” (MARX, 1995, p. 80), afirma em *Glosas Críticas...* Neste texto Marx percebe que este complexo constitui uma mediação necessária devido à efetividade de uma sociedade perpassada por interesses antagônicos. Ainda no mesmo texto, o autor afirma que o homem se encontra separado da sua comunidade humana devido ao seu próprio trabalho, “a escravidão assalariada” (que foi se gerando ao passo que era gerada a economia regulada pela produção de capital). Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels (2009, p. 112) assinalam o caráter de classe do Estado, sendo, pois, o representante da

classe que domina a sociedade pelo controle da economia e constituindo “a forma em que os indivíduos de uma classe dominante fazem valer os seus interesses comuns”. É porque há dominação de classe que a particularidade burguesa assume necessariamente a universalidade no Estado. No *Manifesto...* (2001, p. 27), os autores asseveram como “com a criação da grande indústria e do mercado mundial, a burguesia conquistou finalmente a dominação política exclusiva no moderno Estado parlamentar”. De forma que “um governo moderno é tão somente um comitê que administra os negócios comuns de toda a burguesia”. E ainda, que “o poder público é o poder organizado de uma classe para opressão de outra” (2001, p. 62).

A concentração das forças sociais em um complexo separado da sociedade, alienando-as dos próprios homens, isto é, a existência do poder político como força pública separada do controle da sociedade, corresponde à formação da burguesia como classe que tem sua existência ligada à exploração de outra, que usufrui do trabalho de outra, instaurando uma relação de desigualdade entre capital e trabalho que é promovida pela natureza da produção da riqueza em bases capitalistas.

[...] mas o seu caráter político mudou simultaneamente com as mudanças econômicas da sociedade. No mesmo passo em que o progresso da indústria moderna desenvolvia, alargava, intensificava o antagonismo de classe entre capital e trabalho, o poder de Estado assumia cada vez mais o caráter do poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina de despotismo de classe (MARX, 2008, p. 399-400).

Mas, uma vez que a contradição entre capital e trabalho funda a forma moderna do poder político, o Estado só aparentemente “voa acima da sociedade” (MARX, 2008, p. 401), e as leis que emergem da sua constituição só ilusoriamente se assentariam “na vontade e, mais ainda, na vontade dissociada da sua base real, na vontade *livre*” (MARX e ENGELS, 2009, p. 112).

Ao partir da ideia do indivíduo isolado como homem natural, esclarece Löwy (1985), a institucionalização do Estado burguês apresenta o direito como a consequência de uma essência humana individual, vendo na sociedade o resultado de um pacto estabelecido entre as mônadas individuais. Para o liberalismo clássico, o Estado seria exterior à sociedade civil, tendo como papel a garantia da

propriedade privada e das livres regras do mercado. Este ponto de vista representa, claro, a concepção de mundo da burguesia ascendente, e corresponde aos seus interesses econômicos, sociais e políticos no momento de liberação da economia. Com a introdução do capitalismo monopolista, o Estado, não perdendo sua essência de defensor da propriedade privada, passa, no entanto, a interferir mais na economia, tanto para facilitar a acumulação de capitais como para diminuir as crises cíclicas com a sua intervenção (NETTO e BRAZ, 2007).

Em uma concepção oposta à do liberalismo clássico sobre a imagem do homem na sociedade, temos que o limite posto ao desenvolvimento da generalidade humana em relações marcadas pela separação da sociedade em duas esferas, fica claro na demonstração marxiana de como a esfera na qual o homem tem um comportamento genérico, na condição de cidadão, é degradada e subordinada à esfera em que ele atua como ente parcial, isto é, como burguês defensor de sua propriedade privada. Dessa forma, a particularidade da classe preponderante que visa os lucros e impõe a sua visão e forma de vida ao restante da sociedade, subordina a universalidade humana aos seus objetivos.

Na sociedade burguesa, lembra Lukács citando Marx, “não o homem enquanto *citoyen*, mas o homem como burguês é tomado pelo *verdadeiro* homem” (MARX *apud* LUKÁCS, 1981, p. 104). Nesse contexto, tanto atuando coletivamente como individualmente, o homem se torna meio para garantia da reprodução de valores de troca presentes nas mercadorias produzidas pelo trabalho, e cada individualidade visa a apropriação individual. De modo que “a vida coletiva de cada um e de todos nós é, tanto subjetiva quanto objetivamente, uma afirmação da propriedade privada de cada um”, mais especificamente, “uma afirmação coletiva da ‘particularidade’ alienada de cada indivíduo que se converteu, para utilizar uma expressão de *O Capital*, num [sic] ‘guardião’ da mercadoria” (LESSA, 2008, p. 3).

As oposições que emergem desta relação irão constituir a base das decisões alternativas dos indivíduos. Assim, o indivíduo não encontra noutros indivíduos a afirmação do seu gênero humano, mas sim, um obstáculo para a realização dos interesses particulares e sua práxis se realiza por meio da alienação do seu pertencimento ao gênero humano. Ao tornar o trabalho meio para a existência individual, as objetivações humanas limitam os homens à particularidade alienada

burguesa e se tornam obstáculos da elevação do homem à sua generalidade, demarcando a liberdade humana aos limites da produção capitalista de mercadorias. E dentro dessa sociedade produtora essencialmente de valores de troca, na qual a individualidade humana se apresenta cindida em dois momentos, sendo o momento coletivo fundamentalmente afirmação da vida privada e por isso, regida pela *particularidade* do ser burguês, o homem aliena, remete o seu *ser genérico* à suposta *universalidade* do Estado moderno.

Com o livre desenvolvimento do mercado, as relações em sociedade civil passaram a ser regidas pela troca de mercadorias, pela concorrência entre detentores de capital para alcançarem maiores lucros na disputa entre capitais e na disputa contra o trabalho, tendo em vista uma maior fatia do trabalho excedente. No caso dos detentores da força de trabalho, a disputa, além de ser por melhores salários, ocorre também na concorrência pelo acesso ao próprio trabalho.

Ao explicitar a sua *Lei Geral da Acumulação Capitalista*, Marx desvenda o fundamento da desigualdade social promovida pelo modo de produção capitalista. Argumenta que à medida que se desenvolve o processo de acumulação de capital, altera-se a sua composição orgânica: tem-se um crescimento do capital constante em detrimento do capital variável, o que implica uma diminuição da demanda por força de trabalho no processo produtivo. Este processo acaba por dar origem a uma superpopulação relativa ou a um exército industrial de reserva. Além disso, essas mudanças, decorrentes do próprio processo de produção capitalista, aumentam a polaridade entre ricos e pobres. Tem-se um imenso crescimento da riqueza em um pólo, e no outro, um enorme aumento da pobreza. Este impulso à permanente acumulação de riqueza/pobreza ao longo da história do capitalismo constitui a *Lei Geral da Acumulação Capitalista*. Assim, “[...] quanto maior, finalmente, a camada lazarenta da classe trabalhadora e o exército industrial de reserva, tanto maior o pauperismo oficial. Essa é a lei absoluta geral da acumulação capitalista” (MARX, 1985, p. 209).

Ao tempo que as relações de produção implicam a concorrência e o isolamento dos indivíduos, a dimensão genérica é negada na atividade do trabalho, e assim, tem na existência do Estado *político* a mediação necessária à sua realização, ou, como afirma Lessa (2008, p. 3), “se a generalidade apenas pode comparecer como

Estado, a individualidade apenas pode comparecer como cidadania”. Uma vez que “o cidadão apenas pode ter sua existência plena sob o Estado ‘político’ [...] o que, por sua vez, tem na propriedade privada seu ‘pressuposto’, segue-se necessariamente que o indivíduo burguês” – isto é, a individualidade formada pela dinâmica do mercado – “deve ser, ao mesmo tempo, ‘politicamente’ genérico e ‘materialmente’ um ‘guardião da mercadoria’ e, por isso, é portador de uma personalidade egoísta, privada, mesquinha”. Cada individualidade busca essencialmente aquilo que a afirma na sociedade: ser portadora de mercadoria e garantir os seus bens individuais. Nesse sentido, a materialidade do ser burguês cristaliza a “universalidade” do Estado como dimensão abstrata.

Assinala Löwy ser a alienação capitalista proveniente da separação do produtor do conjunto da produção e da atomização da sociedade em indivíduos produtores que não possuem um plano e um acordo em comum. A alienação política emerge justamente disto: os interesses coletivos são separados do homem e “hipostasiados” no Estado, projetando nele a essência genérica humana.

Assim, a existência de interesses particulares dominantes torna imperativo que eles assumam uma expressão geral na forma do Estado moderno. Como Marx e Engels (2009, p. 114) afirmam: “[na] lei os burgueses têm de dar uma expressão geral de si mesmos, precisamente porque dominam como classe”. A conquista da igualdade entre os homens via emancipação política possibilitou a necessária universalização formal. Ademais, Marx e Engels (2009, p. 111) ressaltam que “à [...] propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno”, e a nação surge como imperativo, uma vez que a burguesia é obrigada a se organizar nacionalmente e não mais localmente, porque seus interesses devem ser considerados gerais.

Porque é uma *classe*, e não mais um *estamento*, a burguesia é obrigada, desde cedo, a organizar-se nacionalmente, e já não localmente, e a dar ao seu interesse médio uma forma geral. Pela emancipação da propriedade privada em relação à comunidade, o Estado adquiriu uma existência particular a par, e fora da sociedade civil; mas ele nada mais é do que a forma de organização que os burgueses se dão, tanto externa quanto internamente, para garantia mútua da sua propriedade e dos seus interesses (MARX, 2009, p. 111-112).

Mas, enquanto os burgueses, detentores das condições de trabalho, têm como um dos objetivos principais a diminuição da parte da riqueza produzida destinada a pagar a força de trabalho, os trabalhadores, que possuem a mercadoria força de trabalho, lutam por um salário melhor que garanta a sua subsistência e melhores condições de vida, fazendo desta uma existência brutalizada para a produção de riqueza alheia. Na sociedade em que os indivíduos se convertem em elementos que propiciam a reprodução continuada de capital, recai sobre o trabalho o fardo maior. De fato, a jornada de trabalho do operário é voltada essencialmente para a produção de capital, de maneira que toda a sua vida se torna um meio para a acumulação capitalista, o que, diz Marx, torna o homem “menos que uma besta de carga”. E ele traduz bem essa situação em *Salário, Preço e Lucro*:

O tempo é o campo do desenvolvimento humano. O homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cuja vida, afora as interrupções puramente físicas do sono, das refeições, etc., está toda ela absorvida pelo trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga. É uma simples máquina, fisicamente destroçada e espiritualmente animalizada, para produzir riqueza alheia. E, no entanto, toda a história da moderna indústria demonstra que o capital, se não se lhe põe um freio, lutará sempre, implacavelmente, e sem contemplações, para conduzir toda a classe operária a este nível de extrema degradação (MARX, 1978, p. 92).

Revela-se aqui por que a existência das classes – e seus interesses particulares – demanda uma força política que usurpe o poder de decisão dos produtores sociais. Ao compreender os limites do liberalismo burguês, Marx demonstra a aparente neutralidade do Estado moderno, que é expressa em conflitos socioeconômicos.

Se o ser genérico apenas se apresenta com a mediação do Estado *político*, é porque o ser predominante da sociedade civil é o ser parcelar, o ser burguês. Assim, para o jovem Marx (2009, p. 50), “o Estado político completo é, pela sua essência, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material”. Daí o caráter limitado da comunidade política burguesa, que suprime as diferenças em um plano formal para conservá-las na vida real. Se o Estado “completo” aparece ausente de contradições, é porque ele as suprime formalmente; por isso não se deve confundir essa forma de

emancipar o homem burguês, isto é, o homem que tem uma vivência parcial, cindida pela particularidade de classe, com a emancipação humana.

A igualdade garantida no âmbito da lei limita a liberdade humana porque é essencialmente a liberdade do desenvolvimento do mercado. Ao impor limite ao desenvolvimento do gênero por meio da sua lei suprema, os indivíduos são chamados a pôr em prática não algo fruto da sua atividade livre e consciente, mas a obedecer a uma imposição mercantil, externa a sua ação.

É a negação de uma determinação ontológica do ser social pela particularidade burguesa, do fato de a atividade vital do gênero humano se caracterizar pela liberdade e consciência, que faz da base da emancipação política um entrave para a efetivação das potencialidades humanas. A exclusão dos produtores diretos do controle da sua atividade, para poderem produzir capital, constitui a desumanização do homem. Na medida em que a esfera política é a ideal e limitada forma de realização do gênero, será sempre expressão de uma vida desumana, expressão do afastamento do homem de sua comunidade social.

Nesse contexto, a liberdade se manifesta de modo parcial, por um “desvio”, e assim, mesmo que liberto politicamente, o homem continua humanamente constrangido.

Segue-se daqui [que] é por *meio do Estado* [que] o homem se liberta *politicamente* de uma barreira, ao elevar-se acima dessa barreira de um modo *abstrato e limitado*, de um [modo] *parcial*. Segue-se, além disso, que [é] por um *desvio* [*Unweg*], por um *medium* (ainda que por um *medium* necessário) [que] o homem se liberta, ao libertar-se *politicamente*. [...] O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem (MARX, 2009, p. 49).

É nesse sentido que “com a anulação política da propriedade privada, a propriedade privada não só não é suprimida mas também é mesmo pressuposta” (p. 49), e está assegurada na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, manifesto da institucionalização do Estado moderno.

A forma dicotômica do ser humano em cidadão e burguês evidencia o limite da emancipação política: é que sua forma de ser se realiza mediante a parcialidade

política de uma classe, da elevação desta ao poder. Além disso, reside na particularidade de classe remetida a um plano universal mediante uma generalidade irreal no Estado político, rebaixando a generalidade humana à particularidade burguesa. Nessas condições, “o limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente”, pois “o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja um *homem livre*” (MARX, 1991, p. 23).

Na análise de Mézáros (2002, p. 565), o processo desencadeado com a política burguesa, ao colocar sua própria parcialidade acima da autêntica universalidade da sociedade, impõe “seus próprios interesses sobre os dos indivíduos sociais”, de maneira que possa apropriar-se, “para si própria, do poder de arbitrar os interesses parciais conflitantes em nome de sua universalidade usurpada”.

Se a forma da relação construída conscientemente pelo indivíduo para com o seu gênero é aquilo que caracteriza a sua particularidade histórica, na sociedade regida pelo capital, a individualidade que se forma traz em si a oposição entre indivíduo e sociedade, possibilitando o desenvolvimento do individualismo burguês, que demarca o espaço em que os homens podem decidir entre as alternativas postas pelo patamar de desenvolvimento alcançado pela sociedade (LESSA, 2007).

Uma das características imanentes ao mundo dos homens é o fato da realidade sempre apresentar alternativas voltadas ou para o gênero ou para os interesses particulares. Na sociedade de classes, as decisões alternativas caracterizam-se por terem como predomínio o interesse de uma classe sobre os interesses de toda a sociedade. No caso da sociabilidade burguesa, constata Lessa (2007, p. 130): “a totalidade social [...] nada mais é senão a síntese das relações sociais movidas pela reprodução do capital. O capital, criação dos homens, passa a dominar a vida dos seus criadores”.

A individualidade e a generalidade humanas, instauradas com a sociedade burguesa, têm, portanto, seu limite no isolamento da vida humana em seu momento privado regido pela lógica do capital. De forma que a emancipação política significou fundamentalmente a liberdade de mercado e não a liberdade plena. A revolução

política significou a revolução da sociedade civil: espaço de desenvolvimento dos interesses privatistas e local onde reina a desigualdade social.

Em *A Ideologia Alemã* Marx e Engels (2009, p. 47-48) explicitam de onde surge a necessidade do Estado como forma de poder apartado da sociedade e concentrada num complexo que aparece aos homens como o interesse geral, sendo antes um poder particular de uma classe, portanto, um geral ilusório necessário para harmonizar a contradição entre os interesses comunitários e os particulares. Nesse sentido, a luta pelo poder do Estado é apenas a parte superficial de um problema que tem sua origem na contradição entre as classes.

O movimento de consolidação da sociedade burguesa gera, então, a degradação do vínculo do indivíduo com o gênero humano para dar lugar ao domínio privado. Com esta separação, podem-se “rasgar todos os vínculos genéricos do homem, pôr o egoísmo (a precisão interesseira) no lugar desses vínculos genéricos, dissolver o mundo dos homens num mundo de indivíduos atomísticos que hostilmente se confrontam” (MARX E ENGELS, 2009, p. 80).

Ademais, a cada um cabe buscar a sua sobrevivência na sociedade, mas como esta é dividida em classes com interesses antagônicos, enquanto o isolamento do homem em relação ao homem entre a classe dos capitalistas faz com que cada um busque, incessantemente, maiores fatias no mercado, o da classe trabalhadora se dá pela competitividade no mercado para ter acesso a um “direito social” básico, ao trabalho. Mas o comum a todos é o fato de que, subordinados à lógica do mercado, a vida de cada um se torna uma luta pela existência individual, pelas regras mercantis delimitada.

Para Marx (2009, p. 81), a real emancipação de toda a sociedade se dá apenas quando “o conflito da existência individual-sensível com a existência genérica do homem [for] suprimida”. Na medida em que esta situação é particular à determinada forma de sociedade, não se deve, por isso, atribuir uma oposição eterna entre indivíduo e sociedade, mas apontar a base social desse conflito antagônico: o trabalho assalariado, produtor de mais-valia.

Se faz parte da essência do homem, pelo seu caráter teleológico-prático de desenvolvimento, tornar-se um ser cada vez mais universal, que se apropria de

forma multidimensional dos produtos da atividade social, sob o capitalismo, a existência humana se objetiva contraditoriamente a esta tendência. Enquanto seres atomísticos, os homens se comportam cotidianamente como partes isoladas na busca pelas suas potencialidades individuais.

Mesmo atingindo níveis crescentes de globalidade, a sociedade do capital separa os homens ainda mais ao tornar a vida de cada um uma parte que só tem sentido inserida na disputa do mercado. A concorrência presente em tais relações implica a disputa entre homens capitalistas que só podem se manter no mercado com a incessante acumulação de seu capital, ou, no caso dos trabalhadores, na incessante disputa pela venda de sua força de trabalho.

Cabe destacar que no ser social os interesses gerais e os particulares nem sempre vão coincidir, mas o peculiar da ordem burguesa é que a relação entre eles se dá de forma antagônica, e por isso, não passível de resolução. O Estado político decorre, por isso, da natureza da sociedade civil moderna e surge como um dos complexos que medeiam a relação entre o indivíduo e o gênero. Uma esfera incumbida de resolver essa contradição, insolúvel em sua concreticidade, uma vez que ela própria deu origem ao Estado. Assim, este administra os problemas sociais de modo a suprimir as contradições civis em termos formais, para que sejam garantidas as relações reais. Todas essas questões compõem a sociedade regida pela particularidade de uma classe que se põe enquanto obstáculo ao elevar-se do homem para além da sua particularidade, ao alçar-se à generalidade humana.

A individualidade formada a partir desta base é essencialmente egoísta, de forma que o gênero, verdadeiro elo entre os homens, aparece como meio que liga as mônadas individuais para realizar prioritariamente seus fins particulares. A vivência é delimitada por cada individualidade burguesa, e como tal, representa um verdadeiro "*bellum omnium contra omnes*" (MARX, 2009, p. 53). São as mônadas que se movem descomedidamente quanto aos seus objetivos mais individualistas. É nesse sentido que as relações são regidas pelo momento burguês da sociedade, em que os homens podem dar as costas à coletividade na sociedade civil, uma vez que é atribuída à atuação estatal. A constituição do Estado moderno exigiu a idealização do homem em sua integralidade, sendo por intermédio da abstração jurídico-política

que se conjetura as suas potencialidades enquanto *ser genérico* e se reconhece a *vida genérica* da qual o ser humano é portador.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece-nos fundamental ressaltar, nestas últimas considerações, a atualidade da crítica marxiana à emancipação política como realização de um coletivo abstrato que se contrapõe à particularidade burguesa. É certo que com esta forma de emancipação temos a possibilidade de, pela primeira vez na história, o homem ser reconhecido universalmente igual e livre. Mas a liberdade proveniente dessa igualdade se dá apenas pela mediação do *Estado político*, que separa o homem da sua comunidade social, uma vez que na sociedade civil o limite à liberdade se encontra nos interesses particulares que movem cada individualidade.

A questão central da crítica marxiana fundamenta-se no movimento peculiar à cisão entre Estado e sociedade civil, proveniente da emancipação política. A partir de sua instituição, o reconhecimento da igualdade significa essencialmente a conquista dos direitos do homem isolado da comunidade e centrado em si mesmo. Como tal, esses direitos opõem-se aos direitos do homem na condição de cidadão, momento que expressa a generalidade humana, mas se encarrega fundamentalmente da garantia dos direitos particularistas.

Ao partirmos do primado do trabalho em Marx para analisar em quais bases esta forma de emancipação está fundamentada, notamos que essencial à reprodução das relações de produção capitalistas faz-se a regulação das relações sociais por meio do Estado político. Este, como representante do interesse público, constitui um instrumento de manutenção do poder de uma classe sobre outra, mas apresentando os interesses parciais como universais. Para isso, encarrega-se de instituir a cidadania moderna como expressão formal da igualdade entre os homens.

A nosso ver, a cidadania política moderna não implica a diminuição ou a eliminação das contradições enraizadas na sociedade moderna. A comunidade política não permite o livre desenvolvimento do gênero humano, mas ao contrário, limita-o, como afirma Marx (1995), na medida em que a vida egoísta permanece como qualidade da sociedade civil, e, sob essa forma, pode se realizar plenamente.

Com o desenvolvimento das relações de produção capitalistas formadas pela propriedade privada e a divisão social do trabalho configurando fundamentalmente a

divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, o primeiro significando a produção da riqueza pelo proletariado e o segundo, o controle capitalista do trabalho, impõe-se a existência de um elemento que regule os conflitos surgidas dessa relação contraditória.

Nesse quadro, o Estado moderno não constitui o elemento que regula a vida dos homens de acordo com os interesses gerais, mas administra os conflitos que brotam da lógica da produção na sociedade civil. Isso porque, para Marx (1995), o Estado e a organização da sociedade não constituem elementos politicamente isolados, mas o Estado tem como solo de origem as contradições provenientes de interesses opostos de classes que se desenvolvem na sociedade civil.

Ao partirmos do trabalho como a categoria central da esfera social, temos que o momento fundante das relações sociais capitalistas está na contratação da força de trabalho para a produção de mercadorias. A consideração formal da igualdade entre os homens é um imperativo para as relações do mercado capitalista, que tem na exploração do trabalho considerado “livre” a base da acumulação de capital.

Por isso, compreendemos que a finalidade da emancipação política deve ser buscada na objetividade das relações econômicas que sustentam toda sociedade, e não como um fim em si mesmo. Isso porque Marx verifica que a produção capitalista tem como base o trabalho abstrato, produtor de valores de troca para a acumulação privada da riqueza social. A igualdade política que emerge do capitalismo esbarra na desigualdade social, produto direto dessa atividade. Para Marx, o ponto de partida de toda análise, conforme observado n’*A Ideologia Alemã*, deve ser a forma como os homens organizam a produção material de suas vidas. Com base nessa assertiva, pudemos identificar qual o fundamento da universalização da igualdade política e qual a validade da análise marxiana para as relações atuais.

Nessa direção, quando apontamos a natureza limitada da emancipação política, referimo-nos ao fato de ela constituir um momento da dinâmica do modo de produção capitalista, que é essencialmente produção de desigualdade social proveniente da contradição entre capital e trabalho.

A moderna comunidade política volta-se, fundamentalmente, à garantia dos direitos do homem centrado em seus interesses particulares. Como antes dela os

direitos eram limitados a uma classe – a nobreza –, com a conquista da igualdade política os direitos e deveres são concedidos a todos os homens na qualidade de cidadãos.

A crítica marxiana à igualdade política revela-a como fruto da separação da sociedade entre esfera pública e privada, e do homem entre cidadão e burguês. Nesse sentido, a vida na qual atua como ser universal constitui uma anulação abstrata da vida real. Nessa, impera a desigualdade material das relações entre os homens. É a igualdade formal fundamentada na desigualdade real.

Assim, buscamos responder às seguintes questões, necessárias à compreensão da emancipação política e suas reais implicações na relação entre as classes sociais no modo de produção capitalista: *quais os determinantes históricos e socioeconômicos da emancipação política? Qual a sua função social e natureza conforme a análise marxiana da sociedade burguesa? Qual o papel que caberia ao Estado moderno e à sociedade civil em Marx?*

Uma vez que a exploração do trabalho assalariado para a acumulação de capital é a base na qual se fundamenta o modo de produção capitalista, é imperativo que se constituam formas de regulação e controle com vistas a garantir a máxima liberdade de mercado e exploração do trabalho, ou seja, o funcionamento mais ou menos tranquilo da reprodução crescente de capital.

A sociedade liberal-democrática, surgida com a derrocada do Estado feudal tem no liberalismo e na cidadania expressões da dinâmica do capital. Vimos no primeiro capítulo como o liberalismo econômico constitui uma doutrina que fundamenta as novas relações instauradas pela sociabilidade capitalista. A liberdade por ele garantida assegura, antes de tudo, o direito à propriedade, ou seja, limita-se aos proprietários.

Com a crítica realizada às relações feudais, a doutrina liberal assegura o crescimento e os interesses de uma classe em formação, que outrora era impedida por regras e tradições, as quais deveria aceitar. A noção de igualdade disseminada a partir da revolução na França, antes de tudo, justifica a ascensão da burguesia ao domínio político.

A análise marxiana do Estado moderno evidencia como a sua origem se encontra na contradição entre vida pública e privada, na incompatibilidade entre os interesses considerados públicos e os interesses particulares presentes na sociedade civil, e assim, esta se põe como limite à atuação estatal, ou, em uma linguagem liberal, à defesa dos interesses públicos.

Como no capitalismo a produção é socializada, mas sua apropriação é privada, opondo produtores e proprietários, torna-se necessário o surgimento de um poder que, afastado do povo, administre interesses particulares como se fossem universais. Assegurar a universalização dos direitos humanos em um plano formal garante a real exploração e a apropriação privada do trabalho, considerado “livre”. Portanto, o Estado tem como fundamento a relação antagônica entre as duas classes fundamentais da sociedade.

Por ser a natureza da emancipação política derivada das determinações objetivas da sociedade regida pela acumulação de capital, essa forma de emancipar o homem será sempre limitada, pois a *liberação* do trabalho é pressuposto da produção acentuada de trabalho excedente via trabalho assalariado.

É esse caráter de reduzir a universalidade humana a meio com vistas a garantir a realização de interesses parciais, que faz com que a emancipação política expresse, simultaneamente, a libertação de um nível atrasado da sociedade, como a sociedade medieval, e eleve a humanidade a seu patamar mais intenso e contraditório de exploração humana. Se por um lado libera as forças produtivas do enorme atraso feudal, a sociedade da qual emerge, aprisiona o homem à condição de vendedor de sua força de trabalho, tornando-o objeto da acumulação de capital, ao tempo que aliena sua condição de sujeito ativo e consciente no processo de trabalho.

Nesse quadro, converte a vida política em meio para a garantia da realização de capital. Numa sociedade em que a desigualdade é lei real, a igualdade somente pode ser alcançada em um mundo ideal. Além disso, a emancipação política implica a alienação política, pois os homens transferem suas forças sociais ao Estado *político*, que mantém sua vinculação com a comunidade. Assim, degrada a ligação do indivíduo ao gênero por meio da força política, dissolve o mundo dos homens no mundo dos indivíduos isolados, que se defrontam hostilmente, inaugurando um

particular conflito “da existência individual-sensível com a existência genérica do homem” (MARX, 2009, p. 81). Essa relação torna-se particularmente dicotômica, negando o homem, em suas interações sociais, como um ser genérico.

## REFERÊNCIAS

COUTINHO, Carlos N. *O Estruturalismo e a Miséria da Razão*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

FREDERICO, Celso. *O jovem Marx. 1843-1844: as origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HOBBSAWM, Eric. *A Era das Revoluções*. 25. ed. Revista. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

HUBERMAN, Leo. *A história da riqueza do homem*. 20. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

KONDER, Leandro. *Marxismo e Alienação. Contribuição para um estudo marxista de alienação*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LASKI, Harold J. *O Liberalismo Europeu*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1973.

LESSA, Sérgio. *A Emancipação Política e a defesa dos direitos*. 2008. Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com>>. Acesso em: 12 dez. 2010.

\_\_\_\_\_. *Identidade e Individuação*. 2004. Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com>>. Acesso: 23 jan. 2011.

\_\_\_\_\_. *Para Compreender a Ontologia de Lukács*. 3ª ed. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sociabilidade e Individuação*. Alagoas: Edufal, 1995.

LÖWY, Michael. *Método Dialético e Teoria Política*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LUKÁCS, György. *A Alienação*. Capítulo do livro *Per uma Ontologia Dell'Essere Sociale*, II\*\*. Tradução de Norma Alcântara. Roma, 1976-1978.

\_\_\_\_\_. *A Reprodução*. Capítulo do livro *Per uma Ontologia Dell'Essere Sociale*. II. Tradução de Sérgio Lessa. Roma, Riuniti, 1981.

MARX, Karl. *A Guerra Civil em França*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Questão Judaica*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Glosas Críticas marginais ao artigo "O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano"*. Revista nº. 5. Belo Horizonte: Editora Joaquim de Oliveira, 1995.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Trad. de Jesus Ranieri, São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. v. 1. Tomo 1. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política*. v. 2. Tomo 2. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *Para a Questão Judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

\_\_\_\_\_. *Salário, Preço e Lucro*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MÉSZÁROS, István. *Para Além do Capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

NETTO, José Paulo. *Cinco notas a propósito da “questão social”*. In *Temporalis*. Ano 2, nº. 3. Brasília: ABPSS, Grafine, 2001, p. 41-51.

\_\_\_\_\_; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. (Biblioteca básica de serviço social; V.1) São Paulo: Cortez, 2006.

SAMPAIO, Benedito Arthur; FREDERICO, Celso. *Dialética e Materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

SOBOUL, A. *História da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

TONET, Ivo. *Democracia ou Liberdade?* Edufal: Maceió, 2004.

\_\_\_\_\_. *Educação, Cidadania e Emancipação Humana*. Ijuí: Unijuí, 2005.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Ideologia Alemã*. In: *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. P. 9-15.

\_\_\_\_\_. *Prefácio ao Glosas críticas... de Marx*. Revista *Práxis*, nº. 5. Belo Horizonte: Editora Joaquim de Oliveira, 1995.

TRINDADE, José Damião de Lima. *Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels. Emancipação política e emancipação humana*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 2011.