

**UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE**

**JOSÉ DAMIÃO DE LIMA TRINDADE**

**OS DIREITOS HUMANOS NA  
PERSPECTIVA DE MARX E ENGELS**

**São Paulo  
2010**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**JOSÉ DAMIÃO DE LIMA TRINDADE**

**OS DIREITOS HUMANOS NA  
PERSPECTIVA DE MARX E ENGELS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação “Stricto Sensu” em Direito Político e Econômico da Universidade Presbiteriana Mackenzie, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre.

Aprovada em 04 de agosto de 2010.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Alysson Leandro Mascaro – Orientador**  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

**Prof. Dr. Gilberto Bercovici**  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

---

**Prof. Dr. Alessandro Octaviani**  
Fundação Getúlio Vargas - São Paulo

T832d Trindade, José Damião de Lima  
Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels. / José  
Damião de Lima Trindade. - Paulo, 2010.

243 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Direito Político e Econômico) –  
Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010

Orientador: Alysson Leandro Mascaro

Bibliografia: f. 237-243.

1. Marxismo. 2. Direitos humanos. 3. Capitalismo  
4. Comunismo. 5. Emancipação. I. Título.

341.121914

Aos meus filhos, Ligia e Hermano.

À minha mulher, Ana Carolina.

*O escravo romano era preso por grilhões; o trabalhador assalariado está preso ao seu proprietário por fios invisíveis. A ilusão de sua independência se mantém pela mudança contínua dos seus padrões e com a ficção jurídica do contrato.*

Karl Marx  
*O capital.*

*O nosso domínio sobre a natureza não se parece em nada com o domínio de um conquistador sobre o povo conquistado, não é o domínio de alguém situado fora da natureza, mas nós, por nossa carne, nosso sangue e nosso cérebro, pertencemos à natureza, encontramos-nos em seu seio. Aprendemos cada dia a compreender melhor as leis da natureza e a conhecê-la, tanto os efeitos imediatos, como as conseqüências remotas de nossa intromissão no curso natural de seu desenvolvimento. Sobretudo depois dos grandes progressos alcançados neste século pelas ciências naturais, estamos em condições de prever e, portanto, de controlar cada vez melhor as remotas conseqüências naturais de nossos atos na produção, pelo menos dos mais correntes. E quanto mais isso seja uma realidade, mais os homens sentirão e compreenderão sua unidade com a natureza, e mais inconcebível será essa idéia absurda e antinatural da antítese entre o espírito e a matéria, o homem e a natureza, a alma e o corpo. Contudo, para levar a termo esse controle é necessário algo mais do que o simples conhecimento. É necessária uma revolução que transforme por completo o modo de produção existente até hoje e, com ele, a ordem social vigente.*

Friedrich Engels  
*O papel do trabalho na transformação do macaco em homem.*

*As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, pelo que lhe estão assim submetidas ao mesmo tempo, em média, as idéias daqueles a quem faltam os meios para a produção espiritual.*

Karl Marx/Friedrich Engels  
*A ideologia alemã.*

## **RESUMO**

Esta dissertação propõe-se a investigar em quais termos pode ser colocada a relação entre o marxismo e os direitos humanos na contemporaneidade. O trabalho começa por examinar a função política cumprida pela teoria do direito natural nos séculos XVIII e XIX, bem como o modo concreto pelo qual passou a ter existência social e econômica na época. Em seguida, intenta recuperar a evolução do pensamento de Karl Marx e de Friedrich Engels – porque fundadores do marxismo – no que concerne ao direito e aos direitos humanos. Essa empreitada demandará o resgate das concepções filosófica, histórica, social, econômica e política desses dois autores, porque constituem os *fundamentos teóricos* para a compreensão do enfoque marxiano-engelsiano sobre o direito e os direitos humanos. Nas conclusões, esta dissertação buscará estabelecer que: a) por um lado, persiste e persistirá uma contradição insuperável entre o marxismo e os direitos humanos no plano conceitual jusfilosófico; b) por outro lado, parte considerável da agenda prática dos direitos humanos (não toda a agenda) – aquela parte resultante de *conquistas* sociais tendencialmente emancipatórias – harmoniza-se com a plataforma política marxista da época que precede a ultrapassagem do modo social de produção fundado no capital; c) *para além do capital*, a contradição entre o marxismo e os direitos humanos se superaria mediante a própria superação histórica e social do direito (portanto, dos direitos humanos) enquanto forma correspondente ao modo de produção capitalista.

**Palavras-chave:** marxismo, direito, direitos humanos, capitalismo, comunismo, emancipação.

## **ABSTRACT**

The purpose of this paper is to investigate a possible relationship between Marxism and human rights under current social conditions. The study begins examining the political role of natural law during the XVIII and XIX centuries, as well as its social and economic expression in concrete terms during that same period. The next step was to recover how the thoughts of Karl Marx and Friedrich Engels – the founders of Marxism - evolved on law and on human rights. This endeavor demanded the study of the philosophical, historical, social, economic and political conceptions of these two authors as they constitute the *theoretical foundations* for an understanding of the Marxian-Engelsian approach to law and human rights. As a conclusion, it will be established that: a) on one hand, at juridical-philosophical level, there is an unsolvable contraction between Marxism and human rights; b) on the other hand, a considerable portion of the practical agenda of human rights (not the entire agenda) – the resulting part of social *conquests* with a emancipatory bias – is in harmony with the Marxist political platform of the period prior to the surpassing of social production based on capital; c) *beyond capital*, the contradiction between Marxism and human rights would find a solution at the moment there is no social and historical need for law (and, therefore, of human rights) which is the corresponding form to the capitalist mode of production.

**Key words:** Marxism, law, human rights, capitalism, emancipation, communism.

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
------------------	---

## PRIMEIRA PARTE

<b>OS DIREITOS HUMANOS NOS TEMPOS DE MARX E ENGELS .....</b>	<b>13</b>
Capítulo I – A situação política na Europa .....	14
Capítulo II – O direito natural e seus usos .....	19
Capítulo III – Os direitos do homem <i>burguês</i> .....	27
Capítulo IV – A "ontologia" liberal do ser humano e o seu legado .....	33

## SEGUNDA PARTE

<b>O DIREITO E OS DIREITOS HUMANOS NO DESENVOLVIMENTO DA COSMOVISÃO DE MARX E ENGELS .....</b>	<b>40</b>
Capítulo V – Um hegeliano inquieto .....	41
Capítulo VI – Do céu à terra, da teoria à prática .....	47
Capítulo VII – Direitos humanos: o homem civil e seu duplo político .....	51
Capítulo VIII – O ser social e a dialética do concreto .....	58
Capítulo IX – O homem (encarnado) e sua <i>praxis</i> .....	64
Capítulo X – A "substância frutal" e a função do proletariado .....	68
Capítulo XI – A concepção materialista da história .....	74
Capítulo XII – Da classe "em si" à classe "para si" .....	85
Capítulo XIII – <i>Tudo o que era sólido desmancha no ar</i> .....	95
Capítulo XIV – Dialética materialista à quente: duas aplicações práticas .....	112
Capítulo XV – Crítica da economia política: o direito como superestrutura .....	119

Capítulo XVI – <i>O capital</i> : a apropriação da mais-valia e a sua forma jurídica .....	130
Capítulo XVII – A forma de Estado de transição "finalmente encontrada" .....	157
Capítulo XVIII – O direito no socialismo .....	167
Capítulo XIX – <i>Do reino da necessidade ao reino da liberdade</i> : a historicidade da família, da propriedade privada, do Estado e do direito.....	176
Capítulo XX – A concepção <i>jurídica</i> do socialismo .....	199
Capítulo XXI – Legalismo e práxis revolucionária: o desafio da esfinge .....	208
<b>CONCLUSÕES</b> .....	<b>215</b>
Marxismo e direitos humanos: uma contradição filosófica .....	215
As <i>conquistas sociais</i> na plataforma do marxismo .....	220
A superação histórica dos direitos humanos .....	234
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>237</b>

## INTRODUÇÃO

Em que termos pode-se situar contemporaneamente a relação entre o marxismo e os direitos humanos?

Duas visões podem ser descartadas desde logo. A primeira, a vulgata stalinista do marxismo, porque limitou-se a empobrecer e maltratar o debate, simplesmente relegando o “assunto” dos direitos humanos ao sótão dos trastes imprestáveis da burguesia. A segunda visão também pode ser desconsiderada porque não passa de uma vulgarização ideológica de direita: limita-se a proclamar que “*direitos humanos e marxismo são incompatíveis*”, platitude que nada explica, embora, à força da repetição, haja ingressado num senso comum que, precisamente por haver se tornado “comum”, não sente mais a responsabilidade de se justificar.

Mas há um terceiro modo de ver essa relação que vem ganhando respeitabilidade: trata-se da abordagem que sustenta, com estas ou com outras palavras, que uma compreensão mais apropriada e atual do socialismo deve concebê-lo como a ampliação, o aprofundamento e a universalização dos direitos humanos. *No limite*, socialismo e direitos humanos reduzir-se-iam um ao outro. Os professores Manuel Atienza e Juan Ruiz Manero, catedráticos de Filosofia do Direito da Universidade de Alicante (Espanha), dois porta-vozes eminentes desse enfoque, chegam a avaliar que

Esta dirección de pensamiento que propugna la necesaria conexión del socialismo como el desarrollo y profundización de los derechos humanos del liberalismo, es hoy francamente dominante en el pensamiento marxista; al menos, en el marxismo de los países occidentales avanzados<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ATIENZA, Manuel, e MANERO, Juan Ruiz. *Marxismo y filosofía del derecho*. Cidade do México: Ediciones Coyoacán, 2004, p. 30.

Não há como deixar de apreender nessa abordagem o retorno a alguma sugestão de socialismo *evolucionário*, seja ou não referenciado em Eduard Bernstein ou em outros formuladores. Só por isso, já se colocaria na ordem do dia a necessidade de aclarar-se a relação entre marxismo e direitos humanos.

Mas há outro fator – este, de natureza urgentemente prática – que exige o esclarecimento dessa relação. Referimo-nos ao processo atual de *crise tendencial* dos direitos humanos em suas várias dimensões. Desde, no mínimo, a década de 1980, os direitos econômicos, sociais e culturais dos trabalhadores, malgrado contra-tendências localizadas e desuniformes<sup>2</sup>, ingressaram num movimento de estagnação e/ou retrocesso em escala internacional. Aliviado da pressão operária, da ameaça de novas revoluções socialistas e da bipolaridade com a União Soviética, o capital busca recuperar o que fora forçado a ceder aos trabalhadores durante a maior parte do século XX. Justapondo-se a essa tendência à regressão social, as potências centrais, além das costumeiras agressões militares a nações frágeis, passaram a perpetrar, desde o início do século XXI, sob o mote da auto-defesa do Estado – e sob a complacência da ONU – persistentes violações às garantias individuais (ressurgência dos campos de concentração, da tortura “legalizada” e/ou clandestina, dos assassinatos de inimigos políticos etc.). Conquistas seculares dos trabalhadores e outras conquistas civilizatórias entram em risco. Por fim, até o elementaríssimo direito humano a um planeta sadio resvala em um plano inclinado rumo a algum apocalipse ambiental e climático, empurrado pela lógica de acumulação obsessiva e destrutiva do capital.

Portanto, além do acicate conceitual, ganha atualidade diretamente política a demanda de estabelecer-se claramente a relação *teórica* entre marxismo e direitos humanos – para tornar clara a relação *prática* que pode ser estabelecida entre ambos.

Essa investigação demanda, antes de tudo, o retorno às *origens dessa relação*: por um lado, o resgate das concepções jusfilosóficas dos direitos humanos e da existência social concreta que vieram a adquirir; por outro lado, a recuperação da reflexão marxiana-engelsiana sobre ambas essas dimensões. Estaremos, então, em condições de situar como essa relação pode expressar-se contemporaneamente.

Nessa empreitada, surge logo a constatação de que o direito “ocupa posição muito secundária nas pesquisas teóricas de Marx”<sup>3</sup>. Essa subalternidade não chega a

---

<sup>2</sup> O movimento bolivariano, a insurgência zapatista, a emergência política indígena nos países andinos, o movimento “alteromundista”, as políticas sociais “compensatórias” de alguns governos etc.

<sup>3</sup> ENGELS, Friedrich, e KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. São Paulo: Editora Ensaio, 1991, p. 48.

ser inesperada: Karl Marx, assim como Friedrich Engels, empenhou-se, sobretudo, em desvendar a formação do modo de produção capitalista, as estruturas objetivas e subjetivas de sua reprodução social, as leis tendenciais do movimento histórico do capital e as possibilidades concretas de sua superação. A reflexão sobre o direito integrou *uma parte* dessa reflexão muito mais abrangente.

Todavia, se o direito – consequentemente, os direitos humanos – não esteve no *centro* das atenções de Marx e Engels, isto está longe de significar que o houvessem tomado por desimportante. Ao contrário, a investigação de ambos culminou por situar o direito, em síntese, como componente *necessário* da instância superestrutural da sociedade fundada na divisão do trabalho para a produção de mercadorias – portanto, como uma forma social e *histórica*, não perene nem eterna –, instância dotada de uma *autonomia relativa* que opera numa inter-relação complexa com a base econômica de cada formação social. Trata-se de uma construção teórica que está longe de ser “simples”, mesmo porque sua adequada apreensão demandará, necessariamente, a recuperação das concepções marxianas-engelsianas *que lhes dão fundamento*: as concepções desses dois autores a respeito de homem, de consciência, de história, de sociedade, de Estado, de relações sociais, da dinâmica das classes sociais, bem como das interações recíprocas entre essas várias dimensões. Recuperar esse universo conceitual fundante, ao menos em suas linhas estruturais, constitui, portanto, condição *necessária* para, então, chegar-se a uma compreensão adequada da evolução da postura de Marx e Engels frente ao direito e aos direitos humanos.

Ademais, a temática do direito e dos direitos humanos, salvo em poucos textos desses autores, emerge aos poucos, distribuída por algumas das milhares de páginas que produziram no curso de quase quatro décadas de formação de seu pensamento, o que torna necessária, portanto, uma viagem paciente ao longo do itinerário intelectual de ambos, à busca de pepitas de compreensão.

A presente investigação centrar-se-á nas elaborações teóricas de Marx e Engels, uma vez que foi a partir desse *campo conceitual originário* que viriam a ganhar sentido os desdobramentos teóricos e as polêmicas que outros pensadores marxistas ensejariam depois. Com esse propósito, adotaremos por método muito mais a *visita direta* aos escritos desses dois autores do que às suas *leituras* – embora, por vezes, também venha a ser útil enriquecer a investigação com preciosas percepções de bons comentadores.

Por fim, em proveito da compreensão das circunstâncias que, em certos casos, favoreceram ou até tornaram necessário a Marx e Engels engendrar conceitos novos ou

dar novos desenvolvimentos a conceitos com que já operavam, buscaremos, sempre que se afigurar recomendável, contextualizar a conjuntura social e política em que cada texto foi produzido – mas sem pretensão historiográfica.

Podemos, assim, dar início à nossa caminhada.

## **PRIMEIRA PARTE**

### **Os direitos humanos nos tempos de Marx e Engels**

## Capítulo I

### **A situação política na Europa**

Quando Karl Marx nasceu, em 1818, a Europa vivia o período da *Restauração*. Desde a derrota final de Napoleão pelas forças da coligação antifrancesa em 1815, monarquias reacionárias haviam retomado o poder por toda parte na Europa, a começar pela reintegração da dinastia dos Bourbon na França, onde assumiu o trono Luís XVIII, irmão do bisonho Luís XVI, que havia, literalmente, perdido a cabeça em 1793. Ressentidos com os duros golpes que o movimento expansionista da Revolução Francesa lhes havia desferido, o Vaticano, a Inglaterra e a Santa Aliança (Áustria, Prússia, Rússia) tratavam de expurgar do continente aquelas idéias de liberdade, igualdade, razão e revolução que haviam inspirado milhões de plebeus, sob a direção da burguesia, no combate – vitorioso durante 25 ardentes anos – pela demolição do *ancien régime* na Europa. Talvez a palavra *sufocante* seja a que expresse mais apropriadamente como era viver sob a *Restauração*:

Para os governos conservadores depois de 1815 – e que governos da Europa continental não o eram? – o encorajamento dos sentimentos religiosos e das igrejas era uma parte tão indispensável da política quanto a organização da polícia e da censura: o sacerdote, o policial e o censor eram agora os três principais apoios da reação contra a revolução. [...] Além do mais, os governos genuinamente conservadores se inclinavam a desconfiar de todos os intelectuais e ideólogos, até dos que eram reacionários, pois, uma vez aceito o princípio do raciocínio em vez da obediência, o fim estaria próximo. Conforme escreveu Friedrich Gentz (secretário de Metternich) a Adam Mueller, em 1819: “Continuo a defender esta proposição: a fim de que a imprensa não possa abusar, nada será impresso nos próximos... anos. Se este princípio viesse a ser aplicado como uma regra obrigatória, sendo as raríssimas exceções autorizadas por um Tribunal claramente superior, dentro em breve estaríamos voltando a Deus e à Verdade”<sup>4</sup>.

É certo que nenhum rei precisou chegar a esse extremo, bastou uma censura eficiente. A liderança dos revolucionários já havia sido executada, e os que sobraram

---

<sup>4</sup> HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções*. 9ª edição – São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 252.

vivos estavam em masmorras, na clandestinidade ou no exílio. A única forma organizada de resistência que persistiu durante aqueles anos cinzentos foi o movimento dos chamados *carbonários*, sociedades secretas ritualizadas, à semelhança da maçonaria, que se dedicavam a atentados contra reis e símbolos monárquicos. Tendo surgido entre os mineiros italianos do carvão (por isso, “carbonários”), espalharam-se pela Europa com programas que mesclavam republicanismo jacobinista e reformas sociais de cunho igualitário. Mas estiveram quase sempre isolados do povo, agindo nas sombras e caçados por todas as polícias européias.

As restaurações monárquicas não tiveram propriamente o sentido de um retorno completo ao *ancien régime*. Isso não seria mais possível, seja porque as relações de produção capitalistas, extraordinariamente impulsionadas pela Revolução Industrial na virada do século XVIII para o século XIX, já haviam cravado raízes fundas na Europa ocidental, convivendo sem muitas cotoveladas com as novas monarquias e com os resíduos do feudalismo, seja porque as novas cabeças coroadas concordaram em fazer concessões a um certo constitucionalismo oligárquico, prudentemente limitado pelo voto censitário, que deixava como espectadora a maioria da população masculina – as mulheres, *todas* elas, mesmo as ricas, só no século XX viriam a saber o que é votar ou se candidatar a cargos públicos. Isso, por algum tempo, quase bastou à grande burguesia, porque lhe permitia exercer certa influência sobre a política econômica dos governos. E também já não incomodava tanto aos aristocratas e bispos pois haviam aprendido durante os anos de incêndio esta lição valiosa: dividir um pouco do poder com industriais, comerciantes e banqueiros era melhor do que recair no risco de perdê-lo por completo.

Contudo, a tranquilidade seria breve: entre 1829 e 1834, um novo maremoto revolucionário se abateu sobre a maioria dos países da Europa continental. Liberdade, igualdade, todas as carreiras públicas “abertas ao talento”, mais nenhum privilégio legal pelo nascimento – as consignas de 1789 e, principalmente, de 1793, renasciam por toda parte, engendrando atrevimentos e rebeliões. Como sempre, era a massa que dava o seu sangue e, como sempre, a massa era dirigida pela burguesia, que fornecia os intelectuais, os agitadores, os comandantes e os políticos que alçariam ao poder.

Na França, em 1830, uma revolução deu adeus a Carlos X, último monarca da decadente dinastia Bourbon, e entronou a Luís Filipe, da dinastia Orleans, logo conhecido como “rei burguês” – porque afinado com as necessidades dos novos tempos capitalistas e com sua classe economicamente dominante, a burguesia, que finalmente, mesmo sob um rei, passava a tomar em suas mãos as rédeas do governo. A revolução de 1830

completou e repetiu a de 1789: completou, porque foi a vitória final da burguesia francesa sobre a aristocracia saudosa do passado (dali por diante, ela passaria ao papel de coadjuvante da burguesia contra o povo); e repetiu 1789, porque, novamente, foi uma revolução feita pela massa, que supunha estar se libertando, mas que libertou definitivamente a burguesia. As novidades foram o decisivo comparecimento operário – essa classe havia se expandido muito – e uma nova forma de luta, o combate de barricadas, imortalizado por Eugène Delacroix na pintura *A liberdade guia o povo*<sup>5</sup>.

Mas, dissipada a fumaça dos combates, só restava ao povo, como em 1789, a “liberdade” individual e a igualdade perante a lei – necessárias para que os trabalhadores, agora “sujeitos de direitos”, tal 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 aprouvesse. Nem pensar em direitos políticos para os pobres:

A onda revolucionária de 1830 foi, portanto, um acontecimento muito mais sério do que a de 1820. De fato, ela marca a derrota definitiva dos aristocratas pelo poder burguês na Europa Ocidental. A classe governante dos próximos 50 anos seria a ‘grande burguesia’ de banqueiros, grandes industriais e, às vezes, altos funcionários civis, aceita por uma aristocracia que se apagou ou que concordou em promover políticas primordialmente burguesas, ainda não ameaçada pelo sufrágio universal [...]. Seu sistema político, na Grã-Bretanha, na França e na Bélgica, era fundamentalmente o mesmo: instituições liberais salvaguardadas contra a democracia por qualificações educacionais ou de propriedade para os eleitores – havia inicialmente só 168 mil eleitores na França<sup>6</sup> – sob uma monarquia constitucional; de fato, algo muito semelhante à primeira fase burguesa mais moderada da Revolução Francesa, a da Constituição de 1791 (só que, na prática, com um direito de voto muito mais restrito do que em 1791)”<sup>7</sup>.

Todavia, a partir da década de 1820, e marcando presença até meados daquele século, tomava corpo um movimento de crítica ao capitalismo triunfante, que mais tarde ficaria conhecido como socialismo *utópico* ou socialismo *romântico*. Retomando aquelas antigas idealizações igualitárias que haviam dado energia a incontáveis rebeliões camponesas e a tantas dissidências religiosas na Idade Média, bem como inspirado diversas

---

<sup>5</sup> Tendo como fundo a Paris conflagrada, uma mulher do povo, abrindo caminho entre nuvens de fumo e combatentes tombados, barrete republicano frígio à cabeça, um fuzil na mão esquerda e a bandeira revolucionária tricolor na mão direita, incita o povo a seguir combatendo. O quadro está no Louvre.

<sup>6</sup> Para efeito de comparação: na década de 1830, a população da França beirava os 30 milhões de habitantes.

<sup>7</sup> HOBBSBAWM, op. cit., p. 129.

fantasias político-literárias de reforma social igualitária<sup>8</sup>, esse movimento, em suas diversas vertentes, acreditava que a superioridade moral de suas propostas, concretizadas em algumas comunidades igualitárias e auto-geridas que fundaram na Europa e nas Américas, bastaria, pela força do exemplo, para atrair e renovar toda a sociedade. O movimento, claro, terminou esvaziado, tanto pela falta de uma proposta propriamente *política* de transformação social – seus pensadores não perceberam a centralidade da *luta de classes* – como também porque a burguesia não estava interessada em “exemplos” que perturbassem os seus lucros. Mas estava inaugurada a crítica moral ao capitalismo e a procura de alternativa a esse modo de produção, para não falar de algumas percepções teóricas relevantes, que seriam incorporadas e desenvolvidas mais tarde por Karl Marx e Friedrich Engels.

Já em 1816, por exemplo, o socialista utópico francês Saint-Simon intuiu, não só que a política se fundamentava na economia, como também a futura “transformação do governo político sobre os homens numa administração das coisas e dos processos da produção, que não é senão a idéia da abolição do Estado”<sup>9</sup>. Outro socialista utópico, François-Marie Charles Fourier, denunciou que, ao discurso de racionalidade e justiça do Iluminismo, correspondia nada mais que a miséria que o capitalismo fazia brotar por toda parte. E foi o primeiro a apontar que “o grau de emancipação da mulher numa sociedade é o barômetro natural pelo qual se mede a emancipação geral”<sup>10</sup>.

Além disso, o movimento dos fundos de ajuda mútua e de círculos operários conseguiram na Inglaterra, já em 1824, pressionar o Parlamento e revogar algumas interdições à liberdade de associação dos trabalhadores. E, na década de 1830, com o movimento *cartista*, também na Inglaterra, os operários, ultrapassando a simples reivindicação econômica, apresentaram ao Parlamento, em 1838, a *Carta do Povo*, com seis reivindicações diretamente políticas: 1) sufrágio universal masculino; 2) voto secreto; 3) distritos eleitorais iguais; 4) abolição do censo eleitoral baseado na propriedade; 5) remuneração para a função parlamentar; 6) parlamentos eleitos anualmente. O movimento não

---

<sup>8</sup> A mais famosa delas foi *A Utopia*, de Thomas Morus, publicada em 1516. Houve outras, por exemplo: *A Cidade do Sol*, de Tomaso Campanella, *A Nova Atlântida*, de Francis Bacon, *Oceana*, de Harrington, e *Voyage dans l'Île des Plaisirs*, de Fénelon. Também já havia uma longa tradição de crítica às misérias morais e sociais produzidas pela desigualdade decorrente da propriedade privada, como o *Code de la Nature* (1755), de Morelly, os escritos do Abade Gabriel Bonnot de Mably, e do próprio Rousseau, em seu muito cáustico *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*.

<sup>9</sup> ENGELS, Friederich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 3ª edição – São Paulo: Global, 1980, p. 37.

<sup>10</sup> Idem, p. 37.

obteve sucesso e terminou reprimido, mas os operários já haviam despertado para a necessidade da luta política.

Quanto à Alemanha do Marx adolescente, ainda dormitava. Embora os servos da gleba houvessem sido libertados em 1807, com grande atraso em relação aos vizinhos (dos países europeus importantes, só a Polônia e a Rússia ainda mantinham a servidão), o país continuava dividido em dezenas de reinos sob monarcas autocratas, sua industrialização era não mais que incipiente e a imprensa era mantida sob interminável censura. Era uma terra de filósofos eminentes, racionalistas e idealistas (Kant, Fichte, Schelling, Hegel), de poucos operários e nenhuma agitação política.

Quando eclodira a revolução na França em 1789, Kant, um austero professor catedrático de hábitos metódicos e pensador idealista fecundo, que passou a vida na cidadezinha de Königsberg, saudou-a, não apenas como uma revolução social e política, mas sobretudo como a aurora de uma transformação moral da humanidade. Num de seus últimos textos, intitulado *Se o gênero humano está em constante progresso para o melhor*, no qual terminou por dar uma resposta afirmativa a essa questão, Kant avaliou que a Revolução Francesa havia suscitado nos seus espectadores uma tal comunhão de aspirações que beirava ao entusiasmo, cuja causa só poderia ser, conforme sua frase famosa, “uma disposição moral da espécie humana”. Quando, em outubro de 1806, Napoleão anexou Iena e entrou nessa cidade alemã, Hegel, que escrevia seu primeiro livro importante<sup>11</sup>, contemplou embevecido o conquistador: “Vi o imperador – esta alma do mundo – cavalgar pela cidade, em visita de reconhecimento: suscita, verdadeiramente, um sentimento maravilhoso a visão de tal indivíduo, que abstraído em seu pensamento, montado a cavalo, abraça o mundo e o domina”<sup>12</sup>. Para tomar emprestada uma imagem que Karl Marx logo empregaria, *a França fazia, enquanto a Alemanha pensava*.

A França, na adolescência de Marx, fazia, em 1830, mais uma revolução. E também fazia com que o homem comum *começasse* a entender, na *realidade da vida* – a única que conta – o que eram os direitos *naturais* humanos tão ardorosamente proclamados pelos filósofos no século XVIII e que, desde 1789, haviam se convertido em consignas revolucionárias.

---

<sup>11</sup> *Fenomenologia do Espírito*.

<sup>12</sup> *Apud* ARANTES, Paulo Eduardo, no seu estudo introdutório a *Hegel*, São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 7.

## Capítulo II

### O direito natural e seus usos

Atualmente, desfruta de respeitabilidade residual, ao menos no debate científico, a suposição da existência de um direito “natural”, não escrito mas pré-ordenado e perene, que corresponderia a noções também perenes de justiça e moral, direito esse cujo acatamento seria indispensável à realização plena de uma natureza humana invariável e que, ao longo da história, iria se afirmando conforme progredissem o esclarecimento, ou a bondade, ou a boa-vontade dos homens, até tornar-se, enfim, a fonte das normas jurídicas positivas. Mas a teoria do direito natural experimentou uma vida longa e, conforme as doutrinas que o abordavam, sua gênese experimentava câmbios importantes.

A Antigüidade já conheceu a lei *escrita*, seja como expressão política de relações sociais estabelecidas (o código de Hamurabi, as leis da democracia ateniense, as leis romanas etc.), seja como normas tidas como emanadas diretamente de deus para regular a conduta dos homens (os Dez Mandamentos mosaicos).

Mas, ao lado da lei escrita, havia também entre os gregos uma outra noção de igual importância: a de lei não escrita. Tratava-se, a bem dizer, de noção ambígua, podendo ora designar o costume juridicamente relevante, ora leis universais, originalmente de cunho religioso, as quais, sendo regras muito gerais e absolutas, não se prestavam a ser promulgadas no território exclusivo de uma só nação. É neste último sentido que a expressão “leis não escritas” é usada na *Antígona* de Sófocles, com o acréscimo de “divinas”.<sup>13</sup> e <sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 12-13.

<sup>14</sup> Na tragédia inspirada no mito de Antígona, Sófocles relata que o nobre Polinice, morto no curso de sua tentativa de tomar o poder, foi deixado insepulto por ordem de Creonte, tirano de Tebas, à disposição dos cães e aves de rapina, o que condenaria o seu espírito a vagar por cem anos antes de poder atravessar o rio que levava ao mundo dos mortos. Indignada, Antígona, irmã de Polinice, desobedeceu a ordem e enterrou o irmão. Capturada e sentenciada à morte pela desobediência, Antígona defendeu-se perante Creonte invocando as “*leis não escritas, inabaláveis, as leis divinas*”, que assegurariam aos mortos o direito a uma sepultura (versos 450-460 de *Antígona*). In: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>, acessado em 03/12/2009, 23:50 hs.

Contudo, as referências a leis não escritas de origem divina foram cedendo terreno para a idéia de direitos “inatos”, que seriam expressão de necessidades postas ao homem pela natureza, ou de certo equilíbrio a ela inerente, como imaginaram alguns pensadores gregos e romanos. Isso remetia à noção de unidade do gênero humano e, portanto, à idéia de igualdade essencial de todos os homens – ao menos na especulação filosófica, que não se perturbava com a escravidão em que aquelas sociedades se fundavam. Depois, o cristianismo, ao deslocar-se do nacionalismo teológico judaico (“povo escolhido”) para o universalismo religioso, assimilou essa crença na natureza humana única.

Mas essa igualdade universal dos filhos de Deus só valia, efetivamente, no plano sobrenatural, pois o cristianismo continuou admitindo, durante muitos séculos, a legitimidade da escravidão, a submissão doméstica da mulher ao homem e a inferioridade natural dos indígenas americanos<sup>15</sup>.

Na Idade Média, o direito natural passou a ser tomado pelo cristianismo como emanção indireta, mas perfeitamente lógica, do próprio Deus único e universal, na medida em que fora o criador e regente perpétuo da natureza, conforme o esforço de São Tomás de Aquino de conciliar a fé cristã com o direito natural laico dos antigos – uma exigência dos tempos, pois, trazidos pelas mãos dos sábios árabes, os tesouros filosóficos da velha Grécia eram reintroduzidos na Europa medieval e causavam impacto intelectual perturbador.

Ou, ainda, esse direito seria decorrência própria, não mais de Deus, mas de uma natureza especificamente humana e invariável, segundo o postulado dessacralizador do Iluminismo. Ou, por fim, o direito natural seria o produto necessário e moral de uma *razão humana universal* que, operando em cada *indivíduo*, seria fonte interior e segura do conhecimento, conforme a vertente que desfrutou de maior prestígio a partir do final do século XVIII, o *jusracionalismo*, que encontrou em Immanuel Kant seu mais notável formulador.

Em todos os casos, o *ponto de partida* das várias concepções do direito natural não eram as relações que os seres humanos *concretamente* estabeleciam entre si em cada sociedade e em cada época ao longo da história, relações demonstravelmente mutáveis conforme a sociedade e a época. O ponto de partida era, antes, uma *idéia* do direito, um direito ideal, não-histórico, que poderia ser intuído individualmente pelo sentimento, ou sintetizado pela vontade individual ou, finalmente, encontrado pela investigação racional de cada pessoa e que, então, ofereceria aos homens a possibilidade de convertê-lo em normas

---

<sup>15</sup>COMPARATO. Op. cit., p. 17.

jurídicas positivas. Esse procedimento de conferir precedência – ontológica, axiológica ou temporal – à *idéia* sobre a matéria (esta, no caso, entendida como a realidade social, suas relações e suas instituições) perpassa, de modo mais ou menos expresso, ou mais ou menos implícito, as correntes filosóficas *idealistas*:

No seu significado mais comum, o idealismo é uma corrente do pensamento filosófico que se opõe ao materialismo: a característica consiste em que, para um idealista, o princípio fundamental da explicação do mundo encontra-se nas idéias, na Idéia ou no Espírito, concebido como superior ao mundo da matéria; este não é, em última análise, senão o produto ou o efeito do Espírito que governa, pois, o mundo, segundo a expressão de Hegel<sup>16</sup>.

Assim, a realidade poderia ser “deduzida” de uma idéia de realidade, o Estado poderia ser “extraído” de uma idéia de Estado, ou essa própria idéia de Estado “se realizaria” no decorrer dos tempos, assim como haveria uma moral universal, inerente ao espírito humano, e não fruto dos seus desenvolvimentos intertemporais e multiculturais. No limite, a crença de que a *idéia* – inclusive, na variante teológica do idealismo, a idéia divina – criaria o mundo e as realidades humanas, e não que o mundo e a vida real propiciassem aos homens os elementos para conceberem suas idéias de mundo e de sociedade. Essa espécie de relação “causal” terminava, contudo, prisioneira de si mesma – de uma lógica *interna* muitas vezes até sofisticada – na medida em, no confronto com a realidade objetiva, a realidade pré-existente ao pensamento terminava por lhe reservar função subalterna. O jurista idealista, jusnaturalista ou não, não escapa dessa inversão conceitual:

A atitude dos juristas resulta de as noções de direito serem sempre apresentadas e tratadas, nos fatos, fora de um contexto social preciso: o jurista não nega a existência e o peso das estruturas sociais, subordina-as ao seu sistema de pensamento. Estes mecanismos intelectuais conduzem a resultados desoladores: os fenômenos, por vezes os mais evidentes, perdem-se, enquanto as idéias se tornam o fundamento da realidade. A introdução ao direito não é senão sempre a aprendizagem insidiosa desta inversão de perspectivas<sup>17</sup>.

Da mesma forma, o *ponto de chegada* do direito natural era sempre o mesmo: a existência de “certos” direitos humanos naturais correspondentes a uma natureza humana invariável (fosse a natureza humana “em geral”, fosse a razão humana), direitos esses cuja titularidade seria do *indivíduo isoladamente considerado*.

O individualismo do direito natural moderno revela-se em sua absoluta medida individual, em sua inscrição numa razão que é só subjetiva, e em sua independência de laços sociais. O direito natural, ao contrário das virtudes antigas, não é uma resultante social, mas um interesse pessoal que deve ser

---

<sup>16</sup> MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, p. 47.

<sup>17</sup> Idem.

legitimado. Toda a estrutura do direito natural moderno aproveita-se a benefício dos interesses individuais, burgueses, do exercício das possibilidades do comércio e lucro. Por isso, ao afirmarem por exemplo a propriedade privada como um dos direitos naturais e fundamentais do homem, dirão os modernos que este é um direito do indivíduo, não um uso social, e como direito subjetivo se põe contra todos (*erga omnes*). O caráter do direito natural moderno é ser individual, contra o Estado e contra a sociedade, e não resultante destes<sup>18</sup>.

Além disso, os filósofos que cuidaram do direito natural nunca conseguiram colocar-se de acordo sobre *quais* seriam esses direitos, embora houvesse consenso no sentido de que, por serem *naturais*, seriam também, *inatos*, *universais* e *eternos* e, portanto, *imprescritíveis* ou *inalienáveis* (às vezes, até “sagrados”). Todavia, malgrado tão honoráveis qualificativos, a lista variava a gosto. Hobbes só identificava um: o direito à vida. Locke só valorizava a garantia da propriedade privada. Kant, por sua vez, também só identificava um, a liberdade, à qual todos os demais direitos se reduziriam, ou da qual todos os demais se desdobrariam.

Se tivessem dito a Locke, campeão dos direitos da liberdade, que todos os cidadãos deveriam participar do poder político e, pior ainda, obter um trabalho remunerado, ele teria respondido que isso não passava de loucura. E, não obstante, Locke tinha examinado a fundo a natureza humana; mas a natureza humana que ele examinara era a do burguês ou comerciante do século XVIII, e não lera nela, porque não podia lê-lo daquele ângulo, as exigências e demandas de quem tinha uma outra natureza ou, mais precisamente, não tinha nenhuma natureza humana (já que a natureza humana se identificava como a dos pertencentes a uma classe determinada)<sup>19</sup>.

O mesmo acontecia quando os direitos naturais eram transpostos dos compêndios de filosofia para os documentos políticos. Na *Declaração de Independência* dos Estados Unidos da América, de 4 de julho de 1776, foram especificados três direitos: vida, liberdade e busca da felicidade – muito embora o texto, imediatamente antes de enunciá-los, houvesse adotado a prudente cautela de explicar que, “todos os homens são dotados pelo Criador com certos direitos inalienáveis e que, *entre estes*, se encontram a vida...” etc. Aliás, a *Declaração de Independência* foi um documento muito curioso também por uma outra razão: logo no seu segundo parágrafo, já enunciava que, dentre as verdades “evidentes” que passava a arrolar, constava esta em primeiro lugar: “todos os homens são criaturas iguais” – no entanto, seu principal redator, Thomas Jefferson, era e continuou sendo proprietário de cerca de duzentos escravos. O novo país também precisaria esperar mais oitenta e nove anos, e passar por uma guerra civil que mataria seiscentas mil pessoas, para que os escravos

---

<sup>18</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Introdução à filosofia do direito*. 2ª edição – Editora Atlas: São Paulo, 2005, p. 43.

<sup>19</sup> BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992, p. 33.

fossem, finalmente, tornados... iguais. “Igualdade” que, mesmo juridicamente, precisaria aguardar *outros* cem anos para completar-se: a segregação racial nos estados do sul (nas escolas, transportes coletivos, restaurantes, banheiros públicos etc.) só viria a ceder na década de 1960, sob a formidável pressão do movimento pelos direitos civis.

Já na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, da França de 1789, os direitos naturais e “imprescindíveis” do homem passavam a quatro: a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. E, durante o período revolucionário que se seguiu, a cada nova Constituição variava a lista dos direitos naturais, como veremos adiante.

Contemporaneamente, por vias filosóficas muito distintas, e malgrado reincidências jusnaturalistas não tão incomuns, a começar pela própria fundamentação da *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, proclamada pela ONU em dezembro de 1948, vai se impondo a concepção de que o direito, longe de ser “natural”, é uma relação social e histórica, cambiante, manifestação dos interesses em conflito estabelecidos entre os homens em cada sociedade, expressão, antes de mais nada, dos interesses daqueles que detêm *poder* para formulá-lo e exigir o seu cumprimento. Perde a capacidade de convencimento atribuir-lhe origens na natureza “em geral”, ou numa natureza especificamente humana e supostamente “invariável”, ou num Deus pré-existente a ela, ou numa razão individual que, sendo “universal”, chega, entretanto, a conclusões “racionais” tão contraditórias face a cada questão, conforme o raciocínio de cada indivíduo seja perpassado por fatores tais como interesse pessoal ou de classe, ideologia, luta por poder, preconceito, condicionamento cultural e outros.

Mas, no *século das luzes*, as concepções desse direito natural e a-histórico viviam seu momento de glória entre os filósofos e políticos empenhados na demolição das monarquias absolutistas e dos resíduos do feudalismo na Europa. Uma classe em especial, a burguesia, tomava o direito natural como sua mais importante arma política.

Para a burguesia já ficara muito claro que os resquícios do feudalismo europeu eram obstáculos à livre acumulação e circulação de capital. Essa nova classe, demograficamente pequena, mas economicamente já muito poderosa, precisava de liberdade empresarial, liberdade de comércio, liberdade para contratar e explorar força de trabalho, liberdade para obter lucros, liberdade para transformar tudo em mercadoria, inclusive a terra, cuja propriedade era monopólio legal da aristocracia e do alto clero. Vários regulamentos medievais ainda vigentes à época travavam essas pretensões. A renitência, muito embora já

residual, da instituição jurídica de servidão dos camponeses à gleba<sup>20</sup> era um entrave à livre movimentação e à livre contratação de trabalhadores e, portanto, um impedimento à apropriação de mais-valia e lucro. Por fim, a fragmentação dos territórios em incontáveis feudos, cada um deles cobrando suas próprias taxas de passagem e impostos sobre mercadorias que por eles transitassem, praticamente impedia o comércio de média ou longa distâncias, ao encarecer as mercadorias antes de chegarem a seu destino final.

Mas na França setecentista, como em quase toda a Europa continental, a população continuava rigidamente repartida em estamentos sociais (conforme o nascimento das pessoas ou conforme abraçassem a carreira religiosa), os chamados “estados” ou “ordens”. O primeiro estado era o clero, o segundo a nobreza, e o terceiro estado eram os plebeus livres em geral – o que colocava na mesma mochila de obrigações, interdições e tributos a burguesia, os empregados de suas manufaturas, os mestres artesãos urbanos e seus aprendizes, os camponeses livres, os pedintes, enfim, todos os que não tivessem sangue “azul” ou uma tonsura a distinguir-lhe o cume da cabeça.

Cada ordem regia-se por leis próprias, pois no regime feudal, mesmo nos seus estertores, não havia um direito nacional unificado, já que a própria estrutura da sociedade era fundada na *diferença*, no *privilégio*, não na igualdade. Fundamentalmente, havia o direito canônico, o direito da nobreza e os institutos do direito romano – estes, aplicados principalmente nas relações comerciais e patrimoniais do terceiro estado. Quando, a partir do século XII, as cidades passaram a conquistar autonomia face aos feudos onde haviam se desenvolvido, ainda que como concessão dos senhores feudais, proliferaram também os direitos municipais<sup>21</sup>. Esses diversos ordenamentos jurídicos paralelos fixavam as funções de cada ordem na sociedade, assegurando privilégios, monopólios e isenções aos nobres e aos membros do alto clero, e tributos, obrigações e interdições ao restante da população:

---

<sup>20</sup> Os camponeses nascidos nos feudos estavam, por toda a vida, submetidos ao *status* jurídico de servos *da gleba*, sem direito de ir e vir, não podendo jamais abandoná-la em caráter permanente sem o consentimento do senhor feudal. Nos casos de fuga, podiam ser perseguidos e reintegrados à gleba. Mas, como as fugas passaram a ser numerosas, nem sempre a perseguição compensava e, com o tempo, passou a ser admitido que os camponeses foragidos que conseguissem residir por *mais de um ano e um dia* numa cidade, sem serem capturados, livravam-se da servidão. Esse prazo do costume medieval ainda é adotado na lei ou na jurisprudência de vários países para discernir as chamadas posse *nova* ou posse *velha* sobre coisas, com conseqüências jurídicas diversas entre ambas.

<sup>21</sup> Só mais tarde, com o triunfo da burguesia, iria se impor a figura do “sujeito” universal de direitos, juridicamente equalizadora de todas as pessoas, pois essa igualdade formal entre sujeitos era necessária à livre circulação mercantil, à celebração de contratos entre vendedores e compradores de mercadorias, inclusive dos contratos de venda e compra de uma mercadoria especial, a força de trabalho. O trabalhador precisaria ser livre e juridicamente “igual” a seu empregador para poder praticar o ato jurídico de lhe vender sua força de trabalho.

Pode-se simbolizar esta estrutura política por uma pirâmide. Cada uma das ordens (clero, nobreza, terceiro estado) é a expressão de uma função no seio da sociedade. O clero é encarregado do culto e das atividades que lhe estão ligadas no espírito da época (ensino, saúde, assistência etc.); à nobreza incumbe a obrigação de administração e de defesa do grupo social; o terceiro estado ocupar-se-á da vida econômica da sociedade. O que é preciso notar é que cada uma destas categorias políticas é regida por regras de direito específicas. O clero tem suas próprias jurisdições, tal como a nobreza; o imposto não é devido nem pelo clero, nem pela nobreza, enquanto é pesadamente cobrado sobre os rendimentos do terceiro estado<sup>22</sup>.

“O terceiro estado ocupar-se-á da vida econômica”... Ou seja, o clero e a nobreza não pagavam impostos, monopolizavam a terra e o poder, e impediam as mudanças econômicas de que a burguesia necessitava. Não demorou para essa classe extrair o resumo da ópera: já que o muro não se move, é caso de deitá-lo por terra.

A burguesia, que já vinha lendo com sofreguidão *A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*, de Adam Smith – publicado na Inglaterra no início de 1776, o livro já tivera três edições em francês antes da revolução – logo percebeu também a *utilidade* do discurso do direito natural.

Na natureza não há nada semelhante a privilégios de nascimento entre os indivíduos no interior de cada espécie – logo, como legitimar-se os diferentes *status* de nascimento na sociedade humana? Nascia a consigna política da *igualdade*. Claro que convenientemente condimentada com a demanda de igualdade também para os demais integrantes do terceiro estado. Na natureza, todos os indivíduos são livres – logo, como justificar os empecilhos artificiais que o clero e a nobreza mantinham à busca da burguesia por lucros? Nascia a consigna política da *liberdade*. Claro que temperada com liberdade pessoal para os servos da gleba e liberdade profissional para os artesãos urbanos<sup>23</sup>. A sociedade deveria, dali por diante, organizar-se de acordo com o direito natural, não pelos privilégios, e o direito haveria de ser *descoberto* com os rigores da razão que a tudo ilumina (Iluminismo), contra as trevas, a ignorância e as superstições do passado. Pessoas livres e iguais, cidadãos, todos “sujeitos de direitos”, deveriam estabelecer o contrato social e os contratos particulares segundo a lei, expressão da vontade “geral”, e tripartir o poder para evitar a tirania.

A teoria do direito natural inverte, pois, completamente, a “pirâmide feudal”. Em lugar de relações verticais (hierarquizadas) instaurar-se-ão relações

---

<sup>22</sup> MIAILLE. Op. cit., p. 264.

<sup>23</sup> Os artesãos das cidades só podiam exercer suas atividades no interior de Corporações de Ofícios rigidamente hierarquizadas, que regulamentavam em detalhes todo o processo de cada artesanato e podiam, inclusive, negar a novos pretendentes a licença para exercer um ofício.

horizontais (comunidade nascida do contrato social). Deixará de haver ordens correspondendo a funções separadas e desiguais em direitos, não haverá senão homens livres e iguais, quer dizer, cidadãos. Deixará de haver rei no cume da pirâmide para governar os homens, mas a expressão da sua vontade geral, isto é, a lei. [...] Não basta proclamar a existência e a validade do direito natural como resposta às questões levantadas pela França dos fins do século XVIII, há que passar estas exigências à prática: há que “romper com o direito positivo”. Nesse sentido, o direito natural é uma *arma de combate*<sup>24</sup>.

E, como não se faz uma revolução sem a participação de grandes massas, logo a burguesia descobriu sua vocação militante, apresentando-se ao povo como classe *universal*, isto é, como porta-voz de anseios legítimos de toda a humanidade ou, ao menos, da Nação, cuja realização era obstada pelas duas ordens minoritárias. Nascia a consigna política da *fraternidade*.

O mais famoso panfleto insurrecional foi *Que é o Terceiro Estado?*, redigido por Emmanuel de Sieyès, abade liberal, maçom e pregador constitucionalista. O livreto, distribuído aos milhares a partir de janeiro de 1789, denunciava a improdutividade e o parasitismo dos 200 mil nobres e padres da França, seus privilégios na sociedade e na estrutura da monarquia, privilégios já tornados intoleráveis, sua “inutilidade” para o país, e pregava abertamente que o Terceiro Estado, imensa maioria dos 25 milhões de franceses, deveria marchar à rebelião, criar uma Assembléia e fazer uma Constituição que abolisse os privilégios e consagrasse a igualdade jurídica de todos<sup>25</sup>. As massas camponesas e, nas cidades, os artesãos, o incipiente proletariado e a vasta multidão de miseráveis, todos nutrindo ódio à aristocracia e ao alto clero que, do pedestal de seus privilégios, a eles miravam com desdém, saudaram a burguesia como classe libertadora, puseram-se sob sua direção e, por ela conduzidos, assaltaram o poder em julho-agosto de 1789<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> MIAILLE, op. cit., p. 265.

<sup>25</sup> Cf. SIEYÈS, Emmanuel Joseph de. *Que é o terceiro estado?* 2ª. edição – Rio de Janeiro: Líber Júris, 1988.

<sup>26</sup> Encurralado por uma superposição de crises – agrícola, fiscal, financeira, política, econômica e social – o rei havia convocado e realizado, no início de 1789, eleições para os *Estados Gerais*, que reuniam deputados eleitos pelas três ordens estamentais. Esse organismo, que antes deliberava quase só sobre matéria fiscal, não era convocado havia 174 anos, desde 1614. Sua convocação, depois de tanto tempo, era sinal evidente do enfraquecimento da monarquia absolutista. Suas reuniões deveriam ocorrer separadamente, e a votação deveria ser por ordens, não por cabeças, o que asseguraria, como sempre, maioria ao clero e à nobreza. Mas, naquele semestre, a temperatura política do país se aquecera muito depressa. Os deputados do terceiro estado, incitados por uma população cada vez mais radicalizada e que já estava em vias de se lançar à rebelião, conseguiram, à revelia do rei, forçar a unificação das três reuniões numa Assembléia única, adotaram o voto por cabeça, obtendo maioria para os deputados burgueses, e atribuíram à Assembléia poderes constituintes ilimitados. Apoiada no povo rebelado, a burguesia rompia revolucionariamente com a ordem vigente. Dado esse sinal, precipitou-se a tempestade social de julho-agosto: insurreição armada em Paris, organização de uma milícia civil e constituição da Comuna (um governo de fato, sob controle da burguesia), processos que rapidamente se reproduziram em outras cidades, seguidos do levante generalizado dos camponeses, com incêndio de castelos, queima dos registros de propriedade e fuga dos senhores. Na noite de 4 para 5 de agosto, a Assembléia Nacional Constituinte já deliberava a supressão das distinções e dos privilégios das ordens.

## Capítulo III

### Os direitos do homem burguês

No final de agosto, a *Assembléia Nacional Constituinte* aprovou e deu ao conhecimento do mundo a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*: liberdade individual (de ir e vir, de contratar, pensar e professar religião); igualdade de todos perante a lei e o fisco (fim dos ordenamentos jurídicos diferenciados e dos privilégios); reconhecimento de delitos só quando definidos por lei anterior; acusação ou prisão somente em virtude da lei; presunção de inocência aos acusados; soberania da nação (não do povo); separação dos poderes; direito de fiscalização sobre a arrecadação e os gastos públicos; e previsão de uma força pública para garantir os direitos do homem e do cidadão<sup>27</sup>.

Ademais, a *Declaração* enunciou, no seu artigo 2º, quais eram os “direitos naturais e imprescindíveis do homem”: *liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão*. Desses quatro direitos, a propriedade foi o único incensado, no último artigo da Declaração, como “inviolável e sagrado”, não podendo ninguém dela ser privado, senão em caso de “evidente” necessidade pública e sob “justa e prévia indenização”. Que não passe despercebido: a igualdade, além de ser somente a jurídica e a fiscal (não social), *não foi incluída* entre os “direitos naturais e imprescindíveis do homem”. E, além da menção inicial, o direito de resistência à opressão foi o único ao qual a *Declaração* não dedicou qualquer artigo. A quem já havia alcançado o poder no Estado, não convinha mais chamar a atenção para esse direito. Outros silêncios significativos:

Houve outros silêncios eloqüentes de várias das dimensões da igualdade evitadas pelos constituintes: o sufrágio universal nem sequer foi mencionado, a igualdade entre sexos não chegou a ser cogitada (o “homem” do título da *Declaração* era mesmo só o do gênero masculino), o colonialismo francês (ou europeu em geral) não foi criticado, a escravidão não foi vituperada (e

---

<sup>27</sup> Síntese da *Declaração* de 1789 conforme a tradução de MIRANDA, Jorge, em *Textos Históricos do Direito Constitucional*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990, p. 57-60.

era uma realidade dramática naquele tempo), o direito ao trabalho foi esquecido etc. Assim, tão importantes quanto as idéias que a Declaração contém são as idéias que ela *não contém* – e que, a julgar pela acumulação filosófica já existente no final do século XVIII, a “Razão” esperaria que fossem acolhidas nesse texto. Os deputados constituintes reproduziram no início da Declaração, de modo abstrato, princípios do jusnaturalismo que gozavam de grande prestígio (liberdade, igualdade), mas, em seguida, ao “traduzirem-nos” nos demais artigos, promoveram uma seleção cuidadosa de temas, sentidos e ênfases – seleção guiada, evidentemente, pelo filtro de seus interesses e conveniências de classe. Por mais que tivessem bebido nas fontes filosóficas iluministas dos “direitos naturais e universais”, seria excessivo esperar que esses burgueses legisladores se mostrassem dispostos, de *motu proprio*, a pavimentar uma estrada jurídica que apontasse para alguma espécie mais real de igualdade social<sup>28</sup>.

Ou, indo diretamente ao ponto, como fez um dos mais argutos historiadores da Revolução Francesa:

As contradições que marcaram sua obra explicam o realismo dos Constituintes, que pouco se embaraçavam com princípios quando se tratava de defender seus interesses de classe<sup>29</sup>.

A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* era uma proclamação revolucionária à França, à Europa e ao mundo – mas uma proclamação revolucionária *burguesa*. Batia-se contra as reminiscências feudais, porque era necessário remover definitivamente essas areias remanescentes nas engrenagens do capitalismo florescente, e contra o absolutismo do rei, porque era necessário construir uma institucionalidade à qual a burguesia passasse a ter acesso franco. Era um

[...] manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobres, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária. [...] Os homens eram iguais perante a lei e as profissões estavam igualmente abertas ao talento; mas, se a corrida começasse sem *handicaps*, era igualmente entendido como fato consumado que os corredores não terminariam juntos. E a assembléia representativa que ela vislumbrava como o órgão fundamental de governo não era necessariamente uma assembléia democraticamente eleita, nem o regime nela implícito pretendia eliminar os reis. Uma monarquia constitucional baseada em uma oligarquia possuidora de terras era mais adequada à maioria dos liberais burgueses do que a república democrática, que poderia ter parecido uma expressão mais lógica de suas aspirações teóricas, embora alguns também advogassem esta causa. Mas, no geral, o burguês liberal clássico de 1789 (e o liberal de 1789-1848) não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> TRINDADE, José Damião de Lima. *História Social dos Direitos Humanos*. 2ª edição – São Paulo: Editora Peirópolis, 2006, pgs. 55-56.

<sup>29</sup> SOBOUL, Albert. *A revolução francesa*. 7ª edição – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 48.

<sup>30</sup> HOBSBAWM, op. cit., p. 77.

O período revolucionário durou uma década. Enfrentou, por todas as fronteiras, invasões militares das monarquias vizinhas, empenhadas em sufocar no nascedouro uma experiência perigosa, antes que se disseminasse pela Europa. Enfrentou uma sangrenta revolta camponesa insuflada pela igreja católica<sup>31</sup>. Conheceu golpes e contragolpes no próprio interior do bloco revolucionário. E ao menos 13 mil cabeças rolaram na guilhotina – para não contar dezenas de milhares de mortos nos combates da guerra civil, no rechaço aos exércitos invasores e nas incursões militares que, mais tarde, Napoleão Bonaparte, no poder a partir de novembro de 1799, promoveria por toda a Europa continental para espalhar a ordem revolucionária e anexar territórios.

Durante essa década ardente, foram produzidas três Constituições (1791, 1793 e 1795), cada uma delas correspondendo a uma conjuntura política própria e a correlações de forças alteradas.

A Constituição de 1791 reproduziu, aproximadamente, o espírito político-social moderado da *Declaração* de 1789. Reiterou que a soberania era da nação (não do povo), manteve a monarquia, muito embora sob limites constitucionais, não aboliu a escravidão nas colônias, instaurou a tripartição clássica de poderes, e discriminou os franceses em cidadãos “ativos”, com direitos políticos plenos, e cidadãos “passivos”, que só desfrutariam dos direitos civis. Para obter a cidadania ativa, além dos requisitos de idade, domicílio, inscrição na guarda nacional e não ser criado doméstico, seria exigido o pagamento de uma taxa “pelo menos igual a três dias de trabalho” (art. 2º)<sup>32</sup>. “Nessa data, a França contava com 4.298.360 cidadãos ativos, em 24 milhões de habitantes”<sup>33</sup>.

O desencanto popular começava a eclodir em manifestações de protesto e em greves contra a carestia e por melhores salários. A resposta da *Assembléia Nacional Constituinte* não deixou dúvidas: aprovou, em junho de 1791, a lei *Le Chapelier* (nome do deputado relator), proibindo, sob as penas de multa e prisão, qualquer associação de operários assalariados ou autônomos que tivesse os propósitos de exigir melhores salários ou de promover greves, e determinando a dispersão policial sumária de qualquer manifestação

---

<sup>31</sup> O Papa havia ficado convulsivamente ressentido com o caráter laico da revolução, com a supressão do catolicismo como religião oficial do Estado, com o confisco de bens da igreja e com a imposição aos padres de fazerem um juramento público de fidelidade ao estado e às leis. Condenou gravemente os princípios pelos quais a revolução fora feita e chegou a proclamar como “ímpia” a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*.

<sup>32</sup> Síntese da Constituição francesa de 1791 conforme a tradução de MIRANDA, *Textos Históricos do Direito Constitucional*, op. cit., pgs. 61-74.

<sup>33</sup> TULARD, Jean. *A história da revolução francesa*. São Paulo: Paz e Terra, 1990, p. 84.

pública que promovessem. Essa lei, logo adotada como modelo repressivo em todo o ocidente, só seria revogada em 1887.

Mas, em 1792, a conjuntura política havia se deteriorado: o círculo de ferro das monarquias européias estava sufocando a França e invadira militarmente o país por todas as fronteiras. O bloco aristocrático-clerical conseguiu atear uma insurreição armada numa parcela imensa das massas camponesas, que havia sido convencida pelos padres do “ateísmo” da revolução, e a economia descambava para o descalabro inflacionário e para a escassez de alimentos. O risco de a revolução se perder fez aflorar um sentimento de rebeldia patriótica entre os parisienses. Os *sans-culotte*, um movimento radicalizado da média e baixa classe média, que arrastava consigo as massas pobres, lançou-se à sublevação aberta e acabou forçando a abolição da monarquia e a condução à guilhotina do rei e da rainha estrangeira (a antipatizada austríaca Maria Antonieta).

Foi eleito um novo parlamento, a *Convenção Nacional*, que nomeou apressadamente um governo com poderes ditatoriais com a incumbência de salvar a nação das ameaças que estavam a ponto de a destruir, governo composto pelos jacobinos, ala política radical da burguesia. Sob o comando de Robespierre, um rousseauiano ardoroso, o novo governo revolucionário decretou a mobilização geral, impôs o controle compulsório dos preços, dos salários e dos lucros, o confisco de gêneros para alimentar as tropas, e reprimiu implacavelmente, tanto os inimigos declarados da revolução, quanto suas dissidências à esquerda e à direita. Salvou a revolução com o Terror “de esquerda”<sup>34</sup>.

Nesse contexto de temperatura volátil, a *Convenção Nacional* produziu a Constituição de 1793. Mesmo sem ultrapassar os limites que o espírito burguês não admitiria, era significativamente mais avançada que a Constituição anterior. Em sua primeira parte, uma declaração de direitos, incluiu a *igualdade* entre os direitos “naturais e imprescritíveis”, ao lado da *propriedade*, da *liberdade* e da *segurança* (o direito de resistência à opressão perdeu o *status* de direito natural...), banuiu a distinção entre cidadãos “ativos” e “passivos”, proibiu a servidão doméstica e a escravidão, previu a futura criação de uma assistência social, admitiu o trabalho e a instrução pública como direitos das pessoas, enunciou que a soberania

---

<sup>34</sup> Essas referências políticas – “esquerda” e “direita” – provinham da precedente Assembléia Nacional Constituinte. Lá, ao ser votado o direito do rei de vetar as leis aprovadas pela Assembléia, os deputados empenhados em limitar esse poder estavam agrupados, no plenário, à esquerda do presidente da sessão, e a bancada que insistia em manter absoluto o poder de veto real sentava-se à direita. A partir de então, essas referências foram ampliadas, passando a designar, no contexto da Revolução Francesa, os revolucionários radicais (esquerda) ou os moderados (direita). Os contra-revolucionários, também no mesmo contexto, eram, muito simplesmente, a “reação” clerical-monárquica.

seria do povo (não mais da nação, como constara na *Declaração* de 1789 e na Constituição de 1791), e conclamou que, quem ousasse usurpá-la, deveria “ser imediatamente morto pelos homens livres” (artigo 27). Na segunda parte, denominada Ato Constitucional, reiterou o princípio da soberania popular, aboliu o pagamento da taxa eleitoral, instituiu a eleição de juízes e administradores, a imunidade parlamentar, a obrigatoriedade de ratificação das leis pelas assembleias primárias dos eleitores, instaurou a elegibilidade universal e, embora não o tivesse explicitado, vários de seus artigos podiam ser interpretados como compatíveis com o sufrágio universal<sup>35</sup>.

Mas essa Constituição nunca saiu do papel: a *Convenção Nacional* decidiu que só poderia ser aplicada quando a França não estivesse mais em guerra, e as guerras só terminariam em 1815 – com a derrota da França!

Em 1794, já expulsos todos os exércitos invasores e vencida a guerra civil, o efêmero movimento dos *sans culotte* definhava. A burguesia não precisava mais dos jacobinos. Configurou-se na *Convenção* uma nova maioria, que deflagrou a reação termidoriana<sup>36</sup>. Robespierre, seus companheiros e seguidores, foram despachados para a guilhotina e o novo Terror, agora, “de direita”, desencadeou por toda a França uma repressão ferocíssima sobre todos quantos defendessem aprofundar a revolução ou imaginassem poder fazê-la transbordar dos limites estabelecidos pela burguesia moderada.

Assim adequadamente limpo o terreno, em menos de dois meses a *Convenção* discutiu e aprovou a terceira Constituição revolucionária, a de 1795 – um retrocesso, não só em relação ao texto anterior que nunca fora aplicado, como até em face da Constituição de 1791. Glorificou a propriedade privada individual como nunca antes, reintroduziu a taxa eleitoral e a discriminação entre cidadãos ativos e passivos, estreitou a elegibilidade, aboliu o voto universal, restabeleceu o voto censitário (agora, com o requisito muitíssimo mais excludente de o indivíduo ter de ser proprietário de imóvel que gerasse renda alta), adotou o sistema parlamentar bicameral<sup>37</sup>, suprimiu as menções à assistência social, à instrução pública e ao trabalho, esclareceu que a igualdade seria *exclusivamente* jurídica (artigo 3º: ela consiste “no fato de a lei ser igual para todos”), restituiu a soberania

---

<sup>35</sup> Síntese da Constituição francesa de 1793 conforme a tradução de MIRANDA, *Textos Históricos do Direito Constitucional*, op. cit., pgs. 75-92.

<sup>36</sup> “Termidoriana”, porque esse golpe aconteceu em julho, que havia sido renomeado pelo calendário revolucionário como mês de Termidor (do calor).

<sup>37</sup> O Conselho dos Quinhentos, câmara baixa, seria o “pensamento e a imaginação da República” e o Conselho dos Anciãos, câmara revisora, seria sua “razão”. Poucos anos depois, na Constituição napoleônica de 1799, a câmara alta seria denominada, já sem mais constrangimentos linguísticos, de *Senado Conservador*.

para a nação (não mais para o povo) e também não fez mais qualquer menção ao outrora incensado direito de resistência à opressão<sup>38</sup>.

Após idas e vindas, ora sob a emulação da massa popular exaltada, ora mediante repressão a essa massa, a correlação de forças que finalmente se estabeleceu definiu a natureza da revolução – burguesa e oligárquica.

---

<sup>38</sup> Síntese da Constituição francesa de 1795 conforme TULARD, op. cit., pp. 255-259, e SOUBOUL, op. cit., pp. 83-84.

## Capítulo IV

### A “ontologia” liberal do ser humano e o seu legado

Boissy d’Anglas, o deputado relator do projeto de Constituição de 1795, assim discursou às vésperas da aprovação desse texto pela *Convenção Nacional*:

A igualdade civil, eis tudo o que o homem razoável pode exigir. A igualdade absoluta é uma quimera; para que pudesse existir, seria preciso que existisse igualdade total no espírito, na virtude, na força física, na educação e na fortuna de todos os homens. Em vão a sabedoria se extenuaria para criar uma constituição se a ignorância e a falta de interesse pela ordem tivessem o direito de serem aceitas entre os guardiões e administradores desse edifício. Nós devemos ser governados pelos melhores, os melhores são os mais instruídos e os mais interessados na manutenção das leis. Ora, com pouquíssimas exceções, os senhores só encontrarão homens assim entre aqueles que, possuindo uma propriedade, são ligados ao país que a contém, às leis que a protegem e que devem a essa propriedade e ao conforto que ela proporciona a educação que os tornou apropriados para discutir com sagacidade e justiça as vantagens e desvantagens das leis que determinam o destino da pátria. [...] Um país governado pelos proprietários é de ordem social, aquele onde os não-proprietários governam está em estado de natureza<sup>39</sup>.

O sentido e o tom não eram novos. O Abade de Sieyès, do panfleto incendiário *Que é o terceiro estado?*, já havia escrito, com palavras talvez ainda mais esclarecedoras, que:

Os infelizes destinados aos trabalhos extenuantes, produtores dos prazeres de outrem, que recebem apenas o mínimo para sustentar seus corpos sofridos e carentes de tudo, esta multidão imensa de instrumentos bípedes, sem liberdade, sem moralidade, sem faculdades intelectuais, dotados apenas de mãos que ganham pouco e de uma mente onerada por mil preocupações que só servem para os fazer sofrer [...], é a estes que chamais de *homens*? São considerados civilizados (*policés*), mas já viu um só capaz de entrar na sociedade?<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> *Apud* TULAR, op. cit., p. 256.

<sup>40</sup> SIEYÈS, Emmanuel Joseph de. *Écrits politiques*. Paris: R. Zapperi, 1985, p. 236.

Malgrado tudo o que já fora escrito sobre os direitos “naturais” dos homens e sua igualdade “essencial”, esses e tantos outros discursos da época tiveram a apreciável virtude, hoje incomum nos pensadores liberais, de explicitar com clareza no que realmente acreditavam os liberais: no limite, levavam em conta apenas seus interesses, conveniências e preconceitos de classe – ao ponto de um fato *não-natural, não intrínseco* às pessoas, como a propriedade e/ou renda, ser tomado como critério *jurídico* para a concessão de direitos.

Mas isso não chegava a ser propriamente surpreendente, pois correspondia, com muita sinceridade, a uma certa visão de mundo há muito dominante, e que só fora reforçada pelo grosso da produção filosófica-política do liberalismo europeu e norte-americano: a convicção de que não bastaria alguém nascer do ventre de uma mulher para ser imediatamente reconhecido como humano, ou como “integralmente” humano. Conforme a condição social, o gênero, a origem racial e até geográfica desses assim nascidos, ainda faltaria adquirir ou desenvolver certas “qualidades” ou “atributos” antes de serem dados por plenamente humanizados – o que justificava, sem qualquer constrangimento moral, a restrição parcial de seus direitos, ou a sua interdição completa. Tudo perfeitamente lógico e racional.

Refazendo os passos da velha trilha misógina que provinha, no mínimo, do Velho Testamento e da antiguidade filosófica greco-romana, o mesmo arqui-liberal revolucionário constitucionalista Abade de Sieyès já havia avisado às mulheres do seu lugar na nova sociedade:

Não pode haver em gênero algum uma liberdade ou um direito sem limites. Em todos os países, a lei fixou caracteres preciosos, sem os quais não se pode ser nem eleitor, nem elegível. [...] E as mulheres estão, em toda parte, por bem ou por mal, impedidas de receber essas procurações<sup>41</sup>.

Para aquelas mulheres notáveis que, remando na contra-tempestade, desfraldaram o discurso da igualdade *legal* de gêneros, como Claire Lacombe, organizadora da Sociedade das Mulheres Revolucionárias, e Olympe de Gouges, outra antecipadora, não restou senão o gume da guilhotina.

Thomas Robert Malthus, pastor anglicano oriundo de uma família proprietária de terras na Inglaterra, também já condenara os trabalhadores como culpados da própria miséria, por “insistirem” em casar cedo e ter muitos filhos. A partir do altissonante

---

<sup>41</sup> SIEYÈS, *Que é o terceiro estado?*, op. cit, p. 82.

diagnóstico (cujo equívoco logo seria demonstrado) de que a população “cresce numa progressão geométrica e os meios de subsistência apenas numa progressão aritmética”, enunciava, quase com regozijo, que essa reprovável expansão populacional só podia ser remediada por freios “positivos” (guerras, ondas de fome e epidemias que dizimavam a classe trabalhadora) ou por freios “preventivos” (convencer os trabalhadores a retardar seus matrimônios e à abstinência sexual) <sup>42</sup>.

Mais ainda: os não-proprietários são “meninos” que nunca atingirão a maioria (Constant). Os trabalhadores assalariados são “instrumento com voz” (Edmund Burke) ou “instrumentos bípedes sem moralidade e sem faculdades intelectuais” (Sieyès). Os operários que se revoltam são como “vândalos e godos” (Tocqueville). As massas que irrompiam na Revolução Francesa eram os “hunos que estão entre nós” (Mallet du Pan). Os operários rebelados da indústria da seda de Lyon são uma “nova invasão de bárbaros” e os escravos são “mercadoria”, tanto quanto cavalos, ouro ou marfim (Locke). As “raças” colonizadas não podem desfrutar da liberdade porque são “bárbaras” e não estão na “plenitude de suas faculdades” (Stuart Mill). Os árabes são como “animais nocivos”. A igualdade não pode abarcar os “povos semi-civilizados” (Tocqueville)<sup>43</sup>.

Acresçam-se os negros já escravizados nas Américas, a “reserva” humana da África e os asiáticos, que já começavam a ser tratados a canhoneiras. Na convicção liberal mais arraigada, esse contingente vasto e variado de pessoas não havia ascendido à condição de humanos ou, ao menos, de humanos *integrais*.

E mesmo isso não bastava:

[...] a tradição liberal é, implícita ou declaradamente, atravessada por um refrão social-darwinista: já que a miséria não questiona propriamente a ordem social existente, os pobres são os que fracassaram, aqueles que, por preguiça ou incapacidade, foram derrotados ou aniquilados no âmbito da imparcial “luta pela existência”, da qual fala, antes de Darwin, o liberal Herbert Spencer. Segundo este, não se deve ir contra a lei cósmica que exige a eliminação dos incapazes e fracassados: “Todo esforço da natureza consiste em livrar-se deles, limpando o mundo de sua presença e abrindo espaço para os melhores”. Todos os homens estão submetidos a uma espécie de juízo divino: “Se realmente tiverem condições de viver, vivem, e é justo que

---

<sup>42</sup> MALTHUS, Thomas Robert. *Ensaio sobre a população*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 243 e seguintes, 246 e 249.

<sup>43</sup> Cf. LOSURDO, Domenico. *Marx, a Tradição Liberal e a Construção Histórica do Conceito Universal de Homem*. Ensaio publicado na revista *Educação e Sociedade*, número 57, volume especial número 17. Campinas: CEDES, 1996.

vivam. Se realmente não tiverem condições de viver, morrem, e é justo que morram”<sup>44</sup>.

Não espanta que a linguagem soe atterradoramente familiar: ela conheceria a mais imensa prosperidade, dias de verdadeira glória, na primeira metade do século XX, quando, fervida até a ebulição num caldeirão de boa tecnologia e desatada fúria, viria a dar suporte a genocídios cientificamente programados e industrialmente executados.

Sem esse senso comum anti-humanista (não há outro modo de designá-lo) largamente difundido pelo liberalismo, teria sido, moralmente, algo mais árdua aquela vitoriosa empreitada levada a cabo pela parceria da cruz com a espada até meados do século XX: assaltar os territórios ancestrais de outros povos, roubar-lhes os recursos, massacrar os que não se submetessem e, até quase o final do século de Marx, também colocar a ferros os sobreviventes, comercializá-los, como se faz com carvão ou gado, e submetê-los a trabalho forçado e a castigos corporais enquanto não morressem.

Essa crua ontologia da *desumanização axiológica* da maioria dos humanos tinha seu cerne cravado nesta convicção crucial: a *recusa de conceber o homem como ser genérico-universal*. Essa recusa permitia tomar como perfeitamente “natural” a situação inferior da mulher, “natural” a interdição dos direitos políticos aos pobres (em certas circunstâncias, até de alguns de seus direitos civis<sup>45</sup>), “natural” a recusa de quase todos os direitos aos povos coloniais, assim como “natural” a recusa, agora sem exceções, de *todos* os direitos aos escravos. Mais tarde, recolhendo esse veneno secularmente destilado pelos liberais, o nazismo lhe daria um seguimento perfeitamente *lógico* ao desdobrá-lo numa *antropologia do descarté*, solução “terminativa” que estendeu a desumanização às raças “inferiores”, aos comunistas e outros opositores políticos, aos homossexuais, aos doentes mentais *et alii*<sup>46</sup>.

Mas, na França, o restante da última década do século XVIII não passou de um desfile de golpes e contragolpes entre frações da nova classe dominante, e de muita

---

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Pela Lei dos Pobres de 1814, a Inglaterra suprimiu a caridade das paróquias e, em seu lugar, instituiu um auxílio-subsistência destinado apenas aos que aceitassem a internação em *workhouses* onde, além do trabalho compulsório, eram obrigados a se separar da mulher para evitar a procriação. O sociólogo liberal Thomas Robert Marshall aponta que “[...] os indigentes abriam mão, na prática, do direito civil da liberdade pessoal devido ao internamento na casa de trabalho, e eram obrigados por lei a abrir mão de direitos políticos que possuísem. Essa incapacidade permaneceu em existência até 1918”. MARSHALL, Thomas Robert. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, p. 72.

<sup>46</sup> A persistência dos preconceitos, das muitas formas de discriminação e da revigorada xenofobia, são indicativos de que, longe de desconstruída, essa ontologia da desumanização segue sendo ideologicamente realimentada neste século XXI, malgrado alguma dissimulação cínica.

repressão sobre as manifestações de desencantamento do povo. A derradeira e tardia tentativa de fazer a revolução avançar além da cartilha econômico-social da burguesia foi a *Revolta dos Iguais*, abortada por um delator, cujos conspiradores, comandados por Gracchus Babeuf, haviam divulgado um *Manifesto dos Iguais*, programa para uma república baseada na propriedade coletiva das terras e no fim das “revoltantes distinções entre ricos e pobres”. Foi esmagada, centenas de prisões e de deportações. Seus líderes, a começar por Babeuf, foram decapitados em 1797.

Não demoraria, e a burguesia francesa, exausta e ansiosa por um novo César que superasse suas cisões internas e pusesse fim às turbulências do período revolucionário, aceitaria que sua Constituição fosse rasgada. Por meio do golpe de estado de 10 de novembro de 1799 (18 de Brumário, pelo calendário da Revolução) cederia o poder, com mal-disfarçado bom grado, a Napoleão Bonaparte, a “pessoa adequada para concluir a revolução burguesa e começar o regime burguês”<sup>47</sup>. Um mês depois, era imposta ao país outra Constituição, que instituiu o autoritário regime do *Consulado* e que, no seu próprio texto, já nomeou Napoleão como Primeiro-Cônsul. Mero prelúdio para que esse general brilhante, que conquistaria quase toda a Europa continental e exportaria pelos países ocupados as instituições da França burguesa, viesse a se tornar imperador absoluto em 1804. Mesmo ano em que promulgou seu célebre Código Civil, o mais consumado estatuto da defesa da propriedade privada, adotado como modelo em tantos países do ocidente pelo restante do século que se iniciava. E apenas dois anos depois de, sensibilizado pelos rogos dos fazendeiros das Antilhas, haver restabelecido a escravidão nas colônias, que fora abolida em 1794. Nesse ínterim, desde as ardorosas proclamações jusnaturalistas dos propagandistas revolucionários, que já soavam como ecos antigos, o próprio direito experimentara um câmbio revelador:

Enquanto o jusnaturalismo é o mundo das leis estáveis da burguesia na filosofia, o positivismo jurídico do século XIX é o mundo das leis estáveis da burguesia dentro do Estado. A diferença reside no exato período em que o poder político-estatal era absolutista para a sua transformação em poder burguês. Em quinze anos – de 1789 a 1804 – aquilo que era a declaração filosófica das leis universais do homem já era o código civil positivado na França<sup>48</sup>.

Um sinal dos novos tempos: Napoleão *proibiu* os soldados franceses de cantarem *A Marselhesa*, o mais popular hino revolucionário da França. Tornara-se perigoso

---

<sup>47</sup> HOBSBAWM, op. cit., p. 92.

<sup>48</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Crítica da legalidade e do direito brasileiro*. São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2003, p. 48.

permitir que o povo continuasse entoando, a plenos pulmões, “às armas, cidadãos, formai vossos batalhões!”<sup>49</sup>.

Enfim, é hora de se extrair um balanço do *legado liberal* dos direitos humanos que a Revolução Francesa faria reverberar no imaginário das burguesias de quase todos os países do ocidente. Inspiradas nesse imaginário, elas o reproduziram, pouco mais, pouco menos, nas constituições e nas leis que outorgariam aos seus próprios países. Esse balanço pode ser sintetizado em oito pontos.

Primeiro: os direitos humanos dos liberais tinham a assumida inspiração no muito diverso caudal filosófico do direito natural, cuidadosamente selecionado e adaptado aos interesses e preconceitos da classe que comandara a transformação revolucionária, redundando numa noção *individualista* e *abstrata* de homem, um homem socialmente descontextualizado e a-histórico.

Segundo: representaram o triunfo ideológico e legal de uma concepção *não-universal* de ser humano, concepção restrita a uma matriz branca, masculina, rica ou quase rica, e de padrão civilizatório eurocêntrico.

Terceiro: operaram uma *cisão* ideal no indivíduo. De um lado, o “homem”, assim considerado na sua vida concreta e cotidiana na “sociedade civil”, esfera “privada” na qual tem existência *real* sob as delícias ou tormentos próprios à sua particular inserção social. De outro lado, o “cidadão”, um construto político-jurídico que, formalmente, “igualaria” as pessoas nas suas relações com o Estado – pois este, esfera “pública”, alegadamente “neutra”, não levaria em conta as contradições atuantes na sociedade civil.

Quarto: os direitos humanos consagraram, acima de tudo, as garantias sem transigências da *propriedade privada* – claro, para os que a conseguissem obter e manter, fosse por quais meios fossem.

---

<sup>49</sup> O historiador Mário Maestri relata: “No início do século 19, os soldados franceses enviados por Bonaparte para vergar a barbárie e restabelecer a civilização na parte francesa da ilha de Santo Domingos, futuro Haiti, escutavam, ao longe, assustados e perplexos, o ressoar da canção querida que seus oficiais lhes proibiam cantar. Eram os negros insurretos que, entoando a Marselhesa, surgiam da profundidade da noite para desbaratar as linhas do exército invicto”. A Marselhesa só foi adotada como hino nacional quando da proclamação da Terceira República francesa, em 1870. Cf. MAESTRI, Mário. *Porque não canto o hino nacional*. In: Correio da Cidadania, edição virtual acessada em 23/11/2009, às 15:12 horas, no seguinte sítio virtual: [www.correiodacidade.com.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=3974&Itemid=9&bsb\\_midx=-1](http://www.correiodacidade.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=3974&Itemid=9&bsb_midx=-1).

Quinto: entronizaram a *igualdade perante a lei*, a igualdade civil (supressão dos *estados* ou *ordens*). Na prática, pouco menos que uma irrisão, considerando-se que essa igualdade *formal* coexistia, sem qualquer desconforto moral, com a brutal desigualdade social que o capitalismo triunfante alastrava pela Europa, com a renovada inferioridade (inclusive, legal) das mulheres, com a redução à subserviência, *manu militar*, dos povos não-europeus, com o tráfico negreiro gerador da diáspora africana e abastecedor da escravidão nas colônias, e o com o massacre dos indígenas americanos.

Sexto: asseguraram a *liberdade individual* (ainda assim, não para todos, como visto). Cada um que dela tirasse o melhor proveito na reconhecida dura luta pela vida. Esse novo binômio legal – igualdade/liberdade – permitiu que emergisse a figura jurídica do “sujeito de direitos”, indispensável à mola mestra do capitalismo, a livre contratação.

Sétimo: os *direitos políticos* deixaram de ser privilégios de estamentos. Passaram à titulariedade dos que fossem ricos ou quase isso, pois o voto tornou-se *censitário*, salvo em alguns estados norte-americanos, e assim permaneceria por mais cem anos.

Oitavo: o que hoje se designa por direitos econômicos, sociais e culturais não eram sequer cogitados no catálogo dos direitos humanos imaginados pelos pensadores liberais. A classe operária, a duras penas, ainda estava por escrever esse capítulo.

Eram esses, portanto, e com esses precisos significados, os direitos humanos concretamente encontráveis nos países mais avançados do mundo ocidental ao tempo de Karl Marx e Friederich Engels, e sobre os quais eles não tardariam a dedicar sua reflexão.

## **SEGUNDA PARTE**

### **O direito e os direitos humanos no desenvolvimento da cosmovisão de Marx e Engels**

## Capítulo V

### Um hegeliano inquieto

*No lugar do pomposo catálogo dos direitos inalienáveis do homem, entra a modesta Magna Charta de uma jornada de trabalho legalmente limitada<sup>50</sup>.*

Quando escreveu essas linhas em *O Capital*, obra mais importante de sua vasta produção intelectual, cujo primeiro volume foi publicado na Alemanha em 1867, Karl Marx referia-se à longa e cruenta luta dos trabalhadores da Europa, dos quais apenas algumas categorias profissionais haviam alcançado resultados (e de modo desuniforme de país a país), pela progressiva redução da jornada de trabalho.

Com seu método de investigação minucioso e exaustivo, devassando interminavelmente todas as fontes a que tinha acesso (relatórios oficiais dos ministérios e do parlamento, levantamentos feitos pelos sindicatos e pelas instituições que agregavam empregadores, inspeções médicas, estatísticas, documentos históricos, reportagens etc.), Marx reconstituía naquele capítulo (Capítulo VIII, *A Jornada de Trabalho*), o combate dos trabalhadores para erguerem-se da condição de bestas de cargas, bem como a encarniçada resistência dos patrões – na Inglaterra, Escócia, Irlanda, País de Gales, Bélgica, Alemanha e França – em abrir mão até mesmo do mínimo.

Por isso, “no lugar do pomposo catálogo dos direitos inalienáveis do homem...”. Com essa metáfora expressiva, Marx não estava fazendo uma escolha ele mesmo, mas apenas registrando a escolha que os próprios trabalhadores europeus estavam concretamente fazendo: lutar pelos *seus* próprios direitos minimamente “humanos”.

Ainda muito jovem, desde o curso de Direito iniciado na Universidade

---

<sup>50</sup> MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, volume I, p. 238.

de Bonn, Marx integrara uma corrente de pensamento formada após a morte de Hegel que ficou conhecida como “jovens hegelianos”, e que, como o ilustre mestre, estava imersa no idealismo filosófico e nas noções do direito natural. A corrente estava cindida em duas. A fração “à direita” tomava o pensamento do mestre num sentido politicamente conservador e acabava legitimando o estado prussiano autocrático. A vertente “à esquerda”, da qual Marx era próximo, traduzia a concepção filosófica idealista de Hegel num sentido liberal-burguês, constitucional-democrático, recusando a glorificação hegeliana do Estado como realização histórica da idéia moral e, portanto, empreendendo a crítica do estado absolutista prussiano.

Houve uma obra que foi decisiva para iniciar a ruptura do jovem Marx com o idealismo filosófico de Hegel: *A essência do cristianismo*, de Ludwig Feurbach. Publicada em 1841, substituiu o idealismo hegeliano por uma visão materialista de mundo, embora centrada apenas na crítica da alienação religiosa cristã. O homem, anotou Feurbach, não fora criado por Deus à sua imagem e semelhança, mas, ao contrário, projetara nesse ente imaginário suas próprias qualidades genéricas – ou, antes, o *inverso* de suas lamentáveis carências (falibilidade, finitude, imperfeição, transitoriedade, impotência), “objetivando-as” assim, *às avessas*, nesse ser estranhado que, tornado pelo homem “superior” ao próprio homem, terminara por o subjugar.

A essência divina nada mais é do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, isto é, real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele. [...] Para enriquecer Deus, deve o homem se tornar pobre, para que Deus seja tudo e o homem nada<sup>51</sup>.

Ademais, pelos caminhos historicamente cerzidos e longamente sedimentados na consciência pela teologia,

[...] quando se crê na providência, a crença em Deus torna-se dependente da providência. [...] Como retiras o mundo da mente, para que ele não te incomode no sentimento delicioso da alma ilimitada? Somente fazendo do próprio mundo um produto da vontade, dando a ele uma existência arbitrária, oscilante entre ser e não-ser, sempre na espera da sua destruição<sup>52</sup>.

Deus, conclui Feurbach, não é somente uma ilusão, mas uma ilusão que “atua sobre a humanidade de uma forma fundamentalmente nociva, que ata no homem sua energia da vida real [...]”<sup>53</sup>. Para reapropriar-se de sua essência humana assim alienada de si mesma, o homem não teria outro caminho, senão livrar-se da idéia de Deus.

---

<sup>51</sup> FEURBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 43-44, 55 e 218.

<sup>52</sup> Idem, pp. 123 e 127.

<sup>53</sup> Idem, pp. 270-271.

Com a leitura de Feurbach, Marx deu por feita a crítica da religião na Alemanha. Mas, ao contrário de Feurbach, Marx descartou apenas o *idealismo* filosófico de Hegel, não sua muito robusta elaboração da dialética, pois cedo convenceu-se de que a percepção hegeliana da dinâmica dos contrários era um princípio insubstituível para a compreensão e explicação do movimento que, por ser a tudo inerente, conduz à incessante transformação das coisas, da sociedade, da História, da própria natureza humana, sendo a dialética, portanto, uma ferramenta cognitiva muito superior às várias concepções estáticas e perenes de mundo que a metafísica insistia em oferecer.

E houve outra obra que também permitiu a Marx dar um salto, agora na compreensão da sociedade: *Esboço de uma crítica da economia política*, de Friedrich Engels, que se tornaria seu parceiro político e amigo até o final da vida. Como Marx, Engels também era alemão, mas vivia na Inglaterra com a incumbência paterna de administrar uma indústria têxtil da família. Lá, travou relações com militantes operários do Movimento Cartista<sup>54</sup>, aproximou-se das idéias socialistas e estudou a Economia Política clássica que, naquele livreto, tratou de desvestir da aparência de ciência social “neutra”, apresentando-a como ideologia burguesa legitimadora da exploração capitalista sobre os trabalhadores.

Em 1841, Marx obtém o título de doutor em filosofia na Universidade de Iena com uma tese sobre as diferenças entre os pensamentos de Demócrito e Epicuro. E, desde muito cedo, revela-se um escritor prolífico<sup>55</sup>. Em 1842, começa a publicar artigos no jornal da burguesia liberal de Colônia, a *Gazeta Renana*, do qual tornar-se-ia redator-chefe em outubro daquele ano. Nesses artigos, já transparece sua postura polêmica e sua inquietação social, como na série de artigos, publicados entre outubro e novembro de 1842, intitulados *Debates sobre a lei punitiva do roubo de lenha*.

A nova lei suprimia o direito consuetudinário dos pobres de recolherem os galhos secos caídos das árvores para usar como lenha. Marx denuncia que, com isso, o Estado e o direito rebaixavam-se ao interesse particularista dos proprietários dos bosques, quando deveriam, ao contrário, reconhecer aquele direito dos pobres. Mas não vai além dessa visão jurídica: a solução estava em o Estado *acolher um direito*. A pobreza em si, como *fato social*, ainda não era objeto de investigação.

---

<sup>54</sup> O mesmo Movimento que havia entregue a Carta do Povo ao parlamento.

<sup>55</sup> Sua obra é imensa: além de dezenas de livros, ensaios e textos diversos, escritos por ele ou a quatro mãos com Engels, publicados na Europa em vida ou postumamente, Marx ainda escreveu, só para a imprensa norte-americana, mais de 500 artigos, verbetes para enciclopédias etc. Volta e meia, ainda se descobre algum manuscrito inédito.

Ao mesmo tempo em que se distanciava do pensamento hegeliano pela afirmação do *direito* da classe pobre contra o *privilégio* da propriedade privada feudal, Marx acabava por reproduzir, com todas as suas conseqüências, o pressuposto da supremacia ontológica do Estado em relação à sociedade civil, pressuposto este que acompanhou todo o pensamento político ocidental até alcançar, na filosofia hegeliana, sua forma acabada<sup>56</sup>.

Posicionamento semelhante pode ser encontrado no longo artigo que publicou na mesma *Gazeta Renana*, em maio de 1842, a propósito dos debates sobre o novo código prussiano de censura. Marx coloca-se a contra a censura e favor da existência de uma lei de imprensa:

A lei da imprensa pune o abuso da liberdade. A lei da censura pune a liberdade como se fosse um abuso. [...] Uma lei de censura tem apenas a *forma* de lei. Uma lei de imprensa é uma *verdadeira* lei<sup>57</sup>.

Ademais, acrescenta, “deveríamos ver a falta de uma legislação sobre a imprensa como a exclusão da liberdade de imprensa da esfera da liberdade legal, pois a liberdade legalmente reconhecida existe no Estado como lei”<sup>58</sup>. As leis são “normas positivas, claras e universais, nas quais a liberdade ganhou uma existência impessoal e teórica, independente do capricho de qualquer indivíduo”<sup>59</sup>. A “lei é verdadeira quando, dentro dela, a lei natural da liberdade torna-se lei consciente do Estado”<sup>60</sup>.

Ou seja: a lei é “verdadeira” quando está de acordo com a “lei natural da liberdade” e, então, deve ser “reconhecida pelo Estado” como “liberdade legal”, isto é, na forma de lei positiva que, então, será “universal e impessoal”. Em suma, ainda o jusnaturalismo e a supremacia hegeliana do Estado face à sociedade.

Em 1843, Marx desligou-se da *Gazeta Renana* e estabeleceu-se por alguns meses na cidade-balneário de Kreuznach, próxima a Trier. Foi um período breve, mas certamente intenso: além de casar-se, ainda encontrou tempo para mergulhar no estudo dos clássicos da filosofia política e da história da Revolução Francesa, bem como para escrever o manuscrito *Crítica da filosofia do direito de Hegel*<sup>61</sup> só publicado em 1927, na União Soviética.

---

<sup>56</sup> ENDERLE, Rubens. Apresentação à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de Karl Marx. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 16.

<sup>57</sup> MARX, Karl. *Debates sobre a liberdade de imprensa e comunicação*. In: *Liberdade de Imprensa*. Porto Alegre: L e PM Editores, 2007, p. 55.

<sup>58</sup> Idem, p. 56.

<sup>59</sup> Idem, ibidem.

<sup>60</sup> Idem, p. 57.

<sup>61</sup> Esse estudo também é conhecido como *Crítica de 1843*, ou *Crítica de Kreuznach*, ou ainda *Manuscrito de Kreuznach*.

Nesse manuscrito, adotando o método de comentar parágrafos selecionados do livro *Princípios da filosofia do direito*, publicado por Hegel em 1821, Marx polemiza abertamente com os próprios *fundamentos* da filosofia política desse pensador. Antes de mais nada, rompe com a especulação hegeliana de que a família e a sociedade civil seriam emanções ou “divisões” do Estado (este, uma “idéia real”, “Espírito”) e afirma, ao contrário, que isso não passa de um “misticismo lógico, panteísta”<sup>62</sup>, no qual

A idéia é subjetivada e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida como sua *atividade interna imaginária*. Família e sociedade civil são os pressupostos do Estado; elas são os elementos propriamente ativos; mas, na especulação, isso se inverte. No entanto, se a Idéia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, “circunstâncias, arbítrio” etc. convertem-se em momentos objetivos da Idéia, *irreais* e com um outro significado<sup>63</sup>.

Assim, Marx aponta que, para Hegel, “O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica”<sup>64</sup>. Contudo,

O que Marx denuncia como o “mistério” da especulação hegeliana é a *ontologização* da idéia, com a conseqüente *desontologização* da realidade empírica. Em Hegel, a família e a sociedade civil são *produzidas* pela idéia de Estado, engendradas por ele. O verdadeiro sujeito torna-se predicado do predicado. [...] A inversão determinativa entre sujeito e predicado é, portanto, a inversão ontológica entre a determinação real e a determinação ideal, o conteúdo concreto e a idéia abstrata ou, poder-se-ia dizer, o *ser* e o *pensar*. A idéia é feita sujeito, na medida em que a ela é conferido o poder de engendrar, a partir de si mesma, suas determinações concretas, finitas<sup>65</sup>.

Dentre outros temas em que Marx, na *Crítica*, afasta-se de Hegel, está também o da *alienação política*. Para Marx, na medida em que o povo – que seria o *todo*, o poder constituinte – é submetido à *parte* (a constituição e o Estado constituído), ele, criador, vê-se subjugado à sua própria criação. Hegel, como visto, tentava conciliar essa oposição Estado-sociedade civil integrando-os numa esfera emanadora, o próprio Estado, que idealiza segundo a concepção de uma monarquia constitucional para a Prússia, em que o monarca seria o detentor de toda a soberania. A essa concepção, Marx opõe a idéia da soberania popular, isto é, da *democracia*, seja como gênero, a “verdadeira democracia” (um princípio político, não um Estado existente), seja como espécie (a república). Para ele, “a democracia é o *enigma* resolvido de todas as constituições”<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup>MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 29.

<sup>63</sup> Idem, p. 30.

<sup>64</sup> Idem, p. 39.

<sup>65</sup> ENDERLE. Op. cit., p. 19.

<sup>66</sup> MARX. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Op. cit., p. 50.

Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. Do mesmo modo que a religião não cria o homem, mas o homem cria a religião, assim também não é a constituição que cria o povo, mas o povo a constituição<sup>67</sup>.

Marx opera do mesmo modo na relação entre o direito e a sociedade:

O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, isto é, a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a existência legal. Tal é a diferença fundamental da democracia<sup>68</sup>.

Assim, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx já recusa aquela *inversão ontológica* de Hegel, tanto em relação ao Estado, como em relação ao direito, o que configura um salto filosófico importantíssimo em sua formação, e também capta, com um enfoque materialista, a alienação política dos tempos modernos. Mas, ao tentar resolvê-la, ainda não consegue ultrapassar uma perspectiva liberal-democrata, mesmo que radical.

---

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*.

## Capítulo VI

### **Do céu à terra, da teoria à prática**

Em 1844, Marx publicou no único número dos *Anais Franco-Alemães*, revista que um grupo da esquerda hegeliana alemã fundara em Paris para escapar da censura da monarquia prussiana, dois ensaios que, ao romperem com o universo conceitual jusracionalista, rousseauniano e liberal, marcaram o efetivo início da sua contribuição teórico-filosófica original: *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* e *A questão judaica*. Esses dois trabalhos

[...] marcam a virada de perspectiva, que consistiu na transição do liberalismo burguês ao comunismo. Nos anos em que se gestavam as condições para a eclosão da revolução burguesa na Alemanha, o jovem ensaísta identificou no proletariado a classe agente da transformação mais profunda, que devia abolir a divisão da sociedade em classes. Contudo, o procedimento analítico e a formulação literária dessas idéias mostravam que o autor ainda não adquirira ferramentas discursivas e linguagem expositiva próprias, tomando-as de Hegel e de Feurbach. Do primeiro, os giros dialéticos da história humana. Do segundo, o humanismo naturista. A novidade residia na introdução de um terceiro componente, que seria o fator mais dinâmico da evolução do pensamento do autor: a idéia do comunismo e do papel do proletariado na luta de classes<sup>69</sup>.

Na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx não só cruza a fronteira política do liberalismo para o comunismo, como alcança novas percepções que deixariam para sempre sinais em sua produção teórica, embora ainda sob certa insuficiência conceitual que teria de superar. Conquanto, como na precedente *Crítica*, ainda parta do arsenal feuerbachiano da alienação religiosa, Marx já ensaia, neste novo trabalho, uma crítica do direito, do Estado e da atrasada sociedade alemã, identificando no proletariado gerado pela indústria a única classe que, devido às suas condições sociais de existência, seria capaz de abrir as portas à *emancipação humana*, pois sua libertação não teria como se

---

<sup>69</sup> GORENDER, Jacob. Ensaio introdutório de *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. XI.

completar sem promover consigo a libertação geral.

É este o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o homem não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo* [...]. A religião é a teoria geral deste mundo [...], sua lógica em forma popular [...], sua base geral de consolação e justificação. É a *realização fantástica* da essência humana [...]. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo aroma espiritual é a religião<sup>70</sup>.

“O homem faz a religião”, que é a “consciência invertida do mundo” e a “realização fantástica da essência humana” – até aqui, Feurbach praticamente puro. Mas, quando aponta que “o homem não é um ser abstrato, acororado fora mundo, o homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade”, Marx ultrapassa a noção jusnaturalista, individualista e liberal da *anterioridade* (ontológica, histórica ou axiológica) do homem em relação à sociedade e já começa a conceber o homem como um ser *necessariamente* social.

Marx encerra a avaliação da religião com esta imagem trespassada, a um só tempo, de indignação e clemência, tantas vezes deslocada do contexto próprio por seus adversários:

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. A religião é o *ópio* do povo<sup>71</sup>.

Ópio: lenimento da dor que a tantos atormenta, irresignação à busca de escape no desejo mágico de “outra” vida em que as aflições não persistam.

“A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*”<sup>72</sup>. Por isso, “O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o apelo para *abandonarem uma condição que precisa de ilusões*”<sup>73</sup>. Por isso, em Marx, a crítica da religião transita desde logo para a crítica da sociedade: “A crítica da religião é, pois, o germe da crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola”<sup>74</sup>. Havendo a filosofia completado a crítica da religião, sua *nova* tarefa é encetar a crítica do próprio mundo:

---

<sup>70</sup> MARX, Karl. *Crítica à filosofia do direito do direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 145.

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>72</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>73</sup> Idem, pp. 145-146.

<sup>74</sup> Idem, p. 146.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasia ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e a flor viva brote. A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão[...]. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo.

Consequentemente, a *tarefa da história*, depois que o outro mundo da verdade se desvaneceu, é estabelecer a *verdade deste mundo*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política<sup>75</sup>.

Esse deslocamento “do céu para a terra”, “da teologia para a política”, que ilumina um rumo que nortearia Marx pelo resto da vida, começava pela crítica da Alemanha semi-feudal e absolutista, atrasada em relação à França e a Inglaterra, que já haviam realizado suas revoluções burguesas: os alemães compartilham das “[...] restaurações de nações modernas, sem termos tomado parte das suas revoluções”<sup>76</sup>. Assim, trata-se de “[...] recusar aos alemães um instante sequer de ilusão e resignação. A pressão deve ainda tornar-se mais premente pelo fato de despertar a consciência dela [...]”<sup>77</sup>. Mas o torpor político domina a Alemanha, cuja classe dominante entretém-se na especulação filosófica: “Em política, os alemães *pensaram* o que os outros povos *fizeram*”<sup>78</sup>.

Contra essa paralisia especulativa, Marx opõe a crítica, que “[...] não é a paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão [...]”, é uma arma<sup>79</sup>. Contudo,

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem<sup>80</sup>.

Arma da crítica e crítica das armas, força material e teoria radical convertida em força material – esta inovadora interação entre luta teórica e combate prático avançava na completa contramão do idealismo, para o qual bastaria contrapor idéia a idéia.

A revolução burguesa da Alemanha, contudo, deter-se-ia face a uma dificuldade fundamental: a ausência de um elemento social “passivo”, “base material”

---

<sup>75</sup> Idem, ibidem.

<sup>76</sup> Idem, ibidem.

<sup>77</sup> Idem, p. 148.

<sup>78</sup> Idem, p. 151.

<sup>79</sup> Idem, p. 147.

<sup>80</sup> Idem, p. 151.

receptora e animadora da teoria, um elemento que, para defender seus interesses *particulares*, estivesse disposto a apresentar-se à coletividade como classe *universal*, como “representante geral da referida sociedade”<sup>81</sup>, contra outra classe que simbolize a repulsa geral, como procedera a burguesia francesa em relação à nobreza e ao clero. Portanto, a emancipação alemã dependeria inteiramente do florescimento de uma classe que tivesse *cadeias radicais*, caráter *universal*, que não reivindicasse uma reparação *particular* para si, mas o título *humano*. Uma classe, por fim, que

[...] não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-las a todas elas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma redenção total do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado*.

Na Alemanha, o proletariado está apenas começando a se formar, como resultado do movimento industrial; pois o que constitui o proletariado não é a pobreza naturalmente existente, mas a pobreza *produzida artificialmente*<sup>82</sup>.

O proletariado negará a propriedade privada e, ao fazê-lo, “apenas estabelece como princípio *da sociedade* o que a sociedade já elevava a princípio do proletariado”<sup>83</sup>. Por fim,

Na Alemanha, nenhum tipo de servidão será abolido, se *toda* a servidão não for destruída. [...] *A emancipação do alemão é a emancipação do homem*. A filosofia é a cabeça desta emancipação e o proletariado o seu coração<sup>84</sup>.

Claro: a história mostraria que a esperança não se realizaria, pois a burguesia da Alemanha conseguiria tornar-se classe dominante, sem que fosse derrubada “*toda a servidão*”. Além disso, o conceito de “emancipação humana” padecia de insuficiente consistência, e a própria noção do proletariado como agente revolucionário, conquanto fosse uma conquista conceitual cujas potencialidades Marx desenvolveria depois, ainda não se descolara do homem auto-alienado de Feurbach (o proletariado é a “perda da humanidade” e a busca da sua redenção).

Mas o deslocamento da crítica “do céu para a terra”, a incisiva afirmação do homem como ser social e a ferramenta da interação teoria-prática, já impeliam Marx uma légua à frente do idealismo e da metafísica de seu tempo.

---

<sup>81</sup> Idem, p. 154.

<sup>82</sup> Idem, p. 156.

<sup>83</sup> Idem, ibidem.

<sup>84</sup> Idem, ibidem.

## **Capítulo VII**

### **Direitos humanos: o homem civil e seu duplo político**

Em *A questão judaica*, Marx enfrenta pela primeira vez, de modo direto, a crítica aos *direitos naturais do homem*, tais como tinham existência em seu tempo, isto é, apenas como direitos civis e políticos e, mesmo assim, socialmente restritos.

Travava-se na Alemanha, no início da década de 1840, um debate sobre a reivindicação dos judeus europeus de obter igualdade civil e direitos políticos, livrando-se da condição de “tolerados” pelo Estado. Bruno Bauer, um dos expoentes dos jovens hegelianos, apaixonadamente apegado à crítica feurbachiana da religião, havia se oposto a essa reivindicação mediante dois artigos publicados em 1842 e 1843<sup>85</sup>. Em síntese, eram três os seus argumentos centrais. Em primeiro lugar, ponderava que o Estado prussiano não permitia liberdade política aos alemães em geral e, portanto, seria “egoísmo” os judeus clamarem só por sua própria liberdade, quando deveriam trabalhar pela emancipação política de todos os alemães. Por outro lado, malgrado cristianismo e judaísmo fossem “diferentes pelas da mesma serpente” religiosa, se os judeus quisessem desfrutar dos direitos políticos num Estado oficialmente cristão, deveriam, primeiro, renunciar à sua própria religião, em lealdade ao Estado, ou então engajar-se pela abolição de todas as religiões. Por fim, Bauer sustentava que, pela crítica filosófica, era não só possível, como necessário, induzir o Estado cristão a evoluir para o Estado “racional”, sem religião.

Marx, ele próprio de ascendência hebréia, mas que, evidentemente, não professava a religião, já havia se posicionado favoravelmente às reivindicações judaicas, pois qualquer medida, mesmo meramente pontual, de democratização do Estado prussiano, favoreceria o combate ao absolutismo. Com a publicação das posições de Bruno Bauer, Marx terminou entrando no debate com o ensaio *A questão judaica*. Nesse texto, começa por refutar

---

<sup>85</sup> Eram estes: *A questão judaica* e *Sobre a capacidade de judeus e de cristãos atuais ascenderem à liberdade*.

a exigência de Bruno Bauer de que os judeus deveriam abandonar judaísmo, pois o Estado deveria ser laico (embora não empregue essa palavra) e a liberdade religiosa, se deslocada para assunto privado, poderia conviver sem choques com o Estado, como já o demonstrava a experiência dos EUA.

Ao final do ensaio, realiza uma análise corrosiva, ao estilo da época, do papel social dos judeus historicamente enriquecidos com o comércio e as finanças na Europa ocidental, identificando-os com o espírito mercantilista e usurário do capitalismo, e sustentando que, por isso, eram uma necessidade do próprio Estado cristão nesses novos tempos do reinado do dinheiro – considerações que terminaram até, ironicamente, por lhe render acusações de “anti-semitismo”<sup>86</sup>.

Mas o que mais interessa à investigação é a parte central desse ensaio, em que Marx começa por chamar a atenção para o fato de que Bauer, ao reduzir o debate às religiões e ao Estado cristão, passava ao largo da crítica ao “Estado em geral” e, ademais, confundia emancipação política com emancipação humana – quando a primeira precede, mas não implica na segunda, conforme se podia verificar desde a Revolução Francesa.

Nessa direção, Marx destaca que o “homem” considerado na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* não é o ser humano em si, ente genérico e universal, mas apenas o “membro da sociedade burguesa”, o “homem egoísta” voltado aos seus próprios interesses e, por isso, “separado dos outros homens e da comunidade”<sup>87</sup>. A igualdade perante a lei não passa de uma quimera luzente, face à desigualdade real que efetivamente rege a sociedade:

O Estado anula, a seu modo, as diferenças de nascimento, de *status* social, de cultura e de ocupação, ao declarar o nascimento, o *status* social, a cultura e a ocupação do homem como diferenças *não políticas*, ao proclamar todo membro do povo, sem atender a estas diferenças, co-participante da soberania popular em base de igualdade, ao abordar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado. Contudo, o Estado deixa que a propriedade privada, a cultura e a ocupação *atuem a seu modo*, isto é, como propriedade privada, como cultura e como ocupação, e façam valer sua natureza *especial*. Longe de acabar com estas diferenças de fato, o Estado só existe sobre tais premissas [...]<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Max Weber, no início do século XX, faria semelhante paralelo entre a ética protestante e o espírito do capitalismo. Poderia também ser acusado de anti-calvinismo.

<sup>87</sup> Os fragmentos reproduzidos neste parágrafo foram extraídos de MARX, Karl. *A questão judaica*. 6ª edição – 2007. São Paulo: Centauro Editora, p. 33.

<sup>88</sup> Idem, pp. 20-21.

Como reflexo dessa dicotomia – desigualdade privada, igualdade pública – cada pessoa também é idealmente cindida, mediante uma abstração jurídico-política, em “homem” e “cidadão”, cisão que, ao separar perfeitamente cada um desses hemisférios, assegura a sua coexistência, isto é, assegura que desigualdade e igualdade “convivam” – cada uma confinada ao seu *mundo próprio*. Os direitos desse “homem” abstratamente tomado são receptáculos da desigualdade social, e os “do cidadão” são idealmente equalizadores.

Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não só no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida, uma celestial e outra terrena, a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um *ser coletivo*, e na *sociedade civil*, em que atua como *particular*, considera os outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em joguete de poderes estranhos<sup>89</sup>.

Ademais, a liberdade oriunda da Revolução Francesa, aponta Marx, é uma liberdade *negativa*: poder “fazer e empreender tudo aquilo que não prejudique os outros”. Por isso, a lei demarca os limites dentro dos quais cada um pode mover-se “inocualemente” em direção ao outro, “assim como as estacas marcam o limite ou a linha divisória entre duas terras”. Essa liberdade do homem entendido como uma “uma mônada isolada, dobrada sobre si mesma” – uma liberdade por exclusão – é fundada, portanto, não na associação entre os homens, mas “na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o direito a esta dissociação [...]” e sua aplicação prática é o direito à propriedade privada. E o que é o direito à propriedade privada? É o direito do homem “de desfrutar de seu patrimônio e dele dispor arbitrariamente *à son gré*, sem atender aos demais homens”<sup>90</sup>. Essa definição condensa perfeitamente a noção *absoluta* de propriedade do Código Civil napoleônico. Por conseguinte,

A liberdade individual e esta aplicação sua constituem o fundamento da sociedade burguesa. Sociedade que faz com que todo homem encontre noutros homens não a *realização* de sua liberdade, mas, pelo contrário, a *limitação* desta”<sup>91</sup>.

A segurança, por sua vez, é o “conceito social supremo da sociedade burguesa, conceito de polícia, segundo o qual toda a sociedade somente existe para garantir a cada um de seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade”<sup>92</sup> – um conceito, portanto, voltado a assegurar o exercício do egoísmo.

---

<sup>89</sup> Idem, p. 21.

<sup>90</sup> Os fragmentos reproduzidos neste parágrafo foram extraídos da mesma obra, pp. 34 e 35.

<sup>91</sup> Idem, p. 35.

<sup>92</sup> Idem, pp. 35-36.

Note-se que Marx tomou como objetos de sua análise os quatro direitos humanos (igualdade, liberdade, propriedade e segurança) enunciados no artigo 2º da Constituição francesa de 1793, a mais “radical” que a burguesia conseguira produzir (e que não recolocou o direito de resistência à opressão no patamar dos direitos “inalienáveis”). Assim sintetiza sua avaliação dessa plataforma máxima da burguesia:

Nenhum dos chamados direitos humanos ultrapassa, portanto, o egoísmo do homem, do homem como membro da sociedade burguesa, isto é, do indivíduo voltado para si mesmo, para seu interesse particular, em sua arbitrariedade privada e dissociado da comunidade. Longe de conceber o homem como um ser genérico, esses direitos, ao contrário, fazem da própria vida genérica, da sociedade, um marco exterior aos indivíduos, uma limitação de sua independência primitiva. O único nexos que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas<sup>93</sup>.

Ademais, lembra Marx, no feudalismo a vida civil e a vida política estavam fundidas numa só dimensão, e a relação entre as pessoas fundava-se no privilégio, no direito desigual. Mas a passagem ao capitalismo, com a dissolução dos estamentos, tornou necessário não só a separação entre vida civil e vida política, como também que a relação entre os homens passasse a ser *baseada no direito*:

A Constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes – cuja relação se baseia no direito, ao passo que a relação entre os homens dos estamentos e grêmios se fundava no privilégio – se processa num só e mesmo ato<sup>94</sup>.

Por um lado, Marx está longe de desconsiderar a importância da emancipação política:

Não há dúvida de que a emancipação política representa um grande progresso. Embora não seja a última etapa da emancipação humana em geral, ela se caracteriza como a derradeira etapa da emancipação humana dentro do contexto do mundo atual. É óbvio que nos referimos à emancipação real, à emancipação prática<sup>95</sup>.

Mas, por outro lado, não nutre ilusão quanto a ela: a “emancipação política é a redução do homem, de um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo *egoísta independente* e, de outro, a *cidadão do Estado*, a pessoa moral”<sup>96</sup>. Conquanto represente um avanço em relação ao absolutismo, a emancipação política continua sendo uma *redução* do homem. A esse respeito, já foi apropriadamente observado que, em *A questão*

---

<sup>93</sup> Idem, p. 36.

<sup>94</sup> Idem, p. 40.

<sup>95</sup> Idem, p. 23.

<sup>96</sup> Idem, p. 41.

*judaica*, Marx trava uma contenda filosófica muito mais com Rousseau e com seus discípulos políticos jacobinos da fase radical da revolução francesa (julho/1792 – julho/1794), do que com o próprio Hegel:

Visto que também Rousseau propusera a substituição da “sociedade civil de seu tempo (duramente combatida no *Discurso sobre a desigualdade*) por uma ordem social legítima (proposta no *Contrato social*), é compreensível que Marx se preocupe nesse novo ensaio em sublinhar as diferenças existentes entre sua própria proposta e a dos discípulos jacobinos de Rousseau. Para Marx, agora, o limite essencial da proposta rousseauiana (e jacobina) residiria no fato de que a “emancipação política” por ela contemplada é insuficiente, na exata medida em que, conservando a dicotomia entre o universalismo do *citoyen* e o particularismo do *bourgeois*, tal proposta só é capaz de afirmar o homem universal – ou o predomínio da vontade geral – no reino da abstração formalista, como um postulado ético. Haveria, na proposta rousseauiana-jacobina, um dualismo insuperável e contraditório entre as esferas do público e do privado<sup>97</sup>.

E, mesmo sob o ponto de vista político, Marx demonstra, com exemplos históricos da própria França revolucionária, que, nas situações-limite, a burguesia não vacila em suprimir os direitos do cidadão, se isso for necessário à preservação dos interesses do homem “real”, esse existente da sociedade civil: “[...] o *citoyen* é declarado servo do *homme egoísta*; [...] não se considera como homem verdadeiro e autêntico o homem enquanto cidadão, senão enquanto burguês”<sup>98</sup>. Os direitos políticos do “cidadão” são, no limite, colocados de joelhos perante os direitos civis do “homem”, direitos cujo cerne consiste na defesa da propriedade privada. E isso conduz à conclusão inevitável de que, muito mais do que a emancipação política, o que a burguesia leva mesmo a sério é a defesa dos seus interesses econômicos de classe.

Por isso, conquanto a emancipação política seja um estágio percorrido, a meta a não se perder de vista é a emancipação humana integral:

Somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, em ser genérico, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana<sup>99</sup>.

Enfim, a propósito d’A *Questão Judaica*, cabem ainda algumas ponderações. Primeiro, não é sem significados que Marx posicione-se nessa polêmica

---

<sup>97</sup> COUTINHO, Carlos Nelson. *O lugar do Manifesto na evolução da teoria política marxista*. In: *O Manifesto Comunista, 150 anos depois*. São Paulo: editoras Fundação Perseu Abramo e Contraponto, 1997, pg. 47.

<sup>98</sup> MARX. *A questão judaica*. Op. cit., pp. 36-37.

<sup>99</sup> Idem, p. 42.

deslocando-se do discurso filosófico para o chão da análise política concreta. Esse método configura um rompimento metodológico com o procedimento dos jovens hegelianos de se limitar à crítica filosófica, sintoma da crença idealista de que bastaria confrontar idéias.

Segundo: ao fazê-lo, Marx põe à mostra que a operação ideal de cindir jurídico-politicamente a existência de cada pessoa na dúplice condição de “homem” e “cidadão”, além de refletir uma dicotomia humana *real* instaurada pelo capitalismo, cumpre, ademais, a função útil de infundir e difundir a ilusão de que a desigualdade social não perturba a igualdade “essencial” entre as pessoas.

Terceiro, Marx procede à desmistificação do suposto “universalismo” dos direitos humanos, trazendo-os para o seu solo próprio, o do homem burguês – operação importantíssima, face às ilusões então (e ainda) prevalentes quanto às potencialidades socialmente transformadoras do direito.

Quarto, Marx adianta pela primeira vez, embora muito de passagem, a idéia de que direito e capitalismo são gêmeos siameses pois, nesse modo social de produção, as relações entre os indivíduos “se baseiam” no direito. Essa percepção, ainda embrionária, seria mais tarde retomada e desenvolvida, clarificando então a função do direito como *mediador* necessário de todas as relações sociais no sistema social fundado na produção e circulação de mercadorias.

Quinto, a demanda da “emancipação humana” (expressão que logo Marx substituiria por “comunismo”), embora ainda não vinculada ao elemento dinâmico da luta de classes, já *embute* a necessidade de condensação do conceito de futura extinção do Estado – quando o homem “já não separa de si a força social sob a forma de força política”.

Sexto, ao propor a ultrapassagem da mera emancipação política para uma “emancipação humana”, Marx não está a se posicionar, de um modo abstrato e estático (metafísico), *contra* os direitos humanos ou *contra* a emancipação política – ao menos não assim, simploriamente, como uma “interpretação” unilateral e deslocada do contexto gostaria de sugerir. É, efetivamente, bem *mais* do que isso: Marx desvela a *insuficiência* da emancipação política e de tais direitos, por necessariamente *limitarem-se* às fronteiras dos interesses burgueses, ou melhor, por serem apropriados à *conservação* desses interesses na sociedade civil (os direitos humanos) e, por decorrência, no Estado (a emancipação política). A emancipação “humana”, mais do que mera negação, aponta para a *superação dialética*, tanto da sociedade civil, porque fundada no interesse privado e na desigualdade real, quanto

do Estado, seu correlato político/público entronizador de uma igualdade meramente imaginária.

E, sétimo, apesar desses tantos passos à frente, e das janelas que abre para avanços teóricos posteriores, a crítica levada a cabo nesse texto ainda não apreende uma *específica* correlação, que mais tarde Marx reconheceria como necessária, qual seja, entre os direitos humanos e as formas concretas assumidas pelas relações *econômicas* no capitalismo. Mas o caminho até chegar a isso já não seria mais tão longo.

## **Capítulo VIII**

### **O ser social e a dialética do concreto**

A inter-relação homem-natureza, o homem como produto e produtor da sociedade, as categorias da Economia Política, o comunismo como desdobramento da história humana, a crítica da dialética idealista etc. – esses e outros temas que, até então, estavam muito mais *tangenciados* do que explicitados no pensamento de Marx, escancaram-se num conjunto de textos de 1844, mais tarde intitulados *Manuscritos econômico-filosóficos*<sup>100</sup>. Eles conformam um conjunto ainda pouco articulado de dissertações longas ou curtas, às vezes fragmentos, deixando entrever, pela multiplicidade de assuntos e pela “voracidade” da narração, um esforço febril em busca de interligar as partes de um quebra-cabeças teórico em fase de montagem.

As principais inquietações que os perpassam são a construção do que já se chamou de uma antropologia filosófica, ou ontologia do homem como ser social (muito embora, ainda sob a sombra da teoria da alienação de Feurbach), combinada com a busca de uma dialética do concreto, guiada pela interação teoria-prática, libertando-se do mero embate de idéias enclausuradas em si mesmas.

Numa passagem do terceiro dos *Manuscritos* (geralmente considerado o mais importante), Marx recusa três variantes vulgares de comunismo: o que chama de “comunismo grosseiro e privado de pensamento”<sup>101</sup>, toscamente nivelador e rebaixador da vida, negador da própria personalidade das pessoas, que implicaria no “regresso à simplicidade não-natural do homem *pobre*, bruto e sem necessidades, que não só não superou

---

<sup>100</sup> Nunca publicados por Marx que, aliás, jamais se referiu a eles, esses manuscritos foram redescobertos no século XX e publicados pela primeira vez em 1932, na União Soviética.

<sup>101</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos* (Terceiro Manuscrito). In: *Marx - Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Coleção *Os pensadores*. 3ª edição – São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 7.

a propriedade privada, como também nem sequer chegou a ela”<sup>102</sup>; e os comunismos com preservação do Estado (democrático ou despótico) ou que, mesmo admitindo sua abolição, não completaria a superação da propriedade privada. E identifica a propriedade privada como condição e expressão da alienação humana, alienação que se manifesta tanto no âmbito da consciência, como na “vida efetiva” das relações econômicas entre os homens, sendo pressuposto para o homem recuperar sua essência ultrapassar ambas as modalidades de alienação.

A superação positiva da propriedade privada como apropriação da vida humana é, por isso, a superação positiva de toda alienação, isto é, o retorno do homem da religião, da família, do Estado etc., ao seu modo de existência *humano*, isto é, *social*<sup>103</sup>.

Prossegue Marx: “[...] o homem produz o homem, a si próprio e a outro homem”, e “[...] assim como é a própria sociedade que produz o *homem* enquanto *homem*, assim também ela é produzida por ele”<sup>104</sup>. A “consciência geral” do homem é apenas a “figura *teórica* daquilo cuja figura *viva* é a comunidade real, o *ser social*”<sup>105</sup>.

Contudo, “A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e unilaterais [...]”, ao ponto de, “em lugar de *todos* os sentidos físicos e espirituais, apareceu, assim, a simples alienação de todos esses sentidos, o sentido do *ter*”. Assim, a “superação da propriedade privada é por isso a *emancipação* total de todos os sentidos e qualidades humanos”<sup>106</sup>.

Mas somente no “estado social” (no comunismo) “subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e passividade, deixam de ser contrários; vê-se como a solução das mesmas oposições *teóricas* só é possível de modo *prático* [...]”, não sendo essa solução uma “tarefa exclusiva do conhecimento, mas uma tarefa *efetiva* da vida que a Filosofia não pode resolver, precisamente porque a tomava *unicamente* como tarefa *teórica*”<sup>107</sup>.

E, numa passagem célebre sobre a interação do homem com a natureza, aponta:

A própria história é uma parte efetiva da história *natural*, do vir-a-ser da natureza no homem. As ciências naturais subsumirão mais tarde a ciência do

---

<sup>102</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>103</sup> Idem, p. 9.

<sup>104</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>105</sup> Idem, p. 10.

<sup>106</sup> Idem, p. 11.

<sup>107</sup> Idem, p. 13.

homem, assim como a ciência do homem subsumirá as ciências naturais. Haverá então uma única ciência<sup>108</sup>.

Ou, em outras palavras, na visão socialista,

[...] *toda a assim chamada história universal* nada mais é do que a produção do homem pelo trabalho humano, o vir-a-ser da natureza para o homem tem, assim, a prova evidente, irrefutável, de seu *nascimento* de si mesmo, de seu *processo de origem*<sup>109</sup>.

Mas, no regime da propriedade privada, o que domina é a criação incessante e artificial de novas necessidades e de novos objetos, seres alheios ao homem que, forçando-o ao consumo, subjagam-no incessantemente. Tomando emprestada a metáfora que Feurbach aplicara a Deus, diz Marx:

“O homem torna-se cada vez mais pobre enquanto homem, precisa cada vez mais do dinheiro para apossar-se do ser inimigo, e o poder do seu dinheiro diminui em relação inversa à massa da produção”<sup>110</sup>.

Por isso, denuncia: “Quanto mais *tens*, tanto maior é a tua vida *alienada* e tanto mais armazenas da tua essência alienada”<sup>111</sup>.

Ademais, foi nos *Manuscritos econômico-filosóficos* que Marx, pela primeira vez, debruçou-se com algum afinco em questões econômicas, polemizando, tanto com os autores da Economia Política clássica (Adam Smith, J. B. Say, Ricardo, Mill, Skarbek etc.), como com outros que haviam tentado sua crítica (Proudhon, Fourier, Saint Simon), analisando assuntos tão diversos como as teorias da população, juros, renda da terra, divisão do trabalho, troca e dinheiro. Transpôs a teoria da alienação para a economia:

*A divisão do trabalho* é a expressão econômica do *caráter social* do trabalho no interior da alienação. Ou, posto que o *trabalho* não é senão uma expressão da atividade humana no interior da alienação, da exteriorização da vida como alienação da vida, assim também a divisão do trabalho nada mais é do que o pôr *alienado*, alheado da atividade humana enquanto *atividade genérica real* ou como atividade do homem *enquanto ser genérico*<sup>112</sup>.

Marx, nos *Manuscritos*, também elabora uma primeira crítica ao viés idealista que capta na dialética de Hegel, que a reduz a uma dinâmica abstrata do movimento sucessivo das idéias em confronto consigo mesmas. Tomando a categoria hegeliana da “negação da negação”, momento superior do movimento dialético, observa:

---

<sup>108</sup> Idem, p. 14.

<sup>109</sup> Idem, ibidem.

<sup>110</sup> Idem, p. 16.

<sup>111</sup> Idem, p. 18.

<sup>112</sup> Idem, p. 24.

[...] ele apenas encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa*, para o movimento da história, que não é ainda história *efetiva* do homem como sujeito pressuposto, mas apenas *ato de geração* do homem, história do *nascimento* do homem<sup>113</sup>.

Nessa perspectiva, Marx chama a atenção para a circunstância decisiva de que Hegel, ao conceber até fatos sociais (por exemplo, a riqueza ou o poder estatal) como “essências alienadas para o ser humano”, termina por confiná-los na prisão das idéias:

São seres de pensamento e por isso simplesmente uma alienação do pensamento filosófico *puro*, isto é, abstrato. Todo movimento termina assim com o saber Absoluto. [...] O *filósofo* (uma figura abstrata, pois, do homem alienado) erige-se em *medida* do mundo alienado. [...] A apropriação das forças essenciais humanas, convertidas em objetos, em objetos estranhos, é pois, em primeiro lugar, uma apropriação que se passa apenas na *consciência*, no pensamento *puro*, isto é, na *abstração*, a apropriação desses objetos como *pensamentos e movimentos do pensamento* [...] <sup>114</sup>.

Ou seja, a dialética de Hegel não se dirige à realidade, pois opera um deslocamento fundamental da matéria para o espírito:

[...] a sensibilidade, a religião, o Estado etc., são essências *espirituais*, pois só o *Espírito* é a verdadeira essência do homem, e a verdadeira forma do Espírito é o Espírito pensante, o Espírito lógico, especulativo. A *humanidade* da natureza e da natureza produzida pela história, dos produtos do homem, aparece no fato de que eles são *produtos* do Espírito abstrato e, portanto, nessa mesma medida, momentos *espirituais*, seres do *pensamento* <sup>115</sup>.

Por conseqüência, outro conceito-chave do sistema hegeliano, o trabalho como essência humana, tem seu alcance tolhido por essa camisa-de-força, pois, além de Hegel só considerar o lado positivo do trabalho, não o negativo (alienado), também só reconhece o trabalho *abstrato, espiritual*, o que conduz a que, tanto a alienação, quanto a sua superação, só tenham existência na consciência do homem:

A *essência humana, o homem*, equivale para Hegel à *autoconsciência*. Toda alienação da essência humana *nada* mais é do que a alienação da *autoconsciência*. A alienação da autoconsciência não é considerada como expressão (expressão que se reflete no saber e no pensar) da alienação *efetiva* da essência humana. [...] Toda reapropriação da essência objetiva alienada aparece assim como uma incorporação na autoconsciência; o homem que se apodera de sua essência é *apenas* a autoconsciência que se apodera da essência objetiva <sup>116</sup>.

Todavia, não obstante essa crítica medular, Marx não vacila em reconhecer a “grandeza” da dialética hegeliana, após adequadamente desvestida de seu corte

---

<sup>113</sup> Idem, p. 34.

<sup>114</sup> Idem, p. 36.

<sup>115</sup> Idem, p. 37.

<sup>116</sup> Idem, pp. 38-39.

especulativo, abstrato – em suma, idealista. Dela, Marx retém a “dialética da negatividade na qualidade de princípio motor e gerador”<sup>117</sup>. Aplicando-a ao movimento da história humana, Marx colhe, como resultado, o que nomina de “humanismo positivo”:

[...] o ateísmo é o humanismo conciliado consigo mesmo mediante a superação da religião; o comunismo é o humanismo conciliado consigo mesmo mediante a superação da propriedade privada. Só mediante a superação dessa mediação (que é, contudo, um pressuposto necessário) chega-se ao humanismo que começa positivamente a partir de si mesmo, ao humanismo *positivo*<sup>118</sup>.

Quanto ao direito, malgrado Marx só lhe dedique nos *Manuscritos* menções fugazes, são, todavia, reveladoras de um rumo que já seguia tomando corpo no seu pensamento: “Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas modos *particulares* da produção e estão submetidos à sua lei geral”<sup>119</sup>. Com a superação da propriedade privada, que abriria portas para uma superação positiva de toda alienação, essas categorias também seriam superadas.

Ou então, ao tratar do conceito dialético de *superação*, “onde a negação e a conservação, a afirmação, estão vinculadas”:

Assim, por exemplo, na filosofia do direito de Hegel, o *direito privado* superado = *moral*, a moral superada = *família*, a família superada = *sociedade civil*, a sociedade civil superada = *Estado*, o Estado superado = *história universal*. Na *realidade*, continuam de pé direito privado, moral, família, sociedade civil, Estado etc., só que se converteram em *momentos*, em existências e modos de existência do homem que carecem de validade isolados, que se dissolvem e se engendram reciprocamente etc., *momentos do movimento*<sup>120</sup>.

Como se vê, duas dimensões convivem nos *Manuscritos econômico-filosóficos*. De um lado, começa a adensar-se teoricamente uma concepção do homem como ser social e uma dialética materialista conectada à prática histórica humana. Por outro lado, o conceito hegeliano-feurbachiano de alienação, agora transposto para o mundo da produção social, continua a ser o fio condutor do discurso, o que dificulta a Marx a ultrapassagem da abordagem “humanista” e, destarte, retarda sua apreensão de conceitos que, mais tarde, revelar-se-iam decisivos para a compreensão do capitalismo:

Transfigurado ao passar de Hegel a Feurbach, o conceito de alienação sofria nova metamorfose ao passar deste último a Marx. Pela primeira vez, a alienação era vista enquanto processo da vida econômica. O processo por

---

<sup>117</sup> Idem, p.37.

<sup>118</sup> Idem, p. 44.

<sup>119</sup> Idem, p. 9.

<sup>120</sup> Idem, p. 43.

meio do qual a essência humana dos operários se objetivava nos produtos do seu trabalho e se contrapunha a eles por serem produtos alienados e convertidos em capital. A idéia abstrata do homem autocriado pelo trabalho, recebida de Hegel, concretizava-se na observação da sociedade burguesa real. Produção dos operários, o capital dominava os produtores e o fazia cada vez mais, à medida que crescia por meio da incessante alienação de novos produtos do trabalho. Evidencia-se, portanto, que Marx ainda não podia explicar a situação de desapossamento da classe operária por um processo de *exploração*, no lugar do qual o trabalho alienado constitui, em verdade, um processo de *expropriação*. Daí a impossibilidade de superar a concepção *ética* (não-científica) do comunismo. Nos *Manuscritos*, por conseguinte, a alienação é a palavra-chave. Deixaria de sê-lo nas obras de poucos anos depois. Contudo, reformulada e num contexto avesso ao filosofar especulativo, se incorporaria definitivamente à concepção sócio-econômica marxiana<sup>121</sup>.

Por isso, não foi sem razão que a publicação dos *Manuscritos*, em 1932, ocasionou este impacto:

[...] provocou uma verdadeira comoção no pensamento marxista. Dependeriam as análises econômicas de *O Capital* de uma antropologia filosófica anterior? Nasceriam também de uma crítica exterior ao domínio próprio da Economia Política?<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> GORENDER. Op. cit., pp. XI-XII.

<sup>122</sup> GIANNOTTI, José Arthur. Ensaio introdutório a *Marx - Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Coleção *Os pensadores*. 3ª edição – São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. XIII.

## Capítulo IX

### **O homem (encarnado) e sua práxis**

Em 1845, Marx escreve o libelo sintético *Teses contra Feurbach* e publica *A sagrada família*, livro escrito a quatro mãos com seu amigo Engels, marco do início de uma longa e frutuosa colaboração.

Nas *Teses contra Feurbach*, Marx formula onze considerações e enunciados críticos ao pensamento desse filósofo que, ainda há pouco, tanto o influenciava<sup>123</sup>. Mas, dando desdobramentos às inquietações que já podiam ser percebidas nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx agora adota sem vacilação uma rota rumo à construção de uma filosofia da *praxis*.

Começa observando que todo o materialismo anterior, inclusive o de Feurbach, embora buscasse apreender objetos sensíveis, presentes no mundo objetivo, não só no plano do pensamento, tomava-os, contudo, sob um ponto de vista apenas *subjetivo*, desconsiderando a objetividade da própria *atividade humana*, ou só captando-a como meramente fenomênica. Por isso, n’*A Essência do Cristianismo*, de Feurbach, só a atitude teórica era considerada propriamente humana, restando desprezado o significado revolucionário da atividade “prático-crítica” (tese 1)<sup>124</sup>. Todavia, é na *praxis* humana que o homem deve demonstrar a verdade de uma idéia, sendo meramente “escolástico” debater a realidade ou não do pensamento em si, isolado de sua verificação prática (tese 2)<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Essas *Teses* foram, na verdade, anotações rápidas que Marx redigiu para desenvolver posteriormente. Felizmente, Engels considerou importante publicá-las, o que veio a ocorrer em 1888, cinco anos após a morte do seu autor.

<sup>124</sup> Como adiante se verá, a síntese que aqui se faz das onze teses admitirá, por vezes, vocábulos distintos para um mesmo conceito. Isso se explica porque tomou-se por base *duas* traduções do alemão: uma, realizada por José Arthur Giannotti no já mencionado volume *Marx - Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos* (coleção *Os pensadores*, 3ª edição – São Paulo: Abril Cultural, 1985, pgs. 51 a 53); e outra, de autoria de Silvio Donizete Chagas (*A ideologia alemã/Teses sobre Feurbach*), 7ª edição – São Paulo: Centauro Editora, 2004, pgs. 107-111.

<sup>125</sup> Mais tarde, Lênin sintetizaria essa tese na famosa assertiva política “A prática é o critério da verdade”.

Ademais, o materialismo contemplativo também “esquecia” que, tanto as circunstâncias objetivas, como a própria subjetividade humana, podem ser modificadas pelo homem (“o próprio educador deve ser educado”) mediante uma operação conjunta apreendida racionalmente como *praxis revolucionária*, esquecimento esse que levava aquele materialismo a cindir a sociedade em duas, superpondo uma parte à outra (tese 3). Feurbach entende a alienação como “duplicação” da realidade em mundana e religiosa, demonstrando que a primeira é o fundamento da segunda (exemplifica: a sagrada família é uma projeção da família terrena), mas não percebe que esse deslocamento para um mundo autônomo, nas nuvens, só pode acontecer porque o próprio mundo terreno existe sob contradições, “autodilaceramentos”. É, portanto, necessário que, após desvendar a alienação, se retorne a este mundo real para transformá-lo teórica e praticamente (tese 4). Para escapar do *pensamento abstrato*, Feurbach procura o *conhecimento sensível*, mas não capta que essa própria sensibilidade (ou, em outra tradução: *intuição*) é uma atividade humana prática (tese 5). A “essência” humana não é uma substância abstrata inerente a cada indivíduo, que uniria de modo *natural* os indivíduos separados, ela é, efetivamente, o “conjunto das relações sociais” produzidas no curso histórico (tese 6). O próprio sentimento (noutra tradução: *ânimo*) religioso é um produto social, e o indivíduo abstrato de Feurbach é fruto de uma determinada forma de sociedade (tese 7). Toda a vida social é, antes de tudo, uma vida *prática*, os próprios “mistérios” que induzem ao misticismo solucionam-se racionalmente pela compreensão da *práxis* humana (tese 8). O “materialismo contemplativo” (noutra tradução: *intuitivo*), esse materialismo que não concebe o mundo sensível como atividade *prática*, consegue chegar, no máximo, à visão (ou: *intuição*) de indivíduos isolados e da sociedade civil (tese 9). O materialismo velho (ou: *antigo*) contemplava a sociedade civil, o novo (ou: *moderno*) materialismo tem em vista a sociedade humana ou a humanidade na sociedade (tese 10). Por fim, a tese mais célebre: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de maneiras diferentes, cabe agora *transformá-lo*” (tese 11).

Salta aos olhos que o fio condutor do raciocínio já se tornou inteiramente outro. O materialismo conceitual e metodológico afirma-se de ponta a ponta, revolucionado ventralmente pela exigência de a teoria combinar-se de modo inextricável com a ação prática, como condição de validade. Quanto ao “homem”, Marx expulsa definitivamente aquela abstração filosófica individualista e desencarnada, cuja natureza seria “invariável” desde a “criação” até o final dos tempos. Em seu lugar, toma assento o homem real e histórico, que sente, pensa e reage conforme os dilemas de sua própria época e segundo

sua inserção concreta na sociedade em que vive, homem que existe em sociedade e que interage com ela num interminável processo social e multimilenar de se auto-construir. Embora a própria alienação ainda reapareça numa das teses, na de número quatro, ela agora deixa de ser a projeção espiritual de uma idéia e finca pé na realidade material, nas contradições do mundo real. Toda teoria “em si”, enquanto resultante da mais antiga e recorrente divisão do trabalho, a cisão entre trabalho manual e trabalho intelectual (por isso, produzida mediante o “distanciamento” cerebral da realidade material), precisa ser superada pela fusão com a prática. Ademais, a contraposição, na tese dez, entre “sociedade civil” e “sociedade humana” (ou “humanidade em sociedade”), remete inequivocamente, como *meta* do novo materialismo, à superação da divisão social em classes (sociedade civil) e à construção de uma sociabilidade unicamente humana, sem contradições de classes.

Contudo, com relação à *primeira* parte da tese número onze (“Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo...”), cabe ponderar que, à luz da história da filosofia, essa assertiva carrega certo reducionismo. A maioria dos próprios filósofos iluministas anteriores à Revolução Francesa, por exemplo, estava claramente empenhada, não só em *interpretar* o seu mundo, como também em desenvolver ferramentas teóricas ou ideológicas para *demolir* o absolutismo real e os resquícios de feudalismo. E isto, para não falar de pensadores liberais-constitucionalistas de envergadura algo menor, meros agitadores revolucionários, a começar pelo próprio Abade de Sieyès. Entretanto, à parte tal excesso, com o segundo enunciado dessa tese (“...cabe agora *transformar* o mundo”), Marx exprime a exigência distintiva do novo materialismo: ultrapassar aquele filosofar *especulativo*, *contemplativo*, tão presente no neo-hegelianismo e até no materialismo naturista feurbachiano. A nova rota é esta: desenvolver a teoria com um propósito preciso, o de *transformar a sociedade*.

O conceito de *práxis* – unidade e inter-relação entre teoria e prática, com autonomia relativa de ambas, sendo a prática *transformadora*, *criativa* e *revolucionária* o fundamento e a finalidade da teoria – ocuparia dali por diante posição central nos pensamentos de Marx e de Engels, ao ponto de Gramsci vir a referir-se ao marxismo como a *filosofia da práxis*. Uma *práxis* humano-social que se apresenta como

[...] atividade material, transformadora e ajustada a objetivos. Fora dela, fica a atividade teórica que não se materializa, na medida em que é atividade espiritual pura. Mas, por outro lado, não há *práxis* como atividade puramente

material, isto é, sem a produção de finalidades e conhecimentos que caracteriza a atividade teórica<sup>126</sup>.

Por fim, cabe anotar que o conceito de práxis

[...] remonta ao mundo grego, à divisão das atividades humanas, fundamentalmente em três: *práxis*, *poiésis* e *theoria*. Tais noções, desenvolvidas principalmente por Aristóteles, em certo sentido influenciaram o vocabulário que chega a Marx. Embora o campo da filosofia, no mundo medieval e principalmente no moderno, tenha sido o da *theoria*, vale dizer, a reflexão teórica, e embora a atividade burguesa, capitalista, produtiva, industrial baseie-se na *poiésis*, na produção material bruta, Marx assenta a preocupação fundamental de sua teoria na instância renegada pela especulação filosófica e pela atividade burguesa, a *práxis*. Esta não é mera atividade, caso da *poiésis*, mas é muito mais que isso, uma atividade da vontade humana, portanto, da liberdade, relacional, daí se espraiando para tudo o que envolva o trabalho, a política e a sociedade. Baseando-se nessa instância da *práxis* como fundamento da história humana e de sua compreensão, Marx fará dela o motor também da própria transformação. Por isso, a filosofia da *práxis* não é mera contemplação – como seria o caso da *theoria* –, tampouco é instrumental – como seria o caso da *poiésis*; é necessariamente transformadora<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da práxis*. 4ª edição – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977, p. 208.

<sup>127</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Editora Atlas, 2010, p.275.

## Capítulo X

### A “substância” frutal e a função do proletariado

Assim como, nas *Teses contra Feurbach*, Marx rompeu (quase) todos os laços com seu corifeu filosófico de antes, no livro *A Sagrada Família*, de 1844, Marx e Engels, em co-autoria, rompem definitivamente com seus ex-companheiros de viagem, os neo-hegelianos de esquerda. O título irônico remete aos três irmãos de sobrenome Bauer (Bruno, Edgar e Egbert)<sup>128</sup>. Marx já polemizara com o primeiro deles ao retorqui-lo em *A Questão Judaica*. Agora, Marx e Engels apartam-se de toda a “família”, isto é, da corrente filosófica que representavam na Alemanha. O livro tem por curso principal um ataque circunstanciado e demolidor ao *Jornal Literário Geral*, revista editada em Berlim entre dezembro de 1843 e outubro de 1844 sob a direção do primeiro dos Bauer, porque, conforme os autores já adiantam no prólogo,

[...] é ali que a Crítica baueriana, e com ela o despropósito da *especulação alemã como um todo*, alcançam o ápice. A Crítica crítica (ou seja, a crítica do “Jornal Literário”) torna-se tanto mais instrutiva quanto mais converte a inversão da realidade, empreendida através da filosofia, na mais plástica das comédias. [...] O “Jornal Literário” oferece um material à luz do qual também o grande público poderá ser informado a respeito das ilusões da filosofia especulativa. É essa a finalidade de nosso trabalho<sup>129</sup>.

Ao cumprir a tarefa que se propuseram de combate ao idealismo hegeliano e o neo-hegeliano, Marx e Engels, em capítulos ora escritos por um, ora pelo outro, travam um duelo sarcástico e irônico com fantasmagorias respeitabilíssimas da filosofia idealista. Investem demolidoramente contra conceitos muito caros aos idealistas de todos os tempos, tais como essência “pura”, substância “em si”, ser “em geral”:

---

<sup>128</sup> Aliás, na edição original em alemão, o livro se chamou *A sagrada família ou Crítica da crítica crítica/Contra Bruno Bauer e consortes*.

<sup>129</sup> MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003, p. 15.

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais, eu formo para mim mesmo a representação geral da “fruta”, quando, seguindo adiante, eu *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e, inclusive, o *verdadeiro* ser da pera, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “a fruta” como a “substância” da pera, da maçã, da amêndoa etc. Digo, portanto, que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada pelos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. [...] As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é “a substância”, “a fruta”<sup>130</sup>.

Mas, diante da árdua dificuldade que o filósofo imaginário, partindo da substância em si (“a fruta”), enfrentaria para retornar aos “diferentes tipos de frutas reais e profanas”, e ainda continuar reconhecendo em todas elas a “substância” ideal, malgrado formatos, texturas, cores e sabores tão distintos, tal filósofo solucionaria esse tormento mediante a invenção do conceito de totalidade...*frutal!* Veja-se a comicidade:

As diferentes frutas profanas são outras tantas manifestações de vida da “fruta *una*”, cristalizações plasmadas “*pela* própria fruta”. Na maçã, por exemplo, “a fruta” adquire uma existência maçânica, na pera uma existência pêrica. [...] “a fruta” se apresenta na condição de pera, na condição de maçã ou amêndoa, e as diferenças que separam entre si a maçã da amêndoa ou pera são, precisamente, distinções entre a “a *própria* fruta”, que fazem dos frutos específicos outras tantas fases distintas no processo de vida “da fruta” em si. “A *fruta*” já não é mais, portanto, uma unidade carente de conteúdo, indiferenciada, mas sim uma unidade na condição de “totalidade” de todas as frutas [...].<sup>131</sup>

Marx (o capítulo é dele) desenha uma caricatura, é claro. Mas o que é uma caricatura, senão a reprodução *acentuada* dos traços mais característicos de um semblante? Até os neologismos zombeteiros (existência *maçânica*, *pêrica*) prestam-se ao propósito de enfatizar o afastamento metodológico do mundo real levado a cabo pelo procedimento abstracionista do idealismo. A circularidade ensimesmada desse modo de pensar que, para “explicar” o mundo, precisa, primeiro, evadir-se dele e, em seguida, inventar um universo paralelo de conceitos abstratos que lhe corresponda, chega a isto:

[...] se a religião cristã sabe de *uma* encarnação de Deus, a filosofia especulativa possui um número infinito de encarnações, correspondentes ao número de coisas existentes, conforme revela o fato de que, em cada fruta, ela vê a encarnação da substância, da fruta absoluta. O que interessa fundamentalmente à filosofia especulativa é, portanto, o ato de engendrar a *existência* dos frutos reais e profanos e o fato de dizer de um modo misterioso que há maçãs, peras, amêndoas, passas. [...] O que alegra na especulação é, por conseguinte, voltar a encontrar todas as frutas reais, porém

---

<sup>130</sup> Idem, pg. 72.

<sup>131</sup> Idem, p. 73.

na condição de frutas dotadas de uma significação mística mais alta [...] <sup>132</sup>.

Essas imagens ridicularizadas por Marx são representativas do método idealista pelo qual, de um modo ou de outro, são concebidas idéias “puras” dos seres materialmente existentes, às quais se atribui – declaradamente ou pelo curso lógico do raciocínio – uma precedência ontológica, axiológica ou gnosiológica sobre a vida, sobre o mundo, sobre a sociedade. É o caso da bisonha suposição robinsoniana liberal de homens primordiais isolados entre si, existindo “em si mesmos” num certo “estado de natureza” violento (Hobbes) ou idílico (Rousseau) e que, havendo percebido – *todos* eles, e todos *ao mesmo tempo*? – a conveniência de viver em sociedade, teriam resolvido reunir-se e celebrar entre si um *contrato* para fundá-la. Em vez dessa hipótese filosófica-sociológica fraca – eis que desnecessária, indemonstrável e inverossímil – porque não se ater aos  *fatos* da História real e aferível? Na verdade,

“[...] os pensadores modernos, em sua maioria, dirão que, na verdade, o contrato social é uma *ficção* para começar a explicar a sociedade. Mas aí, então, reside um outro grande problema dessa pré-sociologia, o seu caráter profundamente metafísico. De duas uma: ou o contrato social é apregoado como se fosse uma realidade, e então se trata de uma postulação pueril, ou é apregoado como uma ficção, uma mentira útil, e então se trata de uma explicação ignominiosa” <sup>133</sup>.

Por vezes, a precedência da “idéia” em relação ao mundo pretende-se *temporal* mesmo, como na concepção genesíaca das três religiões abraâmicas. Seu Deus é a mais suprema idéia “em si” possível de ser concebida, inconspicadamente incorpórea, incriada e omni-criadora.

Em *A sagrada família*, Marx e Engels percorrem, chicote em punho, uma gama vasta de situações, conceitos e pensadores idealistas. Numa passagem, Engels vergasta outra abstração arqui-hegeliana então em voga:

[...] não é, por certo, a “História” que utiliza o homem como meio para alcançar *seus* fins – como se tratasse de uma pessoa à parte – pois a História não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos <sup>134</sup>.

Noutra passagem, ao defender Proudhon <sup>135</sup>, socialista utópico francês, do ataque que lhe fizera a revista de Bauer, Karl Marx desenvolve a teoria do proletariado como

---

<sup>132</sup> Idem, p. 74.

<sup>133</sup> MASCARO, Alysson Leandro. *Lições de sociologia do direito*. São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2007, pg. 60.

<sup>134</sup> MARX e ENGELS, *A sagrada família*, op. cit., p. 111.

<sup>135</sup> Não tardaria e Marx, com o livro *A miséria da filosofia*, que publicaria em 1847, encetaria dura crítica a Proudhon.

agente revolucionário, teoria que já havia feito aparições em textos anteriores, mas que só agora recebe dele um tratamento direto:

Se os escritores socialistas atribuem ao proletariado esse papel histórico-mundial, isso não acontece, de nenhuma maneira, [...] pelo fato de eles terem os proletários na condição de *deuses*. Muito pelo contrário. Porque a abstração de toda humanidade, até mesmo da *aparência* de humanidade praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque, nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem se perdeu a si mesmo no proletariado, mas ao mesmo tempo ganhou com isso não apenas a consciência teórica dessa perda, como também, sob a ação de uma penúria imperiosa – a expressão prática da *necessidade* – que já não pode mais ser evitada nem embelezada, foi obrigado à revolta contra essas desumanidades; por causa disso, o proletariado pode e deve libertar-se a si mesmo. Mas ele não pode libertar-se a si mesmo sem supra-sumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supra-sumir suas próprias condições de vida sem supra-sumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação<sup>136</sup>.

E conclui:

[...] Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em vez como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser*. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual<sup>137</sup>.

A primeira dessas duas citações, ao captar as possibilidades de ação do proletariado como resultantes das suas próprias condições materiais de vida, configurava um repúdio muito sólido à acusação de que os socialistas atribuiriam uma missão “mística” a essa classe, metafisicamente salvacionista da humanidade. Mais tarde, Marx a aperfeiçoaria, agregando a ela a importância do papel da consciência de classe.

Mas a segunda citação – em especial, quando assevera que a meta e a ação histórica do proletariado acham-se “clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual” – viria, futuramente, a abrir janelas para ásperas polêmicas. A cooptação em massa do proletariado dos países avançados pelo “Estado de Bem Estar” do século XX, ou por suas contrafações populistas latino-americanas ou, ainda, pelo toyotismo japonês, configuraria uma contradição histórica à tese marxiana, ou seria não mais que um momento transitório até que, com o agravamento neoliberal do retrocesso das condições de vida, o novo proletariado, no século

---

<sup>136</sup> MARX e ENGELS, *A sagrada família*, op. cit., p. 49.

<sup>137</sup> Idem, *ibidem*.

XXI, venha novamente a tornar-se protagonista revolucionário? Não há modo seguro de solucionar essa questão no terreno *puramente* teórico, senão no desdobrar da *praxis* histórica concreta.

Ademais, Marx critica a doutrina da pena privativa de liberdade, combinação de punição corporal e espiritual, uma espécie de reminiscência jurídica da penitência cristã purificadora das almas. Para essa doutrina,

É preciso matar a natureza humana para curar suas enfermidades. Também a jurisprudência massiva [...] encontra na *paralisação*, no entorpecimento das forças humanas, o contraveneno mais eficaz para fazer frente às manifestações perturbadoras dessas forças<sup>138</sup>.

Na realidade, ironiza Marx, manter os transgressores na prisão tornou-se necessário porque o que “incomoda” à criminalística profana é o “trânsito demasiado rápido do tribunal ao cadafalso”<sup>139</sup>. Essa doutrina penal chegou ao ponto de defender o cumprimento *celular* (em isolamento) da pena. Marx ironiza novamente: “Para evitar que o criminoso entre em contato com más companhias, o melhor é entregá-lo à companhia de si mesmo”<sup>140</sup>. E registra que, naquele mesmo ano (1844), a Câmara dos Deputados debatia a possibilidade de generalizar o sistema da prisão celular. Contudo,

[...] até os defensores oficiais desse sistema se viram obrigados a reconhecer que ele acarreta, mais cedo ou mais tarde, a loucura dos reclusos. Em vista disso, as penas de prisão superiores a dez anos tiveram de ser convertidas em penas de deportação<sup>141</sup>.

Por fim, como não podia deixar de ser, também a Hegel é dado a beber, agora diretamente, a porção de fel que lhe cabe. Após analisar a “substituição” do homem pela autoconsciência e a transmutação da realidade em “determinabilidade” da própria autoconsciência, que Hegel empreende no seu *Fenomenologia do Espírito*, Marx desfecha:

Hegel faz do homem o *homem da autoconsciência*, em vez de fazer da autoconsciência a *autoconsciência do homem*, do homem real, e que, portanto, vive também em um mundo real, objetivo, e se acha condicionado por ele. Ele vira o mundo de *ponta-cabeça* [...]. A *Fenomenologia* inteira quer provar que a autoconsciência é a *única* realidade e *toda* a realidade.<sup>142</sup>

Mas, no seu ataque sem qualquer reverência ao idealismo, *A sagrada família* visa a um propósito político preciso:

---

<sup>138</sup> Idem, p. 201.

<sup>139</sup> Idem, ibidem.

<sup>140</sup> Idem, p. 209.

<sup>141</sup> Idem, p. 210.

<sup>142</sup> Idem, p. 215.

Enquanto a esquerda hegeliana depositava as esperanças de renovação da Alemanha nas camadas cultas, aptas a alcançar consciência crítica, o que negava aos trabalhadores, Marx e Engels enfatizaram a impotência da consciência crítica que não se tornasse consciência dos trabalhadores. E, neste caso, só poderia ser uma consciência socialista<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> GORENDER. Op. cit., p. XII.

## Capítulo XI

### **A concepção materialista da história**

Em Paris desde 1843, onde imergiu nas atividades políticas dos seus compatriotas imigrados na França, opositores da monarquia absolutista prussiana, Marx intensificou os laços com os grupos socialistas franceses. Mas, pressionada pelo governo alemão, a França logo expulsou o agitador de seu território. O hóspede incômodo teve de transferir-se para Bruxelas, para onde Engels também seguiu. Mesmo com tantas atividades práticas e essa mudança apressada de país, escreveram, de 1845 para 1846, novamente a quatro mãos, *A ideologia alemã*. Não conseguiram publicar o trabalho, pois o editor a quem o confiaram era simpatizante dos neo-hegelianos, duramente atacados nesse texto.

Mais tarde, em 1859, Marx escreveria que o manuscrito de *A ideologia alemã* não passara de um modo que haviam encontrado de colocarem em ordem as próprias idéias e que, por isso, não lamentavam haverem-no abandonado à “crítica roedora dos ratos”. Felizmente, os reverentes roedores belgas abstiveram-se de cumprir o mister que deles se esperava. O manuscrito sobreviveu, mas só foi publicado quase um século depois, em 1932, na União Soviética.

O tom da obra é dado logo no prefácio, quando seus co-autores brindam o leitor com esta fábula:

Uma vez, um bom homem imaginou que os homens se afogavam na água porque estariam possuídos pela *idéia da gravidade*. Se banissem esta representação da cabeça – declarando-a, por exemplo, uma representação supersticiosa, religiosa – estariam acima de todo o perigo da água. Toda a vida combateu a ilusão da gravidade, de cujas conseqüências nocivas todas as estatísticas lhe forneciam novas e numerosas provas. Este bom homem era o tipo dos novos filósofos revolucionários alemães<sup>144</sup>.

A insistência no combate ao idealismo neo-hegeliano era sinal da persistência desse modo de pensar na Alemanha. Entendendo que todos os males do mundo

---

<sup>144</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. In: *A ideologia alemã/Teses sobre Feurbach*, 7ª edição – São Paulo: Centauro Editora, 2004, p. 8.

eram decorrência das representações (no caso, *religiosas*) que a consciência fazia desse mundo, os neo-hegelianos estavam convencidos de que bastaria transformar a consciência das pessoas, e o mundo se transformaria. Por isso, reduziam-se, no dizer de Marx, a “opor frases contra frases”, sem desenterrar as raízes dessa consciência na realidade social e, por conseguinte, sem valorizar a ação política.

Se fosse possível reduzir a poucas palavras o conteúdo desse livro, poder-se-ia dizer o seguinte: por um lado, todas as investigações anteriores de Marx e Engels “precipitam-se” e começam a se condensar teoricamente; e, por outro lado, seus autores deslocam-se para temas e conceitos novos, que marcariam o rumo de toda a sua produção intelectual subsequente<sup>145</sup>.

*A ideologia alemã* configura, realmente, um “salto” nevrálgico: com os pés assentados no materialismo dialético, entra agora em cena o *materialismo histórico*, isto é, a compreensão *científica* de que a transformação dos modos sociais de produção e, com eles, de todas as relações humanas, opera, no curso da história, por meio do desenvolvimento das contradições sociais concretamente existentes em cada época. Uma compreensão *científica*, porque fundada no estudo das sociedades *reais* e de sua história, não em “idéias” de antemão concebidas sobre elas.

Marx e Engels começam mostrando que a primeira e fundamental distinção dos homens face aos demais integrantes do reino animal consistiu na circunstância primordial de haverem *passado a produzir os seus meios de vida*, alterando o ambiente natural que os cercava e, conseqüentemente, alterando tanto a sua percepção desse mundo em mutação, como a percepção de si mesmos, também em constante mutação. Os homens são *o que produzem e como produzem* em cada passo da história, conforme o *intercâmbio*<sup>146</sup>, condicionado pela produção, que estabelecem entre si. Suas representações espirituais são os reflexos na sua consciência, mais ou menos adequados ou mais ou menos distorcidos (mais

---

<sup>145</sup> Louis Althusser, em seu ensaio *Sur le jeune Marx* (in: *Pour Marx*), chegou a considerar essa inovação temática e conceitual como uma verdadeira *ruptura* epistemológica no pensamento de Karl Marx. Se não resta dúvida de que *A Ideologia alemã* constituiu o marco delimitador da maturidade intelectual de Marx, a assertiva althusseriana, contudo, abriu a polêmica sobre o quanto essa obra representou mais rompimento ou mais decantação/desdobramento dos conceitos que Marx já vinha desenvolvendo nos seus escritos precedentes.

<sup>146</sup> Nota número 5, do Instituto de Marxismo-Leninismo (anexo ao Comitê Central do Partido Comunista da URSS), que publicou o livro em 1932: “N’A *ideologia alemã*, o termo *Verkehr* tem um conteúdo muito amplo, incluindo o intercâmbio material e espiritual de indivíduos, grupos sociais e países. Marx e Engels mostram, neste escrito, que o intercâmbio material e, em especial, o intercâmbio dos homens no processo de produção, constitui a base de todos os intercâmbios. Nos termos *forma de intercâmbio, modo de intercâmbio e relação de intercâmbio*, que ocorrem na obra, encontrou expressão o conceito, então em formação em Marx e Engels, de *relações de produção*”.

ou menos fantasiosos), de cada um desses seus modos de vida. O homem, certamente, tem consciência, mas não uma consciência “pura”, isolada e a-histórica, pois “o *espírito* tem consigo de antemão a maldição de estar *preso à matéria*”<sup>147</sup> e, portanto, “a consciência é, pois, logo desde o começo, um produto social”<sup>148</sup>. E, ao contrário da filosofia hegeliana e neo-hegeliana da Alemanha,

[...] a qual desce do céu à terra, aqui sobe-se da terra ao céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou se representam, e também não dos homens narrados, pensados, imaginados, representados, para daí chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, com base no seu processo real de vida, apresenta-se também o desenvolvimento dos reflexos e os ecos ideológicos deste processo de vida. [...] A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia, e as formas da consciência que lhes correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento, são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem esta sua realidade, mudam também o pensamento e os produtos do seu pensamento<sup>149</sup>.

O raciocínio culmina neste enunciado que se tornaria célebre, sintetizando a nova compreensão do ser humano: “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência”<sup>150</sup>. Por isso, “não é possível conseguir uma libertação real a não ser no mundo real e com meios reais”<sup>151</sup>. O que, por sua vez, revela a impotência da postura feurbachiana

[...] de procurar refúgio numa dupla contemplação, entre uma profana, que só avista o “trivialmente óbvio”, e uma superior, filosófica, que avista a “verdadeira essência” das coisas. Ele não vê que o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada diretamente da eternidade, sempre igual a si mesma, mas, antes, produto da indústria e do estado em que se encontra a sociedade, e precisamente no sentido de que ele é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais aos ombros da anterior e desenvolvendo a sua indústria e o seu intercâmbio e modificando a sua ordem social de acordo com necessidades já diferentes<sup>152</sup>.

Marx e Engels reconhecem que Feurbach tinha, em relação aos materialistas “puros” de então, a vantagem de conceber o homem como “objeto sensível”, embora não como “atividade sensível”. Mas, mesmo aí, limitava-se ao universo da teoria

[...] e não concebe os homens na sua dada conexão social, nas suas condições de vida reais que fizeram deles aquilo que são, nunca chega aos homens ativos, aos homens realmente existentes; fica-se pela abstração de “o

---

<sup>147</sup> MARX e ENGELS, *A ideologia alemã*, op. cit., p. 33.

<sup>148</sup> Idem, p. 34.

<sup>149</sup> Idem, pp. 22-23.

<sup>150</sup> Idem, p. 23.

<sup>151</sup> Idem, p. 25.

<sup>152</sup> Idem, p. 27.

Homem”, e só consegue reconhecer o “homem corpóreo, individual, real” no sentimento, ou seja, não conhece outras “relações humanas” do “homem com o homem” além de amor e amizade. Não faz nenhuma crítica às condições de vida atuais. Nunca chega, portanto, a conceber o mundo sensível como a totalidade da *atividade* sensível viva dos indivíduos que o constituem, e é por isso obrigado – quando vê, por exemplo, em vez de homens saudáveis, uma turba de famélicos escrofulosos, esgotados pelo excesso de trabalho e tuberculosos – a buscar o seu refúgio na “observação superior” e na ideal “compensação na espécie” e, portanto, a recair no idealismo precisamente onde o materialista comunista vê a necessidade e, ao mesmo tempo, a condição de uma transformação tanto da indústria como da estrutura social<sup>153</sup>.

A relação homem-natureza, ora celebrada pelos filósofos como “unidade”, ora como “antítese”, não pode jamais ser compreendida apartadamente, como se também não fosse uma relação *histórica* entre ambos os termos. A própria ciência da natureza não teria surgido sem as atividades humanas da produção e da troca.

E se, para sobreviver, o homem precisa satisfazer ao menos algumas necessidades básicas, o “primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material”<sup>154</sup>. A satisfação das primeiras necessidades conduz a novas necessidades, num movimento que, partindo da família natural, engendra a *relação social*, a cooperação entre muitos indivíduos. Portanto:

Revela-se, assim, logo de princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, a qual é condicionada pelas necessidades e pelo modo da produção, e tão velha como os próprios homens – uma conexão que assume sempre formas novas e que, por conseguinte, apresenta uma “história”, mesmo que não exista um qualquer absurdo político ou religioso que una mais os homens<sup>155</sup>.

Contudo, já na primitiva divisão do trabalho, assentada na divisão natural do trabalho no interior das famílias e na separação entre as famílias, estava dada a possibilidade da *repartição desigual*, quantitativa e qualitativamente, tanto do trabalho, como dos seus produtos, e isso ensejando que, historicamente, alguns viessem a apoderar-se de *propriedade privada*, em detrimento da primordial apropriação comum de bens da natureza para a satisfação de necessidades pessoais ou familiares. A família primitiva, portanto, já embutia, embrionariamente, a primeira forma de propriedade, pois

[...] a mulher e os filhos são escravos do homem. A escravatura latente na família, se bem que ainda muito rudimentar, é a primeira propriedade que, de resto, já aqui corresponde perfeitamente à definição dos modernos economistas, segundo a qual é o dispor da força de trabalho alheia. De resto, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa,

---

<sup>153</sup> Idem, p. 30.

<sup>154</sup> Idem, p. 31.

<sup>155</sup> Idem, p. 33.

enuncia-se em relação à atividade o mesmo que, na outra, se enuncia relativamente ao produto da atividade<sup>156</sup>.

Com isso, implanta-se uma contradição entre o interesse de indivíduos e o interesse comum. Desenvolve-se, então, uma instância autônoma, o Estado, que, originariamente, tinha em vista o interesse da comunidade<sup>157</sup>. Mas, com o aprofundamento da divisão do trabalho, que levou à fragmentação da comunidade primitiva em classes sociais, “[...] todas as lutas no seio do Estado, a luta entre a democracia, a aristocracia e a monarquia, a luta pelo direito de voto etc., não são mais do que as formas ilusórias em que são travadas as lutas reais das diferentes classes entre si”<sup>158</sup>. Formas “ilusórias” porque, a partir daí, toda classe que aspire ao domínio na sociedade, precisa conquistar esse poder político, o que só consegue se, ao menos inicialmente, apresentar o seu interesse *particular* como se fosse o interesse *geral* da sociedade já cindida em classes.

Na sociedade de classes, a divisão do trabalho deixa de ser voluntária, e cada atividade impõe-se ao homem como “[...] um poder alheio e oposto que o subjuga, em vez de ser ele a dominá-la”<sup>159</sup>. Cada pessoa, segundo a classe social a que pertença, é circunscrita a trabalhos determinados, quase sem escapatória, sob pena de privar-se dos meios de subsistir. Já numa sociedade comunista, como a produção geral será planejada (“regulada”), isso tornará possível que cada pessoa deixe de ser prisioneira de um trabalho que não escolheu, podendo dedicar-se às atividades de sua preferência, o que

[...] torna possível que eu faça hoje uma coisa e amanhã outra, que cace de manhã, pesque de tarde, crie gado à tardinha, critique depois da ceia, tal como me aprouver, sem ter de me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico<sup>160</sup>.

“Crie gado à tardinha, critique depois da ceia”... o lirismo dos exemplos, compreensível para uma época em que mal despontava esta contemporânea compulsão de consumismo tecnológico, deixa, contudo, entrever uma sociedade futura em que já terá sido ultrapassada a separação entre trabalho manual e trabalho intelectual, e entre campo e cidade, e na qual o próprio trabalho, em vez de maldição humana alienada, terá se convertido em meio de realização dos potenciais de cada pessoa. Marx e Engels insistem que, só com a abolição da divisão compulsória do trabalho, e do próprio trabalho compulsório, já no

---

<sup>156</sup> Idem, p. 37.

<sup>157</sup> Mais tarde, Marx viria a aperfeiçoar esta tese, entendendo que o Estado, *desde o seu nascedouro*, fora resultante das contradições de classe e instrumento de dominação social. Engels, em seu *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*, publicado em 1884, empreenderia sua demonstração histórica.

<sup>158</sup> MARX e ENGELS, *A ideologia alemã*, op. cit., pp. 37-38.

<sup>159</sup> Idem, p. 39.

<sup>160</sup> Idem, *ibidem*.

comunismo, será possível aflorar a verdadeira liberdade pessoal: “Nos substitutos precedentes [...], a liberdade pessoal existiu apenas para os indivíduos desenvolvidos nas relações de classe dominante”<sup>161</sup>.

Outrossim, Marx e Engels indicam duas premissas práticas que consideram necessárias à passagem ao comunismo. Primeiro, que se constitua uma imensa massa humana de destituídos de propriedade, em contradição com todo um “mundo de riqueza e cultura”, tornando essa disparidade “insuportável”, ao ponto de levar à revolução social. Segundo, que já tenha sido alcançado “um grande aumento da força produtiva, um grau elevado do seu desenvolvimento”, porque, “sem ele, só a *penúria* se generaliza e, portanto, com a *miséria*, também teria de recomeçar a luta pelo necessário e (teria) de se produzir de novo toda a velha porcaria”. Ademais, esse desenvolvimento universal das forças produtivas estabelece o “intercâmbio universal dos homens”, o que conduz aos “[...] indivíduos empiricamente universais, indivíduos *histórico-mundiais*, no lugar dos indivíduos locais”, tornando todos eles “dependentes das revoluções uns dos outros”<sup>162</sup>.

Por isso, apontam, a transição ao comunismo só se tornará factível no plano internacional, “[...] como o ato dos povos dominantes, de repente e ao mesmo tempo”<sup>163</sup>, o que pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial que com ele se liga”. Se acontecesse apenas em países isolados, o inevitável “[...] alargamento do intercâmbio suprimiria o comunismo local”. Assim como o capital, por meio da concorrência, cria o mercado mundial, também “só pode haver comunismo, a sua ação, como existência *histórico-mundial*”<sup>164</sup>.

Contudo, prosseguem Marx e Engels, o comunismo não é um “[...] *estado de coisas* que deva ser estabelecido, um *ideal* pelo qual a realidade (terá) de se regular. Chamamos comunismo ao movimento *real* que supera o atual estado de coisas”<sup>165</sup>. Esse

---

<sup>161</sup> Idem, p. 84.

<sup>162</sup> Os fragmentos reproduzidos neste parágrafo foram extraídos da mesma obra, p. 41.

<sup>163</sup> Num artigo que publicaria em dezembro de 1914, Lênin chamou a atenção para a circunstância de que, na época do imperialismo, à qual o capitalismo ingressara desde fins do século XIX, “a desigualdade do desenvolvimento econômico e político é uma lei absoluta do capitalismo”. Por isso, sustentou que, nessas novas condições históricas, a *revolução socialista* não poderia mais ser encarada como “um só ato, mas como uma época de tempestuosas convulsões políticas”, donde decorreria a possibilidade da “vitória do socialismo primeiramente em poucos países, ou mesmo num só país capitalista” (LÊNIN, V. I. *Sobre a palavra de ordem dos Estados Unidos da Europa*. In: V. I. Lenine, *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1979, p. 569-572). Mas tenha-se em conta que Marx-Engels, na passagem em questão de *A ideologia alemã*, referiam-se à transição ao comunismo.

<sup>164</sup> Os fragmentos reproduzidos neste parágrafo foram extraídos de MARX e ENGELS, *A ideologia alemã*, op. cit., p. 41-42.

<sup>165</sup> Idem, p. 42.

movimento *real* ocorre quando o formidável desenvolvimento das forças produtivas, sob as relações vigentes, passa a gerar “forças de destruição”, impondo à classe trabalhadora “[...] todos os fardos da sociedade, sem gozar das vantagens desta e que, excluída da sociedade”, é forçada ao “mais decidido antagonismo a todas as outras classes” mediante uma “[...] consciência sobre a necessidade de uma revolução radical”<sup>166</sup> contra a classe dominante e contra o Estado que ela controla. Contudo,

[...] tanto para a produção massiva desta consciência comunista, como para a realização da própria causa, é necessária uma transformação massiva dos homens que só pode processar-se num movimento prático, numa *revolução*; que, portanto, a revolução não é só necessária porque a classe *dominante* de nenhum outro modo pode ser derrubada, mas também porque a classe *que a derruba* só numa revolução consegue sacudir dos ombros toda a velha porcaria e tornar-se capaz de uma nova fundação da sociedade<sup>167</sup>.

Portanto, essa *concepção materialista da História* (ou: *materialismo histórico*, como também viria a ser conhecida) tem por fundamento a compreensão do desenvolvimento do processo real de produção social da vida e das relações humanas a ele correspondentes em cada momento histórico – antes de tudo, as relações de produção, bem como a “representação da sua ação como Estado, explicando, a partir dela, todos os diferentes produtos teóricos e formas de consciência – a religião, a filosofia, a moral etc.”<sup>168</sup>. Desse modo,

[...] a coisa pode também ser apresentada na sua totalidade (e, por isso também, a ação recíproca destas diferentes facetas umas sobre as outras). Ao contrário da visão idealista da História, [...] permanece constantemente com os pés assentes no *chão* real da História; não explica a práxis a partir da idéia, explica as formações de idéias a partir da práxis material [...] <sup>169</sup>.

Segue-se, então, outro desses enunciados abrangentes, condensadores de imensos significados: “[...] as circunstâncias fazem os homens, tanto quanto os homens fazem as circunstâncias”<sup>170</sup>.

Nesse sentido, a história humana não se compreende apenas pelo relato das “ações altissonantes de chefes e de Estados”<sup>171</sup>, nem meramente pela evolução dos “pensamentos puros”, das representações cerebrais da realidade, mas sim, pela apreensão da interação contraditória dos homens com a natureza e dos homens consigo mesmos ao longo

---

<sup>166</sup> Idem, p. 46.

<sup>167</sup> Idem, p. 47.

<sup>168</sup> Idem, p. 48.

<sup>169</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>170</sup> Idem, p. 49.

<sup>171</sup> Idem, p. 43.

dos sucessivos modos de produção social da vida. Mesmo porque

As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes, ou seja, a classe que é o poder *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe, assim, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, pelo que lhe estão assim, ao mesmo tempo, submetidas, em média, as idéias daqueles a quem faltam os meios para a produção espiritual<sup>172</sup>.

Ou, expressado de outro modo:

As idéias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, das relações que precisamente tornam dominante uma classe, portanto, as idéias do seu domínio<sup>173</sup>.

Por exemplo, num país e num momento em que o rei, a aristocracia e a burguesia lutam entre si pelo domínio na sociedade, em que o domínio político já está, portanto, *dividido*, “[...] revela-se dominante a doutrina da divisão dos poderes, que é agora declarada uma *lei eterna*”<sup>174</sup>. Assim, se tomarmos uma idéia e a *desconectarmos* da classe que domina numa época, bem como das condições sociais ali existentes, se atribuímos uma “vida” própria a tal idéia, sem indagarmos da usina em que foi destilada, então só chegaremos a uma descrição estática e *conveniente*: “[...] durante o tempo em que dominou a aristocracia, dominaram os conceitos de honra, lealdade etc., durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc.”<sup>175</sup>. Esse procedimento é muito apropriado ao propósito de atribuir a essas idéias o *status* de *universalidade*, isto é, de passarem a ser consideradas “[...] as únicas racionais e universalmente válidas”<sup>176</sup>. Uma classe que revoluciona a sociedade consegue-o, porque

[...] a princípio, o seu interesse anda realmente ligado ao interesse comunitário de todas as demais classes não dominantes, porque, sob as pressões das condições aí vigentes, ele não pôde ainda desenvolver-se como interesse particular de uma classe particular. A sua vitória aproveita também, por isso, a muitos indivíduos das demais classes que não se tornaram dominantes, mas apenas na medida em que permite a esses indivíduos subirem à classe dominante. [...] Cada nova classe, por isso, instaura o seu domínio apenas sobre uma base mais ampla do que a da até aí dominante [...]<sup>177</sup>.

Por isso, mais tarde, “[...] a luta a se travar contra a nova classe

---

<sup>172</sup> Idem, p. 56.

<sup>173</sup> Idem, ibidem.

<sup>174</sup> Idem, p. 57.

<sup>175</sup> Idem, p. 58.

<sup>176</sup> Idem, ibidem.

<sup>177</sup> Idem, p. 59.

dominante, por seu turno, visará uma negação mais radical, mais decidida, das condições sociais até aí vigentes do que fora possível a todas as classes que anteriormente procuraram dominar”<sup>178</sup>.

E toda aquela *aparência* de que o domínio de uma classe seria a vitória de idéias do interesse “geral”, cessa tão logo deixe de ser necessário à nova classe dominante apresentar seu interesse particular como interesse “geral”. Mas essa *ilusão* ideológica persiste nos juristas, políticos etc., devido à “[...] sua posição prática na vida, pela sua atividade e pela divisão do trabalho”<sup>179</sup>. A própria historiografia “[...] acredita que todas as épocas são, literalmente, aquilo que dizem e imaginam ser”<sup>180</sup>.

Marx e Engels traçam, em seguida, um abrangente quadro das condições econômicas e sociais que conduziram à transformação do feudalismo em capitalismo, com a crescente divisão social do trabalho, afirmação das cidades, desenvolvimento de uma classe de comerciantes, superação do trabalho artesanal pelas manufaturas, expansão do comércio continental e intercontinental, intensificação da concorrência, até a afirmação da burguesia como classe economicamente dominante, surgimento da indústria mecanizada e constituição massiva do proletariado ao final do século XVIII. Ao dissecarem esse período, chegam a uma conclusão fundamental, que teria desenvolvimentos posteriores: “Todas as soluções da História têm, pois, segundo a nossa concepção, a sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio”<sup>181</sup>.

No centro dessa contradição estão as classes sociais, que condicionam todo o modo de ser e a consciência dos indivíduos que as integram, integração essa que, em regra, é meramente acidental, conforme a sorte ou os azares do nascimento. No capitalismo pleno, todas as condições de existência fundem-se em duas formas simples: propriedade privada (trabalho acumulado e apropriado pelo burguês) e trabalho real. Só com a apropriação coletiva das forças produtivas pelo proletariado, numa união *universal* correspondente à universalidade das forças produtivas e à universalidade do intercâmbio, resultando na abolição das classes sociais, será possível a superação daquele “acidente” e a conquista da liberdade individual.

Nessa caminhada, o proletariado deverá defrontar-se com o Estado

---

<sup>178</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>179</sup> Idem, p. 61.

<sup>180</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>181</sup> Idem, p. 80. A expressão “forma de intercâmbio”, assim como as correlatas “modo de intercâmbio” e “relação de intercâmbio”, logo seriam teoricamente sedimentadas por Marx e Engels no conceito de *relações de produção*. Cf. a nota de rodapé número 146, retro.

moderno, que está completamente à mercê das classes dominantes:

[...] 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 como internamente, para garantia mútua da sua propriedade e dos seus interesses<sup>182</sup>.

Por isso, o Estado “condensa” em si toda a sociedade civil, tornando-se o *mediador* político de todas as suas instituições e relações, induzindo ao florescimento da *ilusão* de que o direito, *agora reduzido principalmente às leis do Estado*, expressaria uma vontade “livre” e dissociada de sua base social.

Esta era a primeira vez em que, desde *A Questão Judaica*, Marx e Engels detinham-se no direito. Demonstram como o direito privado moderno desenvolveu-se *pari passu* com o desenvolvimento da propriedade privada capitalista e do comércio:

Logo a primeira cidade que na Idade Média realizou um extenso comércio marítimo, Amalfi, formou também o direito marítimo. Assim que, primeiro na Itália e mais tarde noutros países, a indústria e o comércio deram novo desenvolvimento à propriedade privada, foi logo retomado e elevado a autoridade o direito privado romano, que já estava desenvolvido. Quando, mais tarde, a burguesia tinha alcançado tanto poder, que os príncipes fizeram seus os interesses dela, para derrubarem, por meio da burguesia, a nobreza feudal, começou em todos os países – na França, no século XVI – o verdadeiro desenvolvimento do direito que, em todos os países, à exceção da Inglaterra, se processou com base no direito romano. Também na Inglaterra tiveram de ser introduzidos princípios do direito romano para um maior desenvolvimento do direito privado (especialmente no caso da propriedade móvel)<sup>183</sup>.

No mesmo sentido,

Todas as vezes que, pelo desenvolvimento da indústria e do comércio, se formaram novas formas de intercâmbio, por exemplo, companhias de seguro e outras, o direito foi sempre obrigado a incluí-las entre os modos de aquisição da propriedade<sup>184</sup>.

Por isso, apontam, “o direito [...] não tem uma história própria”<sup>185</sup>, eis que sua história é *dependente* da história das relações econômicas e das decorrentes relações sociais. O próprio *jus utendi et abutendi*<sup>186</sup>, encantada máxima liberal da propriedade privada, embute a ilusão de que o proprietário poderia dispor “arbitrariamente” da sua propriedade – mas se ele não respeitar certas condições econômicas muito reais, acabará *perdendo* sua propriedade. Mas persiste a *ilusão* jurídica de que o direito decorre meramente da vontade

---

<sup>182</sup> MARX e ENGELS, *A ideologia alemã*, op. cit., p. 101.

<sup>183</sup> Idem, p. 102.

<sup>184</sup> Idem, p. 103.

<sup>185</sup> Idem, p. 103.

<sup>186</sup> *Direito de usar e abusar*. Definição latina para a propriedade privada, reproduzida por Marx-Engels no texto original.

“geral” ou da vontade de indivíduos. É como se fosse “acidental” que

[...] indivíduos entrem em relações entre si, por exemplo, contratos, e que para eles estas relações sejam daquelas em que se (pode) entrar ou não entrar, conforme se queira, e cujo conteúdo assenta completamente na (vontade) livre dos contraentes<sup>187</sup>.

No limite, está a fantasia idealista de que o direito, por meio do Estado (ou o Estado, por meio do direito), “cria” ou “ordena” (o que dá no mesmo) a sociedade. Marx e Engels escreveram ao final d’*A Ideologia alemã*: “Na consciência *habitual*, a coisa está de cabeça para baixo”<sup>188</sup>. Ou seja: a ideologia é uma consciência distorcida, até invertida, da realidade.

Compreensão materialista da história: produção social da vida; modos de produção; formas ou relações de intercâmbio; a vida social como determinante da consciência; a divisão do trabalho como fundamento histórico da repartição desigual dos seus resultados; a liberdade individual só sendo possível após a superação da divisão compulsória do trabalho; o comunismo como movimento real dos trabalhadores, não como um “ideal” ao qual a realidade deva se encaixar; as idéias da classe dominante como idéias dominantes na sociedade; revolução e consciência revolucionária; a contradição entre as forças produtivas e as relações “de intercâmbio”; o Estado como instrumento de dominação de classe; o direito como reflexo das relações sociais e como ideologia ilusória – em suma, *A Ideologia alemã* expressa uma “precipitação” teoricamente mais condensada de percepções anteriores de Marx e Engels que lhes permite aprofundar o rompimento, não só com o idealismo, como também com o materialismo *contemplativo* feurbachiano. Ademais, inaugura um *novo campo conceitual*, ao deslocar-se da temática da ideologia crítica neo-hegeliana, ideologia na qual

“Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias questões, havia uma mistificação”. Essa frase de Marx é de grande importância, pois ela aponta na direção de uma *ruptura epistemológica* com as concepções da esquerda hegeliana (e, portanto, com as suas próprias formulações “de juventude”). O seu significado profundo é o de que a teoria é condicionada pelo campo no qual está inserida, que o conjunto de problemas que a constitui determina as respostas que ela é capaz de oferecer.

[...]

Para Marx, trata-se então de *mudar de terreno*. Ao invés de oferecer respostas diversas às mesmas questões da ideologia filosófica – considerando, por exemplo, a religião como algo negativo – Marx *recusa essas próprias questões*, a problemática filosófica mesma, procurando inaugurar um novo campo teórico<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> MARX e ENGELS, *A ideologia alemã*, op. cit., p. 103.

<sup>188</sup> Idem, p. 105.

<sup>189</sup> NAVES, Márcio Bilharinho. *Marx, ciência e revolução*. 1ª edição – São Paulo: Editora da UNICAMP/Editora Moderna, 2000, pp. 30-31.

## Capítulo XII

### Da classe "em si" à classe "para si"

Em meados da década de 1840, o francês Pierre-Joseph Proudhon, artesão, autodidata e jornalista, era o ativista e pensador político mais influente no movimento dos trabalhadores de seu país. Socialista utópico, foi quem resgatou a palavra grega *anarchia* do significado depreciativo que havia adquirido (“desordem”, “caos”), conectando-a a uma idealização de uma sociedade auto-gerida, sem classes sociais e sem governo político, sociedade à qual as massas chegariam sem qualquer intermediação de um Estado dirigido pelos trabalhadores. Os diversos textos de Proudhon lançaram as sementes teóricas do movimento anarquista, logo desenvolvidas e sistematizadas por seu contemporâneo russo Mikhail Alexandrovitch Bakunin. Marx já havia nutrido alguma simpatia por Proudhon, porquanto militante dedicado à causa dos trabalhadores, chegando a defendê-lo em *A Sagrada Família* dos ataques que lhe dirigira o hegeliano de esquerda Bruno Bauer.

Contudo, em 1846, Proudhon publicou o livro *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*, no qual, partindo de conceitos da Economia Política clássica, sustentou que, para chegarem à “redenção” social (a *anarquia*), os operários e artesãos deveriam retirar-se de *todas* as lutas políticas, mesmo das reivindicativas de melhores salários, e se auto-organizar em cooperativas federadas e não-hierarquizadas que, financiadas por bancos populares sem fins lucrativos, passariam a produzir bens úteis destinados a um intercâmbio econômico “eqüitativo” (o *mutualismo*). Dessa forma, aos poucos, iriam construindo uma sociedade *libertária*, paralela à sociedade capitalista, desviando-se do Estado burguês, e sem se ocupar em lutar contra a burguesia ou em construir um Estado sob hegemonia dos trabalhadores. O discurso tinha por inspiração a recuperação tardia da idéia hegeliana de *evolução* da História. Em 1849, Proudhon até fundaria, num subúrbio de Paris, um “Banco Popular” para conceder créditos sem juros e promover a

“colaboração” entre o proletariado e a burguesia. Faliu em dois meses.

Marx que, em *A ideologia alemã*, já iniciara sua transição da filosofia para a análise econômica da sociedade, percebeu que o livro de Proudhon configurava o oposto teórico da visão de transformação social que vinha desenvolvendo, na qual a auto-organização dos trabalhadores era elemento central – mas *para a luta política contra o Estado da burguesia*. Respondeu quase imediatamente com *A miséria da filosofia*, publicado em 1847, livro escrito em francês exatamente para atingir o público imediato de Proudhon.

*A miséria da filosofia* contém dois capítulos. No primeiro (“Uma descoberta científica”), Marx demonstra que Proudhon fizera uma assimilação *empobrecida* dos conceitos da Economia Política clássica, a começar por seus conceitos mais *básicos*, supondo, inclusive reinventar alguns deles.

O banqueiro e economista liberal inglês David Ricardo (1772-1823) retificara e aperfeiçoara as descobertas econômicas do escocês Adam Smith (1723-1790), que haviam dado origem a três conceitos-chaves e *interconectados* da Economia Política clássica: valor, valor de uso e valor de troca.

No capitalismo que, ao contrário do feudalismo, é o modo de produção fundado na divisão social do trabalho para a produção de mercadorias (não de bens para auto-consumo) o *valor* de cada mercadoria (salvo as insuscetíveis de produção em massa) equivale à *quantidade de trabalho socialmente necessária à sua produção*. Esse fator – o trabalho humano incorporado ao produto – é o único atributo *comum* a todas as inumeráveis e muito distintas mercadorias que circulam no mercado capitalista. Na específica formulação de Ricardo:

O valor de uma mercadoria, ou a quantidade de qualquer outra coisa pela qual pode ser trocada, depende da quantidade relativa de trabalho necessário para a sua produção, e não da maior ou menor remuneração que é paga por esse trabalho<sup>190</sup>.

Mas, para se calcular essa grandeza de uma mercadoria *em relação a outra* é preciso levar em conta não só a quantidade em si (medida pelas horas trabalhadas), mas também as diferentes *qualidades* dos trabalhos (mais simples ou mais complexos) incorporados nas duas mercadorias que, mediante a intermediação de dinheiro, serão trocadas no mercado (vendidas e compradas).

Ademais, conforme a *destinação* dada a um produto do trabalho humano,

---

<sup>190</sup> RICARDO, David. *Princípios de Economia Política e Tributação*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pg. 23.

ele expressa, ora um mero *valor de uso*, ora um *valor de uso* cumulado com um *valor de troca*. O *valor de uso* consiste na *utilidade*, intrínseca ao produto, de satisfazer uma necessidade ou desejo humano. Já o *valor de troca* é a capacidade de um produto de ser transformado em *mercadoria*, isto é, sua capacidade de ser *trocado* por outras mercadorias (sempre mediante a intermediação do dinheiro), trocabilidade essa que, é claro, só se manifestará se o produto for considerado útil por *outras* pessoas além de seu produtor.

Por fim, o *preço* de mercado de uma mercadoria pode frequentemente incorporar *distorções* do valor original, para mais ou para menos, por força de fatores que Marx esmiuçaria em obras futuras<sup>191</sup>.

Proudhon, todavia, “simplificou” tudo: tomou o *valor* como a simples soma do *tempo* de trabalho incorporado a cada produto, desconsiderando as diferenças qualitativas entre trabalhos diferentes e, ademais, supôs que as disparidades entre o *valor de uso* e o *valor de troca* decorressem meramente do “livre arbítrio”, seja dos produtores das mercadorias, seja dos seus consumidores<sup>192</sup>. Esse desprezo pelos fatores objetivos da economia de mercado deu suporte à sua idealização de uma sociedade em que os trabalhadores, conduzindo-se por seu próprio livre-arbítrio, poderiam desinteressar-se da luta de classes, “decidiriam” se auto-organizar para produzir e, por fim, “decidiriam” trocar entre si exatamente os *valores* de seus produtos (as quantidades iguais de *tempo* de trabalho neles incorporadas). Ninguém exploraria mais ninguém. O problema da desigualdade social se resolveria por uma simples *escolha econômica* dos trabalhadores, “abolindo-se” as leis do mercado e as necessidades de luta política e de revolução social contra o capitalismo.

Na verdade, Proudhon somente dava seqüência, na França de 1846, à conclusão “socialista” a que vários economistas ricardianos “de esquerda”<sup>193</sup> haviam chegado na Inglaterra entre as décadas de 1820 e 1830: se só o trabalho é fonte do valor econômico, como concordavam Adam Smith e David Ricardo, então toda a produção social *deveria* (máxima *moral*) pertencer aos seus *verdadeiros* produtores, os trabalhadores. Mas, ao retomar essa dedução “socialista” latente na teoria do valor de Ricardo, Proudhon foi além e, com base naquela assimilação conceitual equivocada, desdobrou-a na idealização de uma fantasia

---

<sup>191</sup> Especialmente em *Crítica da economia política, Salário, preço e lucro* e, acima de tudo, em *O capital*.

<sup>192</sup> Marx faz questão de citar Proudhon literalmente: “Em minha qualidade de comprador livre, sou juiz de minha necessidade, juiz da conveniência do objeto, do preço que quero lhe atribuir. Por outro lado, em sua qualidade de produtor livre, você é dono dos meios de execução e, por conseguinte, tem a faculdade de reduzir seus custos. (...) Está provado que é o livre-arbítrio do homem que dá lugar à oposição entre o valor de uso e o valor de troca. Como resolver essa oposição enquanto subsistir o livre-arbítrio? É como sacrificar este, sem sacrificar o homem?”. In: MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Editora Escala, 2007, p. 40.

<sup>193</sup> William Thompson, T.R. Edmonds e Leeds, dentre outros.

social. Esse, aliás, era um traço comum a todos os socialistas utópicos daquele século: partiam da crítica *moral* ao modo de produção capitalista e imaginavam algum “plano” de reforma da sociedade, valorizando pouco as lutas *reais* que os trabalhadores estavam travando ou desviando-se completamente delas. Seus projetos meramente *cerebrais* de transformação do mundo, às vezes elaborados até em minúcias arquitetônicas<sup>194</sup>, refletiam a persistência de um modo idealista de pensar a mudança da sociedade.

Marx combateu duramente essa redução proudhoniana da economia e da política a uma utopia moral, dando início à sua incansável guerra contra todas as variantes de socialismo utópico, eis que todas elas, ao seduzirem os trabalhadores para objetivos fantasiosos, desviavam-nos do combate decisivo, a luta de classes, e dos alvos que realmente contam nessa luta, a burguesia e seu Estado.

No segundo capítulo de *A miséria da filosofia* (“A metafísica da economia política”), Marx lança sete “observações” nas quais, ao promover um cáustico acerto de contas com a metafísica hegeliana, (mal) transposta por Proudhon para a análise da economia, terminou produzindo uma aplicação do materialismo à História tão ou mais completa quanto em *A ideologia alemã*.

Apontou que, tal como Hegel que, à força de sucessivas abstrações da realidade, acabara por reduzi-la inteiramente a categorias do pensamento que se relacionavam diretamente entre si por meio do método do movimento dialético<sup>195</sup>, assim também Proudhon havia tomado as categorias da Economia Política clássica (divisão do trabalho, crédito, moeda etc.) como categorias que se originariam e se sucederiam umas às outras, sem perceber que não são mais que expressões teóricas do movimento histórico das forças produtivas e das relações de produção. “Aquilo que Hegel fez para a religião, o direito etc., Proudhon procura fazer em relação à economia política”<sup>196</sup>. Proudhon não compreendeu que as próprias relações sociais, bem como as idéias que as exprimem, são produtos humanos, mutáveis:

Os mesmos homens que estabelecem as relações sociais em conformidade com sua produtividade material, produzem também os princípios, as idéias, as categorias, em conformidade com as suas relações sociais. Assim, essas idéias, essas categorias, são tão pouco eternas quanto as relações que exprimem. São *produtos históricos e transitórios*<sup>197</sup>.

Ademais, Proudhon isola cada fase do desenvolvimento das relações de

---

<sup>194</sup> Por exemplo, os “falanstérios”, comunidades autogeridas imaginadas por Fourier.

<sup>195</sup> Tese, antítese e síntese, para os filósofos gregos. Ou, em Hegel: afirmação, negação, e negação da negação.

<sup>196</sup> MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Editora Escala, 2007, p 98.

<sup>197</sup> Idem, pp. 100-101.

produção, como se fossem “recém-nascidos”, tornando ininteligível a sucessão “lógica” que lhes pretendeu outorgar. E, ao *tentar* transpor a dialética hegeliana dos contrários para a economia, Proudhon a retorce e deforma, atribuindo-lhe uma natureza *moral*: muito simplesmente, passa a procurar em cada categoria econômica do capitalismo um lado “bom” e um lado “mau”, consistindo todo o esforço supostamente “dialético” em preservar o hemisfério “bom” e eliminar a banda “ruim”, sem conseguir apreender que “o que constitui o movimento dialético é a coexistência dos dois lados contraditórios, sua luta e sua fusão numa categoria nova”<sup>198</sup>. Tomando por exemplo a categoria econômica da escravidão nas Américas, Marx indaga como se conseguiria preservar o seu lado “bom” para a economia capitalista (o algodão barato para a indústria têxtil inglesa, o estímulo ao comércio intercontinental etc.), suprimindo-se o seu lado “mau” (a opressão a que estavam submetidos milhões de negros)? O lado “bom” da escravidão só subsiste *enquanto* subsistir o seu lado “mau”, e vice-versa. Essa contradição *interna* à escravidão é que a caracteriza. Se um dos pólos em conflito consegue derrotar o outro, o *ente social* escravidão deixa de existir, transformando-se, num salto de qualidade, *noutro* ente. É essa a adequada compreensão do movimento dialético.

Além disso, embora Proudhon continue insistindo que a história real é a “[...] sucessão histórica na qual as idéias, as categorias, os princípios se manifestaram”<sup>199</sup>, de repente contradiz-se e reconhece que a verdade é independente das “figuras dialéticas” e das “combinações do espírito”, que a razão humana não cria a verdade, apenas pode desvendá-la. E a verdade histórica seria que todas as formas econômicas engendradas ao longo do tempo (a divisão do trabalho, a fábrica, todas as relações econômicas) teriam sido “hipóteses” que a humanidade, guiada pela “Providência”, foi realizando sucessivamente para, finalmente, chegar à “hipótese superior”, a igualdade.

---

<sup>198</sup> Idem, p. 103.

<sup>199</sup> Idem, p. 105. Ademais, Marx não deixa passar a oportunidade de ironizar: “Cada princípio teve seu século, para nele se manifestar: o princípio da autoridade, por exemplo, teve o século XI, tal como o princípio do individualismo o século XVIII. De consequência em consequência, era o século que pertencia ao princípio e não o princípio que pertencia ao século. Em outras palavras, era o princípio que fazia a história e não era a história que fazia o princípio. Quando, em seguida, para salvar tanto os princípios como a história, nos perguntamos por que é que tal princípio se manifestou no século XI ou no século XVIII, e não em qualquer outro, somos necessariamente levados a examinar minuciosamente como eram os homens do século XI, como eram os do século XVIII, quais eram suas necessidades respectivas, suas forças produtivas, seu modo de produção, as matérias-primas de sua produção, enfim, quais eram as relações de homem para homem que resultavam de todas essas condições de existência. Aprofundar todas essas questões não será fazer a história real, profana, dos homens em cada século, apresentar esses homens simultaneamente como os autores e os atores de seu próprio drama? Mas a partir do momento em que se representa o homem como o ator e o autor de sua própria história, chega-se, por um desvio, ao verdadeiro ponto de partida, visto que se abandona os princípios eternos de que inicialmente se falava”. MARX, *A miséria da filosofia*. Op. cit., p. 105.

Marx também desmascara como os economistas burgueses foram eficientes em denunciar que as instituições do feudalismo eram “artificiais”, ao mesmo tempo em que, com a aquiescência de Proudhon, tentam forçar a crença de que as instituições e relações econômicas do capitalismo seriam “naturais” e, portanto, “imutáveis”:

Dizendo que as relações atuais, as relações da produção burguesa, são naturais, os economistas querem dizer com isso que se trata de relações nas quais se cria a riqueza e se desenvolvem as forças produtivas de acordo com as leis da natureza. Portanto, essas relações são, elas próprias, leis naturais independentes da influência do tempo. São leis eternas que devem reger sempre a sociedade. Assim, houve história, mas não haverá mais. Houve história, visto que existiam instituições feudais e nessas instituições do feudalismo se encontram relações de produção totalmente diferentes daquelas da sociedade burguesa, que os economistas querem fazer passar por naturais e, portanto, eternas<sup>200</sup>.

Da mesma forma, Marx demonstra que, ao contrário do que pensava Proudhon, a divisão do trabalho *não é* uma categoria econômica universal e eterna. E, também ao contrário do que supunha Proudhon, o próprio Adam Smith já havia reconhecido que as tais diferenças de “talentos” que distinguem os homens nas diversas profissões são muito mais *efeitos* da divisão compulsória do trabalho, impostas à maioria das pessoas ao longo de suas vidas, do que “causas” dessa divisão<sup>201</sup>. “No princípio, um carregador difere menos de um filósofo do que um mastim de um galgo. Foi a divisão do trabalho que abriu um abismo entre um e outro”<sup>202</sup>.

Contudo, logo depois Proudhon admite que o trabalho parcelado terminou sendo “degradante” do corpo e da alma do trabalhador, mas que as máquinas industriais modernas, ao reaglutinarem várias operações mecânicas, seriam a “restauração” do trabalhador. Marx mostra que é o *contrário* o que se dá na realidade. Cada grande invenção na mecânica é seguida “[...] de maior divisão do trabalho e cada crescimento na divisão do

---

<sup>200</sup> Idem, p. 110. Uma versão “atualizada” dessa suposição do capitalismo como “fim da História” retornaria, ao final do século XX, com o economista neoliberal norte-americano Francis Fukuyama (*O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1992). A debacle da União Soviética, o fortalecimento da democracia liberal-burguesa e a ascensão dos EUA à posição de “única” potência mundial configurariam o “coroamento” da história humana e, portanto, o esgotamento dos processos históricos de transformações sociais.

<sup>201</sup> Confira-se no próprio Adam Smith: “Na realidade, a diferença de talentos naturais em pessoas diferentes é muito menor do que pensamos; a grande diferença de habilidade que distingue entre si pessoas de diferentes profissões quando chegam à maturidade, em muitos casos, não é tanto causa, mas, antes, efeito da divisão do trabalho. As diferenças entre as personalidades mais diferentes, entre um filósofo e um carregador comum da rua, por exemplo, parecem não provir tanto da natureza, mas antes do hábito, do costume, da educação ou formação. Ao virem ao mundo, e durante os seis ou oito primeiros anos de existência, talvez fossem muito semelhantes entre si, e nem seus pais, nem seus companheiros de folguedo, eram capazes de perceber alguma diferença notável”. SMITH, Adam. *A riqueza das nações – Investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 75.

<sup>202</sup> MARX, *A miséria da filosofia*. Op. cit., p. 117.

trabalho, por sua vez, determina novas invenções mecânicas”<sup>203</sup>. Mais ainda: é somente no interior da unidade produtiva, isoladamente considerada, que o empresário consegue planejar:

Enquanto no interior da fábrica moderna a divisão do trabalho é minuciosamente regulada pela autoridade do empresário, a sociedade moderna não tem outra regra, outra autoridade, para distribuir o trabalho, senão a livre concorrência<sup>204</sup>.

Já desponta aí, ainda embrionariamente, o futuro conceito de *anarquia social da produção no capitalismo*, chave para a compreensão de suas crises cíclicas, conceito que Marx depois desenvolveria. E o que é a concorrência? Ele responde:

A concorrência não é a emulação industrial, é a emulação comercial. Em nossos dias, a emulação industrial só existe em vista do comércio. Há mesmo fases na vida econômica dos povos modernos em que todos são tomados por uma espécie de vertigem para fazer lucros sem produzir. Essa vertigem da especulação, que ocorre periodicamente, põe a nu o verdadeiro caráter da concorrência que procura escapar à necessidade da emulação industrial<sup>205</sup>.

“Vertigem da especulação” – passados mais de 150 anos, as periodicamente catastróficas cirandas financeiras do capitalismo mundializado do século XXI indicam que o diagnóstico não perdeu atualidade.

Mas a concorrência, pensa Proudhon é um “decreto do destino”, uma “necessidade da alma humana”, ignorando, aponta Marx, que “[...] toda a história não passa de uma transformação contínua da natureza humana”<sup>206</sup>, e que a concorrência, ao arruinar periodicamente uma parte dos concorrentes, gera o seu contrário, os monopólios, os quais, por sua vez, defrontar-se-ão com uma nova concorrência, agora inter-monopólios, num espiral ascendente sem fim no modo de produção capitalista.

Na vida prática, encontra-se não só a concorrência, o monopólio e seu antagonismo, mas também a sua síntese, que não é uma fórmula, mas um movimento. O monopólio produz a concorrência, a concorrência produz o monopólio. Os monopolizadores fazem concorrência entre si, os concorrentes tornam-se monopolizadores<sup>207</sup>.

Ademais, criticando a tentativa de Proudhon de definir a propriedade “em geral”, Marx demonstra que isso era expressão de uma *ilusão jurídica*:

---

<sup>203</sup> Idem, p. 125.

<sup>204</sup> Idem, p. 122.

<sup>205</sup> Idem, p. 131.

<sup>206</sup> Idem, p. 132.

<sup>207</sup> Idem, p. 136. Exatos setenta anos depois, Lênin retomaria precisamente esse fio da meada, a dialética concorrência-monopólio, e publicaria, em meados de 1917, *O imperialismo, etapa superior do capitalismo*, texto basilar para a compreensão das transformações operadas no capitalismo a partir do final do século XIX, que marcariam sua dinâmica a partir de então.

Em cada época histórica, a propriedade se desenvolveu diversamente e numa série de relações sociais inteiramente diferentes. Assim, definir a propriedade burguesa resume-se a fazer a exposição de todas as relações sociais da produção burguesa.

Querer dar uma definição da propriedade como se se tratasse de uma relação independente, de uma categoria à parte, de uma idéia abstrata e eterna, só poderia ser uma ilusão de metafísica ou de jurisprudência<sup>208</sup>.

Já ao final de *A miséria da filosofia*, ao defender a greve operária (Proudhon era *contrário*, considerava-a uma “violência” contra a “ordem estabelecida”), Marx anota que na grande indústria, ao aglomerar muitas pessoas num mesmo local de trabalho, os empregados podem até concorrer entre si por interesses individuais, mas seus interesses *comuns* contra o patrão – a começar pela reivindicação salarial – acabam por favorecer sua união, o que abre caminho para a criação do sindicato, que tem “[...] duplo objetivo, o de fazer cessar a concorrência entre eles, para poder fazer uma concorrência geral ao capitalista”<sup>209</sup>. Com a ampliação dos sindicatos por todo o país, essa luta entre as classes, verdadeira “guerra civil”, prepara as condições para a passagem da luta econômica à luta política:

As condições econômicas tinham a princípio transformado a massa da população do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim, essa massa já é uma classe diante do capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta, de que assinalamos apenas algumas fases, essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que ela defende se tornam interesses de classe. Mas a luta de classe com classe é uma luta política<sup>210</sup>.

De classe “em si” a classe “para si”. Nesse enunciado breve, Marx sintetiza um processo dramático e complexo, qual seja, a partir da existência meramente objetiva do proletariado, enquanto coletividade constituída espontaneamente por sua condição de trabalho e por seus interesses econômicos, a sua transformação em sujeito coletivo politicamente autoconsciente, portal da consciência revolucionária. Assim, Marx não só afirma, contra Proudhon, a necessidade da luta *política* dos trabalhadores, como também, contra todos os anarquistas, já insinua a necessidade de constituição do *partido* do proletariado. E, nesse itinerário, o comunismo desponta no horizonte como única possibilidade de emancipação dos trabalhadores:

A condição de libertação da classe trabalhadora é a abolição de qualquer classe, como a condição de libertação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens. A classe trabalhadora

---

<sup>208</sup> MARX, *A miséria da filosofia*. Op. cit., p. 138.

<sup>209</sup> Idem, p. 154.

<sup>210</sup> Idem, *ibidem*.

substituirá, no decorrer do seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo, e não haverá mais um poder político propriamente dito, visto que o poder político é precisamente o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil<sup>211</sup>.

Comparecem aí *três* elementos essenciais da concepção marxiana de comunismo: a *superação da sociedade civil* (que tem por base a divisão humana em classes), o advento de uma *nova forma de organização social* (os trabalhadores associados) e, conseqüentemente, o *desaparecimento do poder político*. Mais um pequeno passo e Marx passaria a falar em extinção do Estado, eis que sede do poder político, e em “auto-governo dos produtores associados”.

Desde antes de redigir *A miséria da filosofia*, Marx já tinha clareza de que é nas relações humanas travadas no âmbito da economia que se esconde o “segredo” da acumulação e da exploração capitalistas. Mas o traço distintivo e definitivamente mais importante desse livro foi que, para desmontar os equívocos de Proudhon, Marx finalmente ingressou a passo firme no território da análise econômica, começou a desvestir a Economia Política das aparências que lhe haviam dado os autores clássicos, e assumiu de uma vez por todas a tarefa de por a nu as estruturas de funcionamento do modo de produção capitalista. Assimilou a teoria do valor-trabalho de David Ricardo (que retificaria e desenvolveria em escritos posteriores) e, embora ainda admitisse sua teoria da renda da terra, já antecipou elementos que preparariam sua completa refutação posterior<sup>212</sup>. Em suma, deu início à

---

<sup>211</sup> Idem, p. 155.

<sup>212</sup> Ricardo partia de pressupostos *fixos*: o crescimento da população (e, portanto, da pressão por alimentos), ao conduzir à ocupação de terras de menor fertilidade, com custos de produção mais altos, determinaria que os capitalistas que arrendassem essas novas terras para o cultivo obtivessem um lucro menor do que os que haviam arrendado terras melhores. Conseqüentemente, também pagariam uma *renda* menor aos proprietários dessas terras, em relação à renda paga aos donos das terras mais férteis. A essa disparidade de rendimentos auferidos pelos proprietários das duas terras, Ricardo denominou *renda diferencial da terra*. Aumentando mais a pressão populacional por produtos agrícolas, solos ainda piores teriam de ser ocupados, e seus donos receberiam renda crescentemente mais baixa. Assim, chegaria um momento em que só restariam áreas imprestáveis para a agricultura e o capitalismo decairia num *estado estacionário*. Esse vaticínio, ainda mais oriundo de um economista devotadamente liberal, causou um choque na fantasia dos liberais de desenvolvimento *perene* do capitalismo. Todavia, o modelo ricardiano de *crise* do capitalismo tinha um calcanhar de Aquiles: considerava que um limite supostamente intransponível da natureza, a fertilidade, bastaria para determinar, de modo *automático*, um fato econômico-social, a queda da renda da terra. Em *A miséria da filosofia*, Marx ainda não refuta esse modelo. Mas é visível que algo já o inquieta. Denuncia o erro de Ricardo de transpor o modelo para “todas as épocas e todos os países”, o que seria um devaneio dos economistas “que apresentam as relações burguesas como eternas”. Aponta também que a química e a geologia modernas já podiam melhorar a fertilidade dos terrenos, e que a própria fertilidade da terra, longe de ser um fato apenas natural, está também condicionada pelas relações sociais. “Uma terra pode ser muito fértil para o cultivo do trigo e, no entanto, o preço de mercado poderá determinar o cultivador a transformá-la em pastagem artificial e a torná-la assim não fértil”. Em suma: “A renda provém da sociedade e não do solo”. In: MARX, *A miséria da filosofia*, op. cit., pp. 143-147. Posteriormente, no final do Livro Terceiro de *O capital*, Marx desenvolveria sua própria teoria da renda da terra, extraordinariamente mais complexa do que a de Ricardo, pois integrava a multiplicidade de fatores do modo de produção capitalista.

dissecação crítica das diversas categorias dessa “ciência” que a burguesia criara no século XVIII para explicar e justificar o seu próprio regime. Essa flexão decisiva rumo à economia propiciou uma base muito mais sólida para o materialismo histórico.

Assim, muito mais empenhado em desvendar as relações humanas que, em última análise, acabam sendo determinantes do modo de ser do corpo social inteiro, essas que os homens travam no âmbito da produção e da troca, Marx pouca atenção dedicou ao direito nesse livro. Ainda assim, não deixou de emitir alguns súbitos clarões que, aos poucos, prosseguiram adensando sua compreensão do direito como, sobretudo, *reflexo* ideológico das relações existentes na base da sociedade. Ao desfazer outra confusão de Proudhon – agora, de que os metais nobres haviam se tornado mercadorias por excelência principalmente devido “[...] à intervenção da autoridade pública” – Marx recoloca em pé aquilo que havia sido posto de ponta-cabeça:

Tomar “qualquer mercadoria aceitável na troca, se não de fato, pelo menos de direito”, baseando-se no papel que o ouro e a prata representam, é desconhecer esse papel. O ouro e a prata só são aceitáveis de direito porque o são de fato, e o são de fato porque a organização atual da produção precisa de um agente universal de troca. O direito é apenas o reconhecimento oficial do fato<sup>213</sup>.

E, no mesmo sentido:

Sob o regime patriarcal, sob o regime das castas, sob o regime feudal e corporativo, havia divisão do trabalho no conjunto da sociedade segundo regras fixas. Foram essas regras estabelecidas por um legislador? Não. Nascidas primitivamente das condições da produção material, só foram erigidas em leis muito mais tarde. Foi assim que essas diversas formas da divisão do trabalho se tornaram outras tantas bases da organização social<sup>214</sup>.

Engels, depois, prefaciando a primeira edição alemã (1884) de *A miséria da filosofia*, no ano seguinte ao da morte de Marx, e já então de posse dos desenvolvimentos posteriores a que ambos haviam chegado sobre o direito, observaria que

Justiça e igualdade de direitos são os pilares sobre os quais o burguês dos séculos XVIII e XIX gostaria de construir o edifício da sociedade. Sobre as ruínas das injustiças, das desigualdades e dos privilégios feudais. A determinação do valor das mercadorias pelo trabalho e a livre troca que se faz, de acordo com essa medida de valor entre os possuidores iguais diante do direito, são, como Marx já demonstrou, as bases reais sobre as quais se constituiu toda a ideologia política, jurídica e filosófica da burguesia moderna<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> MARX, *A miséria da filosofia*. Op. cit., p. 80.

<sup>214</sup> Idem, p. 122.

<sup>215</sup> ENGELS, Friedrich. Prefácio à primeira edição alemã de *A miséria da filosofia*, op. cit., p. 18.

## **Capítulo XIII**

### ***Tudo o que era sólido desmancha no ar***

Refugiados em Bruxelas desde 1845, Marx e Engels haviam se integrado a uma pequena organização clandestina européia chamada *Liga dos Justos*, formada ao final da década de 1830, com sede em Londres, cujo programa original encetava uma mescla de jusnaturalismo e socialismo (seu lema: “todos os homens são irmãos”). Empreendendo uma tenaz luta de idéias no seio desse grupo, Marx e Engels conseguiram deslocá-lo para uma posição assumidamente anti-capitalista, classista e revolucionária, que culminou, inclusive, com a alteração de sua denominação para *Liga dos Comunistas*. No congresso que realizou em Londres em novembro de 1847, a *Liga* encarregou Marx e Engels de redigir, para publicação, um “programa teórico e prático pormenorizado do Partido”<sup>216</sup>.

Não podia ser mais propícia a ocasião para o lançamento desse manifesto: estavam se reunindo no horizonte, como nuvens prenunciadoras de um temporal, sinais da iminência de irrupção de uma nova onda revolucionária na Europa. Uma nova crise econômica insinuava-se pelo continente desde o início dos anos 1840, com desaceleração da produção e persistente expansão do desemprego, que se agravou em 1847 pela precipitação da crise na economia da Inglaterra, carro-chefe do capitalismo. E também por outras razões, a turbulência política disseminava-se por muitos países. Na França, agitações de trabalhadores e muita repressão haviam dado o tom à década de 1830 e, mal se iniciara a década de 1840, já acontecera uma grande greve operária em Paris e, logo depois, uma longa greve de mineiros na região do Loire, só concluída em 1847. Havia grande descontentamento popular com o governo de Luís Filipe, o “rei burguês”, que só fazia conceder privilégios aos banqueiros e ao grande capital francês. Em meados de 1847, a turbulência contra a dominação austríaca

---

<sup>216</sup> Conforme Engels registrou no prefácio à edição alemã de 1872 do *Manifesto*. In: MARX e ENGELS, *Manifesto do partido comunista*, Moscou: Edições Progresso, 1987 (edição em língua portuguesa), pg. 9.

também tomara conta das cidades do norte da Itália. Os principados alemães, por sua vez, haviam sido castigados com crises na lavoura em 1844 e 1845, os alimentos escasseavam, os preços subiam, e a dissolução da Dieta Unida, parlamento pangermânico, em junho de 1847, alastrara a frustração política. Na Polônia, ocorrera um motim popular no início de 1846, e uma guerra civil ardera na Suíça ao final de 1847.

Com tantas ameaças se aglomerando, o próprio Alexis de Tocqueville, respeitadíssimo historiador liberal francês, tomou a palavra na Câmara dos Deputados no início de 1848 e lançou esta advertência grave: “Estamos dormindo sobre um vulcão... Os senhores não percebem que terra treme mais uma vez? Sopra o vento das revoluções, a tempestade está no horizonte”<sup>217</sup>.

A *Liga dos Comunistas* também percebera que, com tantos descontentamentos superpostos e com as camadas populares ocupando a cena cada vez mais atrevidamente, a temperatura política depressa entraria em ebulição, como de fato entrou, o que tornava urgente a publicação de um manifesto político para influenciar os rumos do terremoto iminente.

Já no primeiro semestre de 1848, eclodiram revoluções populares quase simultâneas em vários países: duas na França (a de fevereiro, republicano-democrática, e a de junho, proletária-socialista), na Polônia, Hungria, Itália, nos Bálcãs, na Áustria e na Prússia (na qual Engels participou dos combates), para não falar de agitações na Espanha, Grécia e Inglaterra, que não chegaram a se converter em insurreições. Todas tiveram forte participação operária e suas motivações foram republicanas, ou socialistas, ou nacionalistas, ou todas essas motivações juntas. E, além dos abalos sociais em si, deixaram o mundo estupefato porque também inauguraram um fenômeno inteiramente novo: o *internacionalismo revolucionário*. A eclosão da revolução num país funcionava como estímulo à irrupção em outro país, e não demorou para que os revolucionários dos diversos países comesçassem a cruzar as fronteiras e a se integrar às insurreições umas dos outros, pois sentiam que a causa era a mesma. Assim como a burguesia proclamara em 1789 sua vocação universal, os operários europeus descobriram em 1848 a sua própria vocação internacionalista. Por isso, 1848 ficaria depois conhecido como o ano da *Primavera dos Povos*.

Em fevereiro daquele ano, o *Manifesto do Partido Comunista* foi publicado em Londres, em alemão, quase ao mesmo tempo em que eclodia em Paris a

---

<sup>217</sup> Apud HOBSBAWN, Eric. *A era do capital*. São Paulo: Paz e Terra, 1996, p. 27.

primeira das revoluções da *Primavera dos Povos*. “Vocês nos acusam de querer suprimir a propriedade cuja premissa é privar de propriedade a imensa maioria da sociedade. Vocês nos acusam, em resumo, de querer acabar com a *sua* propriedade. De fato, é isso que queremos”<sup>218</sup>. Não só por “atrevimentos” tais, mas sobretudo por seu conteúdo, quase um roteiro revolucionário, o *Manifesto do Partido Comunista* tornou-se, provavelmente, o texto político mais odiado por liberais e conservadores, de todos os matizes, em todo o mundo.

O “partido” a que se reportava o seu título, não era referência a algum agrupamento político em particular, a um partido político no sentido estrito, mas aos comunistas enquanto corrente de pensamento atuante no movimento operário: “Os comunistas não constituem um partido especial, separado dos demais partidos operários”<sup>219</sup>, mas apenas a “parcela mais decidida e mais avançada dos partidos operários de cada país”<sup>220</sup>. Já na abertura, o *Manifesto* informa seu propósito: os comunistas vinham a público para expor as suas idéias sem rodeios, em contraponto à lenda do “espectro do comunismo” que rondava a Europa.

Feita essa apresentação, o *Manifesto* dispara desde logo este enunciado que seria o fio condutor de todo o texto: “A história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classe”<sup>221</sup>. Essa assertiva é demonstrada mediante um vôo panorâmico sobre a história passada, em especial sobre as condições que, a partir do final da Idade Média, conduziram ao desenvolvimento, antes embrionário, da burguesia e do capitalismo: as grandes navegações, implantação de colônias nas Américas, estabelecimento de trocas com a Índia e China, expansão do comércio mundial, tudo isso estimulando o desenvolvimento da produção na Europa e a criação de novas forças produtivas que superaram a acanhada produção local e artesanal do feudalismo. Restava claro, assim, que o capitalismo, tal qual os modos de produção social precedentes (comunismo primitivo, escravismo, feudalismo), não é “natural” nem “eterno”, mas fruto da história humana. A novidade seria que o capitalismo tenderia a “simplificar” os antagonismos de classe, ao reduzir gradativamente a sociedade a dois “campos inimigos”, a burguesia e o proletariado<sup>222</sup>.

---

<sup>218</sup> MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. In: *O manifesto comunista 150 anos depois*. São Paulo: Editoras Fundação Perseu Abramo e Contraponto, 1997, p. 23.

<sup>219</sup> Idem, p. 20.

<sup>220</sup> Idem, p. 21.

<sup>221</sup> Idem, p. 8.

<sup>222</sup> Na edição inglesa de 1888 do *Manifesto*, após a morte de Marx, Engels introduziu a seguinte nota de rodapé: “Por burgueses, entende-se a classe dos capitalistas modernos que são proprietários dos meios sociais de produção e utilizam o trabalho assalariado. Por proletários, a classe dos modernos trabalhadores assalariados que, não possuindo meios próprios de produção, dependem da venda de sua força de trabalho para sobreviver”.

A burguesia cumprira um papel revolucionário de alcance histórico e mundial ao demolir violentamente o feudalismo e o absolutismo monárquico, o que desimpediou o caminho para o livre desenvolvimento das relações de produção capitalistas: assalariamento da massa da população e produção de mercadorias nas fábricas modernas para serem vendidas, não apenas nos mercados locais ou nacionais, como antes, mas também no mercado mundial em constante expansão. Ao fazer isso, essa classe revolucionária dissolveu todas as formas anteriores de relações humanas, todas as crenças seculares, todas as consoladoras verdades “eternas” de antigamente:

Dilacerou sem piedade os laços feudais, tão diferenciados, que mantinham as pessoas amarradas a seus “superiores naturais”, sem por no lugar qualquer outra relação entre os indivíduos que não o interesse nu e cru do pagamento impessoal e insensível “em dinheiro”. Afogou na água fria do cálculo egoísta todo fervor próprio do fanatismo religioso, do entusiasmo cavalheiresco e do sentimentalismo pequeno-burguês. Dissolveu a dignidade pessoal no valor de troca e substituiu as muitas liberdades, conquistadas e decretadas, por *uma determinada* liberdade, a de comércio. Em uma palavra, no lugar da exploração encoberta por ilusões religiosas e políticas, ela colocou uma exploração aberta, desavergonhada, direta e seca<sup>223</sup>.

E, ao contrário das classes dominantes de antigamente, cuja existência demandava conservar inalterados os velhos modos de produção, a burguesia, “não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção, portanto, as relações de produção e, por conseguinte, todas as relações sociais”<sup>224</sup>. A sociedade inteira passa a viver sob os signos da transformação contínua da produção, da mutação sem cessar em todas as esferas da vida, da insegurança permanente. Numa formulação que se tornaria célebre: “Tudo o que era sólido desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado [...]”<sup>225</sup>.

A busca incessante pelo lucro privado em meio às águas turbulentas da concorrência, em que cada predador pode ser subitamente transformado em presa, força a burguesia a lançar-se à conquista do mundo inteiro:

A necessidade de mercados sempre crescentes para seus produtos impele a

---

<sup>223</sup> MARX e ENGELS, *Manifesto do partido comunista*. In: *O manifesto comunista 150 anos depois*, op. cit., p. 10.

<sup>224</sup> Idem, p. 11.

<sup>225</sup> Idem, ibidem. A propósito: durante quase 150 anos, em incontáveis publicações do *Manifesto*, a primeira parte desse enunciado (“Tudo o que era sólido desmancha no ar...”) fora vertida para outros idiomas a partir de uma tradução mais *literal* do original em alemão. É o que consta, por exemplo, na edição em língua portuguesa feita por Edições Progresso (Moscou, 1987, pg. 37): “Tudo o que era dos estados (ou ordens sociais – *ständisch*) e estável se volatiliza...”. Contudo, em 1982, o intelectual norte-americano Marshall Berman publicou em Nova York seu controverso livro sobre a “aventura da modernidade” com o título de *Tudo o que é sólido desmancha no ar* (São Paulo: Companhia das Letras, 1986). Malgrado a polêmica política que o livro suscitou, essa nova tradução da frase de Marx, mantendo fidelidade ao *sentido* do texto em alemão, conferiu-lhe mais expressividade, razão pela qual vem sendo adotada em muitas reedições do *Manifesto* em diversos idiomas.

burguesia a conquistar todo o globo terrestre. Ela precisa estabelecer-se, explorar e criar vínculos em todos os lugares. Pela exploração do mercado mundial, a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países<sup>226</sup>.

Internacionalização da produção e do consumo, indústrias obsoletas lançadas à falência ou substituídas por outras mais modernas, matérias-primas sendo buscadas, não mais apenas localmente, mas em todos os confins do mundo, as mercadorias passando a ser produzidas não só para o consumo nacional, mas para o mercado mundial, todos os dias novas necessidades sendo criadas, circulação universal, não só de produtos materiais, como de idéias, uma crescente interdependência geral de todas as nações...

Esse quadro descrito no *Manifesto* não surge familiar? Pois que, em contradição aos doutrinadores neoliberais, contradição historicamente verificável, a “globalização” que ganhou ímpeto irresistível desde as décadas derradeiras do século XX não constitui propriamente uma “novidade” desta época, senão a etapa final, extraordinariamente dinamizada pelos recursos científicos e tecnológicos mais recentes, do velho processo de mundialização do capital que, em seus traços mais gerais e fundamentais, Marx e Engels já haviam captado em 1848 como tendência inerente ao capitalismo.

Ademais, ao cabo do processo revolucionário pelo qual a burguesia, de classe dominante na economia, converteu-se também em classe politicamente dominante, o “poder do Estado moderno não passa de um comitê que administra os negócios comuns da burguesia”<sup>227</sup>. A economia pertence à esfera da sociedade civil, da livre-concorrência no mercado. Ao Estado, resta a função de zelar pelos interesses comuns da classe dominante, administrá-los no sentido dos seus interesses mais gerais, defendê-los contra ameaças vindas “de baixo”. Atuar, sempre que necessário, como gendarme social da burguesia.

Nas figurações liberais do século XVIII, o Estado seria “neutro” face aos “conflitos de interesses” da sociedade civil e, portanto, teria por missão atender ao “interesse comum” ou à “vontade geral”, em busca da “harmonia social”. Conceda-se o benefício da dúvida àqueles filósofos pioneiros e suponha-se que *acreditassem mesmo* naquelas fantasias ideológicas que conceberam. Contudo, mal havia escoado meio século após eles, e já não se poderia continuar repetindo inocentemente esse discurso povoado tão-somente por entes da imaginação. O Estado que Marx e Engels conheceram, e cujo fulcro mais característico desvelaram por completo, era, *a olhos vistos*, o instrumento político de dominação de uma

---

<sup>226</sup> Idem, p. 11.

<sup>227</sup> Idem, p. 10.

classe sobre o conjunto da sociedade, portanto, uma projeção muito adequada da “sociedade civil” *real*, essa na qual uma classe, por si só ou em alianças, domina as demais.

Mesmo naquelas situações em que o poder do Estado, aparentando certo “distanciamento” da sociedade, agia em prejuízo de burgueses individuais, ou de setores particulares da burguesia, ou mesmo dessa classe toda, a análise *concreta* (não idealizada) dessa autonomia relativa do Estado já permitia desvendar uma destas três situações: ou isso era reflexo de disputas *internas* à própria burguesia, em que uma fração dessa classe, para seu proveito, precisasse impor uma derrota a outra fração; ou estava-se diante de conjunturas muito particulares, em que as classes dominantes, revelando-se incapazes de conciliar suas disputas internas, assentissem em transferir temporariamente o poder político a alguém apto a dar conta dessa tarefa primordial (como no fenômeno do novo “bonapartismo”, que muito cedo estaria sob as lentes de Marx); ou, por fim, tratava-se, muito simplesmente, de condutas para *administrar* a luta de classes, de modo a que não transbordasse de limites que poderiam por em risco a continuidade da dominação (como no caso de concessões aos trabalhadores, com vistas a desmobilizá-los e evitar a radicalização de seus movimentos coletivos). Ou seja, mesmo quando a *aparência* dizia uma coisa, a investigação encontrava outra.

Ademais, prossegue o *Manifesto*, assim como a burguesia submeteu o campo à cidade (já naquele tempo urbanizava prodigiosamente a população européia), também submeteu as nações agrárias às industriais, e o Oriente ao Ocidente. Centralizou os meios de produção, concentrou a propriedade e, no interesse da formação de mercados, centralizou também o poder político, forçando a unificação em novos países, com governo centralizado, de províncias outrora ligadas por laços débeis.

Mas, assim como o capitalismo desenvolveu forças produtivas prodigiosas, superiores às de todas as gerações precedentes, suas relações de produção, fundadas na propriedade privada, na apropriação privada dos lucros e na produção apenas para o mercado, tornam-se obstáculos ao completo desenvolvimento daquelas forças. A produção de mercadorias cresce sem cessar até ao ponto em que, forçada a se deter subitamente nos limites impostos pela camisa-de-força do mercado, instauram-se as periódicas crises de *superprodução*. A burguesia só encontrou dois modos de superar tais crises: pela destruição da produção “excessiva” e dos meios de produção lançados subitamente à ociosidade, ou pela conquista de novos mercados (ou, quando possível, explorando mais intensamente os mercados antigos), o que só prepara as condições para a eclosão da crise seguinte.

O desenvolvimento da burguesia trouxe consigo o desenvolvimento simultâneo do proletariado, a classe dos trabalhadores “que só sobrevivem se encontram trabalho, e só encontram trabalho se este incrementa o capital”<sup>228</sup>. Esses trabalhadores, forçados a se vender todos os dias, foram, assim, também convertidos em mercadoria e, como outra mercadoria qualquer, estão sujeitos à concorrência e às turbulências do mercado. O capital não vacila em lançar os trabalhadores uns contra os outros, inclusive rebaixando seu valor por meio da exploração do trabalho infantil e feminino. Mas a união que nasce das lutas de resistência dos trabalhadores remete-os, depois, à luta política contra a burguesia, numa luta de classes cujo termo final será a superação revolucionária do capitalismo, a “derrubada violenta da burguesia”<sup>229</sup> e a construção da sociedade sem classes e sem exploração. O primeiro passo dessa revolução será o proletariado tornar-se classe dominante, ou seja,

[...] a conquista da democracia [...] para retirar, aos poucos, todo o capital da burguesia, para concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado – quer dizer, do proletariado organizado como classe dominante – e para aumentar a massa das forças produtivas o mais rapidamente possível<sup>230</sup>.

Quando, ao longo desse processo de reconstrução social, desaparecerem as diferenças de classes e toda a produção vier a se concentrar nas mãos dos trabalhadores associados, a esfera pública perderá seu caráter de *poder político*, uma vez que “o poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para dominar outra”<sup>231</sup>.

E, numa definição que rechaçava as tolas e/ou desonestas acusações correntes de que os comunistas pretendiam “sufocar” a individualidade humana, o *Manifesto*, bem ao contrário, caracteriza o comunismo como uma associação “em que o livre desenvolvimento de cada um é o pressuposto para o livre desenvolvimento de todos”<sup>232</sup>.

Ao inverso, na sociedade burguesa, a sociedade da acumulação de capital por meio da apropriação de trabalho alheio, só restando ao trabalhador o mínimo necessário para recriar uma mísera existência,

[...] o trabalho vivo constitui apenas um meio para multiplicar o trabalho acumulado. Na sociedade comunista, o trabalho acumulado é apenas um meio para ampliar, enriquecer e incentivar a existência do trabalhador<sup>233</sup>.

E, diferentemente de uma parte dos servos medievais, que tivera a

---

<sup>228</sup> Idem, p. 14.

<sup>229</sup> Idem, p. 19.

<sup>230</sup> Idem, p. 27.

<sup>231</sup> Idem, p. 28.

<sup>232</sup> Idem, p. 29.

<sup>233</sup> Idem, p. 22.

possibilidade de converter-se em membros das comunas urbanas, bem como de uma parte dos artesãos urbanos, que conseguira ascender à condição burguesa, o proletariado, no capitalismo, em vez de ver melhorarem suas condições de vida com o progresso da indústria, “[...] afunda-se cada vez mais abaixo das condições de sua própria classe. O trabalhador se torna pobre, e a pobreza se expande ainda mais rapidamente que a população e a riqueza”<sup>234</sup>.

A par de indicar as muitas possibilidades de transformação libertadora das relações humanas que se abrirão no comunismo (família, papel da mulher, educação das crianças etc.), o *Manifesto* reitera que “as idéias dominantes de uma época sempre foram as idéias da classe dominante”<sup>235</sup> e que as proposições dos comunistas não decorrem de “idéias” inventadas por algum utópico reformador do mundo, sendo apenas expressões da luta de classes real. E sugere um programa de dez medidas que poderiam ser colocadas em prática por um governo socialista, ao menos nos países mais avançados<sup>236</sup>.

Em seguida, o *Manifesto* combate duramente cinco variantes equivocadas de “socialismo” que ainda circulavam à época. As três primeiras foram qualificadas de “socialismo reacionário”, pelo caráter historicamente regressivo que embutiam: o socialismo “feudal” (denúncia dos novos males sociais feitas por aristocratas e padres ressentidos com o capitalismo e saudosos do feudalismo); o socialismo “pequeno-burguês” (que também criticava os males do capitalismo, mas deixava entrever uma certa utopia do retorno à pequena propriedade e ao trabalho artesanal); e o socialismo auto-intitulado de “verdadeiro” (uma confusa mescla alemã de idéias socialistas francesas com o velho idealismo filosófico germânico, centrada nos interesses do indivíduo “em geral”, fora das classes). Em seguida, o *Manifesto* também denuncia o que chama de socialismo “conservador ou burguês” (filantropos, benfeitores sociais e reformistas de vários matizes, interessados em “melhorar” o capitalismo, “humanizá-lo”, e não em superar esse modo social de produção); e, por fim, o “socialismo e o comunismo crítico-utópicos”: embora seus diversos formuladores houvessem captado importantes percepções teóricas quanto ao capitalismo e a futura sociedade comunista, não chegaram a compreender a centralidade da luta de classes e a necessidade da revolução, razões pelas quais não foram além de propor irrealizáveis experimentos práticos reformadores.

---

<sup>234</sup> Idem, p. 19.

<sup>235</sup> Idem, p. 26.

<sup>236</sup> Vinte e cinco anos depois, no prefácio que redigiu para a edição alemã de 1872, com Marx ainda vivo, Engels esclareceria que não se atribui uma “importância especial” a esse elenco de sugestões pois, com o “imenso desenvolvimento da grande indústria” e com o “progresso da organização do partido da classe operária”, esse programa já havia se tornado, “num passo ou noutro, antiquado”.

O *Manifesto* ainda destaca que, ao mesmo tempo em que lutam pelos objetivos e interesses imediatos dos trabalhadores, os comunistas “representam no movimento atual o futuro do movimento”<sup>237</sup>. E esclarece que os comunistas não se recusam a estabelecer alianças com outras forças, até com outras classes, conforme as condições políticas de cada país, mas sempre com a condição de não abrirem mão de seu próprio programa e da propaganda comunista entre os trabalhadores – isto é, com a condição de não abrirem mão de sua *independência política*. Com isso, introduz elementos para a reflexão sobre estratégia e tática na luta pelo socialismo. Ademais, renova aquela esperança antiga, que brotara na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de que, na Alemanha, face ao desenvolvimento da classe operária, a iminente revolução burguesa talvez pudesse vir a ser o “prelúdio” de uma revolução proletária. Afirma também, com todas as letras, que os comunistas trabalham em todos os países pela “união e entendimento entre os partidos democráticos”<sup>238</sup>.

Por derradeiro, o *Manifesto* reitera que os comunistas não ocultam seus objetivos, que “só serão alcançados com a derrubada violenta da ordem social existente”<sup>239</sup>. Para que não reste qualquer dúvida a esse respeito, o *Manifesto* insiste: “Que as classes dominantes tremam diante de uma revolução comunista. Os proletários não têm nada a perder nela, além de seus grilhões”<sup>240</sup>.

E conclui com a consigna internacionalista: “Proletários de todos os países, uni-vos!”<sup>241</sup>.

Enquanto o *Manifesto do Partido Comunista* começava a circular pela Europa, as revoluções da *Primavera dos Povos*, após pareceram triunfar num primeiro momento, foram todas literalmente *esmagadas*, mediante banhos de sangue promovidos pelas classes dominantes. Por toda parte, tanto os carcomidos aristocratas do *ancien régime*, como os novos capitães de indústrias e banqueiros, os ex-revolucionários liberais e os conservadores de todos os matizes, todos deixaram de lado seus ressentimentos e deram-se as mãos para defender os únicos bens que realmente amavam, suas propriedades. A burguesia deixou definitivamente de ser uma classe revolucionária, e as classes dominantes, tanto as antigas como as novas, uniram-se dali por diante num vasto “partido da ordem” por toda a

---

<sup>237</sup> MARX e ENGELS, *Manifesto do partido comunista*. In: *O manifesto comunista 150 anos depois*, op. cit., p. 40.

<sup>238</sup> Idem, p. 41.

<sup>239</sup> Idem.

<sup>240</sup> Idem.

<sup>241</sup> Idem.

Europa. Era mais importante enfrentarem juntas o verdadeiro inimigo comum, a classe operária que se fortalecia com o crescimento da indústria e que, em 1848, empunhara armas agitando a bandeira vermelha da “república democrática e social”.

Quanto ao *Manifesto*, suas inumeráveis reedições, nos mais diferentes rincões e idiomas, tornaram-no, talvez, o panfleto político mais divulgado, primeiro no ocidente, depois, no mundo. É um texto marcado pelo empenho de *condensar* quase todas as concepções de mundo e quase toda a análise materialista-histórica do capitalismo a que Marx e Engels já haviam chegado em obras anteriores. E, no terreno político, vai adiante, não só concitando abertamente os trabalhadores à revolução social, como buscando oferecer-lhes elementos indicativos de como trilhar esse caminho – antes de tudo, aprofundar sua união e contrapor, ao internacionalismo do capital, o internacionalismo do trabalho.

Da leitura, sobressai que seu método expositivo funda-se no conceito dialético de *totalidade*, isto é, busca absorver e integrar dinamicamente *todos* os fatores de compreensão da realidade (antecedentes históricos, forças produtivas, relações de produção, as contradições sociais, a influência das ideologias, o protagonismo do Estado, as relações culturais e familiares, a situação dos operários e de outras classes ou franjas sociais, da burguesia ao lumpesinato, a função da mulher e das crianças, o quadro mundial cada vez mais incidente sobre todos esses elementos etc.) para, a partir daí, desvendar as *estruturas* que conectam esses fatores, condicionando sua interação recíproca e ordenando-os em determinantes e determinados. E, tudo isso, numa linguagem francamente guerreira, donde emerge a inegável força emblemática e inspiradora que o *Manifesto* passou para sempre a desempenhar.

Contudo, para atingir seus objetivos de propaganda, todo manifesto precisa, forçosamente, conciliar três aspectos cuja harmonização está longe de ser tarefa simples: precisão conceitual, concisão do texto e clareza da narrativa. Isso costuma acarretar dificuldades ou insuficiências a *todos* os manifestos, não só aos políticos, e o *Manifesto do Partido Comunista* não esteve imune a elas. Uma síntese tão ambiciosa, num texto curto, do percurso intelectual complexo de Marx e Engels, ainda mais numa linguagem que pretendia atingir os trabalhadores para concitá-los à ação, condicionou, talvez inevitavelmente, algumas insuficiências teóricas ao *Manifesto*, ora quanto ao aprofundamento de temas polêmicos, ora quanto à insuficiente concretude de algumas abordagens encetadas durante esse vôo assim tão panorâmico.

É o caso, por exemplo, da afirmação algo *genérica* de que o capitalismo

“simplificaria” as contradições sociais em apenas dois “campos inimigos”, burguesia e proletariado. Isso certamente expressava o empenho, necessário e compreensível, de destacar desde logo qual era a *contradição social fundamental* desse modo de produção. Mas, além desse registro essencial, o *Manifesto* pouco avançou no retrato sociológico da Europa ocidental de meados do século XIX (chega a mencionar, rapidamente, outras classes e frações de classe). Assim, deixou escapar não apenas aspectos importantes relativos à presença e ao desempenho político de outros atores sociais, como também privou-se de antecipar a *complexidade* social que o capitalismo já estava em vias de encetar, não só quanto à segmentação *interna* do proletariado, como também pela expansão das camadas sociais *intermediárias* – estas, um fenômeno cujos indícios já podiam ser apreendidos, tanto na composição dos quadros funcionais dos Estados da época, como na diversificação, já então em curso, de funções e profissões que, conquanto não estivessem voltadas diretamente à atividade produtiva, eram necessárias à gestão empresarial, à sua retaguarda administrativa ou ao seu suporte de serviços. Tais camadas intermediárias, por se afastarem das condições de vida do proletariado, passariam a cumprir uma função política pendular e, embora, no mais das vezes, estivessem mais sintonizadas aos interesses da burguesia, introduziriam um elemento certamente complicador na análise da dinâmica entre as classes.

Quando, em ocasiões posteriores, Marx e Engels focaram seus escritos no estudo de episódios políticos específicos, essa limitação metodológica viria a ser amplamente superada, emergindo então descrições muito ricas e complexas das interações contraditórias entre as classes, como, por exemplo, na investigação que em breve encetariam sobre o surgimento do novo “bonapartismo” na França e, depois, sobre os eventos da Comuna de Paris de 1871.

De modo semelhante, o *Manifesto* se limita a *constatar* a crescente pauperização da classe operária europeia em meados do século XIX (“a pobreza se expande ainda mais rapidamente que a população e a riqueza”). Marx e Engels pintavam, certamente, um retrato adequado à situação da época, retrato dramático e com as cores apropriadas. Mas, ao se deter na constatação, o retrato recai na fixidez, permitindo que, erroneamente, dela se extraia a inferência de que a pauperização *absoluta* dos trabalhadores configuraria um movimento unidirecional e constante.

Contudo, seja em decorrência da própria pressão reivindicativa que a classe operária já exercia, seja pela conveniência burguesa de evitar que o caldeirão social europeu continuasse a explodir interminavelmente, seja ainda pela “compensação” ensejada

pela brutal exploração das novas colônias na África e na Ásia, a pauperização dos operários europeus logo viria a se converter em *pauperização relativa* (relativa ao crescimento contínuo da riqueza social produzida pelos trabalhadores). A pauperização *absoluta* seria deslocada para países da periferia do sistema capitalista mundial, numa combinação que, para as burguesias dos países centrais, mostrar-se-ia harmônica e conveniente. O nascimento dos primeiros monopólios e a expansão dos impérios coloniais, a que Marx e Engels assistiam, talvez já pudessem adiantar elementos de reflexão para inferir tais desdobramentos.

Posteriormente, Marx aperfeiçoaria essa tese sobre a pauperização. Baseando-se em estatísticas da Inglaterra, produziria a demonstração teórica de que, embora durante o desenvolvimento da Revolução Industrial (que ainda não se concluía quando escrevera o *Manifesto*) prevalecesse a tendência à pauperização *absoluta* dos trabalhadores, a pressão da luta de classes poderia elevar os salários, malgrado de modo desuniforme e detendo-se em limites que não perturbassem a continuidade da reprodução ampliada do capital<sup>242</sup>.

Outra dimensão que, no *Manifesto*, surge de modo apenas incipiente, diz respeito à *forma política* do Estado a ser adotada após o triunfo da revolução. Numa passagem já reproduzida, é mencionado que “o primeiro passo da revolução dos trabalhadores é a ascensão do proletariado à situação de classe dominante, *ou seja, a conquista da democracia*” (*itálicos* de nossa responsabilidade). Em continuação, o texto explica que o proletariado utilizará seu novel domínio político para “retirar todo o capital da burguesia” e “concentrar os instrumentos de produção nas mãos do Estado”. Contudo, ciente da feroz resistência a ser enfrentada, o *Manifesto* adverte logo em seguida que isso “só poderá ocorrer, de início, por meio de *intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações burguesas*”<sup>243</sup> (novamente, os *itálicos* são de nossa responsabilidade). Como assim? “Conquista da democracia” e “intervenções despóticas”? Essa contradição era indicativa de que a formulação ainda se encontrava em processo de gestação. Poucos anos depois, com o livro *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*, Marx transitaria do conceito de democracia para o conceito de *ditadura do proletariado*.

Talvez essa *identificação* (“...ou seja...”) entre democracia e a ascensão

---

<sup>242</sup> Essas novas formulações marxianas seriam desenvolvidas em *Salário, preço e lucro*, conferência pronunciada em junho de 1865 perante o Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores (1ª Internacional), publicada em 1898, após sua morte; em *Contribuição à crítica da economia política* (1859); e em *O capital* (1867).

<sup>243</sup> MARX e ENGELS, *Manifesto do partido comunista*. In: *O manifesto comunista 150 anos depois*, op. cit., p. 28.

do proletariado como classe dominante se explicasse muito mais pelo contexto político. Todas as formas políticas de Estado concebidas pela burguesia, tanto as monarquias constitucionais de então, quanto as repúblicas, eram *oligárquicas*, pois privavam os trabalhadores dos direitos políticos, por meio do mecanismo generalizado do voto censitário. Desde a Carta do Povo, de 1838, os trabalhadores ingleses batiam-se pelo sufrágio universal (ao menos, masculino), e essa luta já se espraiava por outros países. Portanto, seria improvável o *Manifesto* desconsiderar a questão democrática, numa época em que os trabalhadores ainda não haviam sido admitidos à cidadania política.

Porém, essa mesma identificação entre democracia e *domínio de classe do proletariado* também conduz ao corolário lógico de que a democracia é um regime político em que *alguma* classe social é *sempre* dominante (antes, a burguesia, agora, o proletariado). Portanto, para Marx, a democracia é um regime político correspondente à divisão da sociedade em classes – o que só aumenta a dificuldade conceitual de conceber a democracia como a forma política da passagem do capitalismo ao comunismo. Não há saída: a formulação teórica sobre essa forma política ainda estava em vias de maturação.

Mas há outra questão, estrategicamente central, da suposta perda de atualidade da concepção, veiculada no *Manifesto*, de que o Estado seria, sobretudo, um “comitê que administra os negócios comuns da burguesia”. Certamente, o Estado experimentou evoluções após Engels e Marx. Eles próprios, que sempre proclamaram que é o *movimento* incessante que preside à História, e não a estática, provavelmente não se surpreenderiam com tais evoluções. Mas teriam as transformações do Estado sido profundas o suficiente para relegar ao passado sua natureza mais íntima de instrumento de *classe*?

Uma primeira alteração muito real no modo de existir do Estado após os tempos de Marx e Engels, pode ser detectada nas *novas* funções que o Estado passou a agregar às suas responsabilidades, além daquelas de administrar os “negócios comuns da burguesia” e de ser o gendarme, guardião armado do direito de propriedade. Mas basta mirar alguns exemplos, para que se torne claro *porque* isso aconteceu.

Para começar, na urbanização acelerada que o capitalismo impulsionou, a quantidade de cidades populosas multiplicou-se já no século XIX, tornando ainda mais temíveis as antigas epidemias (cólera, febre amarela, tifo, varíola, peste etc.), que se disseminavam mais rapidamente nessas grandes aglomerações humanas – onde ceifavam, não só a massa do povo, como também as famílias das classes dominantes. Esse foi o verdadeiro *leitmotiv* dos grandes empreendimentos estatais de saneamento, tratamento da água, coleta de

esgotos, drenagem dos pântanos vizinhos às cidades etc., e da implantação de ações preventivas de saúde na Europa ocidental, ainda antes do término do século XIX e, aos poucos, em outras regiões. Tão claro era o interesse das classes dominantes nessas ações preventivas, que muitas vezes foram implantadas de modo completamente autoritário, como, por exemplo no episódio que redundou na *Revolta da Vacina* no Rio de Janeiro<sup>244</sup>.

No mesmo sentido, o patronato logo percebeu que interessava conservar seus empregados *minimamente* saudáveis, seja para reduzir o absenteísmo na fábrica a um nível que não perturbasse a continuidade da produção, seja para combater a lassidão no trabalho, que as doenças debilitantes (verminoses, diarreias, tuberculose etc.) inevitavelmente provocavam. Desenvolveu-se, então, uma assistência pública de natureza curativa, ao menos o básico.

Na mesma lógica, com o desenvolvimento cada vez mais diversificado da maquinaria moderna na indústria, tornou-se uma necessidade do patronato que os operários deixassem de ser meras bestas de carga, e conseguissem, ao menos, ler as instruções de funcionamento das máquinas, realizar operações aritméticas, coisas assim. O Estado foi chamado a providenciar a educação *básica* da massa e, mais tarde, também a educação *técnica*, quando essa conveniência burguesa também se impôs.

Outrossim, alguns investimentos vitais ao escoamento da produção demandavam montantes de capital que, ou não estavam disponíveis na iniciativa privada, ou não eram atraentes a ela, pois o retorno financeiro seria a prazo muito longo. Os parlamentos burgueses logo cuidaram para que os governantes empreitassem a construção de ferrovias, portos e outros equipamentos de interesse do mercado. E assim por diante.

O Estado em expansão de meados do século XIX, que Marx analisou, foi se transformando no Estado ampliado do século XX, um percurso em que, *no geral*, pode ser rastreada, a cada passo, a conveniência direta das classes dominantes. E dizemos *no geral* porque, além de certos benefícios que dessas conveniências burguesas pudessem transbordar para os trabalhadores, não pode ser desprezado que a própria pressão operária e popular

---

<sup>244</sup> Em 1904, o governo brasileiro decidiu sanear a cidade do Rio de Janeiro, então capital federal. Derrubou cortiços e bairros operários, deslocando à força milhares de pessoas para a periferia e para os morros, e determinou que “Brigadas Mata-Mosquitos”, sob escolta policial, invadissem as casas para fumigar produtos para exterminar os mosquitos vetores da febre amarela e os ratos, cujas pulgas podiam transmitir a peste bubônica. Ordenou que a própria população recolhesse e desse fim aos “resíduos” deixados pela campanha. Por fim, despachou os funcionários do serviço sanitário, sempre acompanhados da tropa, para invadir as casas e vacinar à força seus ocupantes contra a varíola. Em novembro daquele ano, a indignação popular eclodiu numa revolta que durou uma semana, esmagada com truculência: cerca de 50 mortos, centenas de feridos e um número não conhecido de deportados para o território do Acre.

*forçou a assunção ou ampliação de algumas funções pelo Estado* (previdência social, assistência à parturiente, creches públicas, socorro alimentar, expansão da assistência à saúde para além do básico, auxílio-desemprego, etc.) – o que *não* contradiz a lógica estatal de, até certo ponto, absorver e neutralizar pressões, em vez de unicamente reprimi-las, para prevenir a rebelião.

*E last, but not least*, tudo isso foi financiado pela arrecadação tributária, em especial pelos impostos indiretos, que oneravam e oneram, sobretudo, aos assalariados. Se bem que, simultaneamente, surgia outro modo de o Estado financiar essas obras e serviços, qual seja, endividar-se com empréstimos, uma via até mais “interessante”, eis que ensejadora da virtuosa conseqüência de carrear quantidades nada desprezíveis de boa pecúnia, na forma de pagamento de juros, aos bolsos dos banqueiros e dos demais investidores em títulos da dívida pública.

Houve outro movimento importante de alguns estados capitalistas que, aparentemente, os afastariam do modelo estudado por Marx e Engels. Alguns países cedo trataram de assegurar uma forte presença do Estado na economia, contrariando o liberalismo de livre mercado do século XIX, mediante um zeloso protecionismo de sua indústria e de seu mercado interno (caso dos EUA, da Alemanha e outros), ou até pela presença exclusiva ou associada do Estado em atividades produtivas (Alemanha, Itália e Japão do entreguerras do século XX). Mas, em todos esses casos, tratava-se de países cujas burguesias haviam ingressado no mercado mundial com atraso relativo, em comparação com as nações européias pioneiramente industrializadas e que já haviam constituído impérios coloniais. Portanto, mesmo o intervencionismo estatal desses países não representou senão conveniência de suas burguesias locais.

Remanesce, portanto, esta constatação: a ampliação muito real e expressiva do Estado após Marx em nada alterou sua *natureza de classe*, porquanto, antes de tudo, foi empreendida no interesse direto ou indireto da burguesia, embora, no processo, pudessem sobrar resíduos até significativos para os trabalhadores, se considerada sua miserabilidade anterior. Ademais, quando a economia da maioria dos países centrais, e de muitos países periféricos, amargou quase duas décadas de estagnação ao final do século XX, e uma massa imensa de capitais flutuou à busca de investimentos, o Estado, sem constrangimentos, assentiu à acusação neoliberal de haver se “imiscuído” excessivamente em atividades “próprias” da iniciativa privada. De Estado longamente “interventor”, encetou o movimento quase brusco de retroceder em direção a um Estado “mínimo”. Pôs-se a *privatizar*

as funções que, em proveito do capital, houvera assumido, e das quais, novamente em proveito do capital, passava a se desincumbir<sup>245</sup>.

Além disso, tanto a expansão estatal que prosseguiria por mais de um século, quanto a sua muito contraditória contração ao final do século XX, jamais permitiram que se enfraquecesse no Estado a função medular de guardião armado da propriedade privada e dos interesses dela decorrentes.

Por fim, a consideração de que a concepção de Estado veiculada no *Manifesto* perdeu atualidade também costuma vir acompanhada da afirmação bondosa de que, no Estado contemporâneo, já haveria se esvaído a “primitiva” identificação com os interesses das classes dominantes daquele Estado “histórico” considerado por Marx e Engels. O “novo” Estado teria se tornado a expressão institucional e democrática de *toda* a universalidade social contraditória. Malgrado os tensionamentos inevitáveis que se fazem presentes no desenrolar dos conflitos de interesses entre pessoas, classes, grupos e outros segmentos, a “cultura democrática” teria tornado o Estado permeável às “aspirações” de *todos* os atores sociais, e não mais, como antes, principalmente das classes dominantes. Assim, o Estado teria assimilado “valores” que, malgrado pressões e contra-pressões particularistas, o teriam convertido numa instância em que o “bem de todos” ou a “vontade da sociedade” poderiam, finalmente, encontrar expressão adequada e equilibrada. O Estado, em suma, teria deixado de ser, acima de tudo, instrumento de dominação de classe.

Contudo, não obstante certa “elegância” literária desse novo discurso, ele não vai além de resgatar, com um providencial aroma de perfume pós-moderno, o discurso velho do liberalismo, do Estado socialmente “neutro” que, como um magistrado imparcial, “paira” sobre a sociedade em busca da realização do “bem comum”. Por mais que o palavreado realize acrobacias, acaba retornando à antiga fantasia ideológicas liberal.

Resta algo para o direito e para os direitos humanos, no *Manifesto do Partido Comunista*? Resta pouco. Seria mesmo surpreendente que um panfleto empenhado em concitar à revolução social se preocupasse com as formas jurídicas.

Mas, numa passagem, ao considerar a importância da luta coletiva do

---

<sup>245</sup> É impossível renunciar à tentação de esgrimir este argumento “constrangedor”: no primeiro abalo econômico sério que o modelo privatizante neoliberal experimentou, foram abandonadas, do dia para a noite, todas as iradas imprecisões contra o Estado “interventor” e os ardorosos discursos em favor de seu drástico encolhimento. A banca quebrada, os monopólios industriais e comerciais e os agentes especuladores do mercado, deram-se as mãos e foram bater às suas portas. E o Estado, bem ciente de seu papel na acumulação capitalista mundial, não titubeou: entre 2008 e 2009, colocou-lhes à disposição um montante internacional de recursos *públicos* da ordem de trilhões de dólares.

proletariado, e de ele não descurar da luta política, o texto aponta que sua organização em partidos “força o reconhecimento dos interesses específicos dos trabalhadores na forma de leis, na medida em que eles se aproveitem das divisões entre os burgueses”<sup>246</sup>. Portanto, a consideração de que o direito, em condições específicas, pode ser utilizado como instrumento pelo proletariado, mas sem substituir sua luta independente de classe.

Noutra passagem, em que trata das concepções ideológicas que se atribuem a si mesmas a condição de “eternas”, o *Manifesto* lança à burguesia este torpedo:

Suas idéias são produtos das relações burguesas de produção e de propriedade, assim como o direito não é nada mais que a vontade de sua classe erigida em lei, uma vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições materiais de vida de sua própria classe.

Vocês partilham com todas as classes dominantes já desaparecidas as concepções interesseiras, segundo as quais suas relações de produção e de propriedade, transitórias no curso da produção, são transformadas, por razões históricas, em leis naturais e racionais. O que vocês aceitam para a propriedade antiga ou a propriedade feudal, já não podem aceitar para a propriedade burguesa<sup>247</sup>.

Ou seja: a reiteração, já formulada em textos anteriores, do direito como relação histórica, como expressão de interesses de classe e como forma ideológica. Desdobrando essa polêmica, o *Manifesto*, por fim, confronta um argumento sempre sacado, qual seja, o de que as idéias filosóficas, religiosas, morais, jurídicas e políticas podem até *se modificar* ao longo da História, mas a filosofia, a religião, a moral, o direito e a política sempre sobreviveram a tais transformações, o que atestaria sua verdade, necessidade e perenidade. Assim, existiriam “verdades eternas” que perpassam todas as sociedades, de todos os tempos, como liberdade, justiça etc. O *Manifesto* responde:

Quaisquer que tenham sido essas formas, a exploração de uma parcela da sociedade por outra é um fato comum em todos os séculos passados. Por isso, não é de estranhar que a consciência social de todas as épocas, apesar da diversidade e da diferença, se movimente segundo certas formas comuns; em formas de consciência que só se dissolverão com o desaparecimento dos antagonismos de classe<sup>248</sup>.

Mais uma vez, a relação entre a existência social e a consciência, historicamente produzida, contra todas as suposições metafísicas que perpassam as épocas. E o direito como componente dessa consciência.

---

<sup>246</sup> MARX e ENGELS, *Manifesto do partido comunista*. In: *O manifesto comunista 150 anos depois*, op. cit., p. 17.

<sup>247</sup> Idem, p. 24.

<sup>248</sup> Idem, p. 27.

## Capítulo XIV

### **Dialética materialista à quente: duas aplicações práticas**

A rebelião armada operária de fevereiro de 1848, que plantou barricadas por toda Paris (foi a primeira das revoluções da *Primavera dos Povos*), derrubou o rei Luís Felipe I que, desde a revolução de julho de 1830, governara em proveito da alta finança e do grande capital. Emergiu um governo provisório com representantes do proletariado (sob liderança socialista e anarquista), da burguesia industrial republicana, da pequena-burguesia “democrática” e da oposição monárquica “legitimista”<sup>249</sup>. Embora não estivesse propriamente nos planos da burguesia, e muito menos dos “legitimistas”, proclamar a república, esta impôs-se sob a pressão operária, tendo sido eleita uma Assembléia Nacional que se reuniu a partir de 4 de maio. Logo que se deu conta da ampla maioria burguesa nessa Assembléia e de que, portanto, a aspiração de construir uma “república social” igualitária lhe escapava das mãos, o proletariado protestou, mas os únicos resultados que colheu foi uma vigorosa proclamação da Assembléia rechaçando a pretensão dos trabalhadores e o abrupto afastamento de seus representantes do governo provisório.

Em seguida, o governo tentou fechar as oficinas de trabalho que, por pressão da grande massa de desempregados, haviam sido criadas em Paris. Foi a gota d’água para os fatos se precipitarem: em junho de 1848, estalou em Paris nova insurreição proletária. Mas uma feroz aliança de todas as frações da burguesia e da aristocracia, de mãos dadas com a pequena-burguesia urbana, com a massa camponesa proprietária de pequenas terras e com o

---

<sup>249</sup> Os monarquistas franceses estavam, então, divididos em duas correntes. De um lado, os “legitimistas”, seguidores da dinastia dos Bourbon, derrubada em setembro de 1792, quando da proclamação da Primeira República, dinastia que foi restaurada após a derrota de Napoleão, em 1815, e novamente derrubada pela revolução de julho de 1830. Os “legitimistas” eram porta-vozes da aristocracia rural tradicional e do alto clero. De outro lado, estavam os “orleanistas”, seguidores do Duque de Orleans, dissidente da dinastia dos Bourbon, que ascendera ao trono na revolução de 1830 como Luis Felipe I (conhecido como o “rei burguês”), derrubado na revolução de fevereiro de 1848. Os “orleanistas” estavam ligados à grande burguesia e à aristocracia financeira.

exército, esmagou a revolta “vermelha”. Socialmente isolados, os operários foram *massacrados*. Uma repressão *exemplarmente* vingativa abateu-se: “É característico da ferocidade do ódio que os ricos nutrem pelos pobres o fato de que uns três mil (trabalhadores) foram trucidados depois da derrota, enquanto outros 12 mil foram aprisionados, a maioria para serem deportados para campos de trabalho na Argélia”<sup>250</sup>, colônia que havia sido conquistada pela França na década de 1830. Essa dura derrota do proletariado o afastaria do primeiro plano da cena política por muito tempo.

Ao final de 1848, com a esquerda encarcerada, deportada ou na clandestinidade, realizaram-se eleições por sufrágio universal (masculino). Foi eleito presidente Louis Bonaparte, sobrinho de Napoleão, um personagem sem grandeza política, mas astuto e ambicioso. A Assembléia constituinte produziu, em novembro de 1848, outra Constituição que, a par de retomar os direitos humanos da Constituição de 1795, contemplou algumas reivindicações operárias (que, é claro, não passariam do papel)<sup>251</sup>.

Seguiu-se um período de ascendente instabilidade política, em que *todas* as frações das classes dominantes envolveram-se em intermináveis disputas intra-parlamentares, em quedas de braço entre o parlamento e o poder executivo, em bate-bocas pelos jornais e em manifestações de rua que, não raro, degeneravam em distúrbios. Sem qualquer grupo conseguindo impor-se, a França tornou-se um navio à deriva. Quando o impasse político e o esgotamento social atingiram seu ponto máximo, Louis Bonaparte não deixou passar a oportunidade: apoiando-se no exército e numa massa de desempregados e de *lumpen-proletários*<sup>252</sup> que arregimentara, deu o golpe de Estado de 2 de dezembro de 1851. Não demorou muito, reinstaurou a monarquia e proclamou-se a si mesmo como Napoleão III.

---

<sup>250</sup> HOBBSBAWN, *A era do capital*, op. cit., p. 38.

<sup>251</sup> O artigo 13 da nova Constituição dispunha que a sociedade francesa “favorece e encoraja o desenvolvimento do trabalho pelo ensino primário gratuito, a educação profissional, a igualdade das relações entre o patrão e o operário, as instituições de previdência e de crédito, as instituições agrícolas, as associações voluntárias e o estabelecimento pelo Estado (...) de obras públicas destinadas a empregar os braços desocupados; a sociedade presta assistência às crianças abandonadas, aos enfermos e aos velhos sem recursos, cujas famílias não os possam socorrer”.

<sup>252</sup> *Lumpen-proletariado*: uma massa desorganizada e sem contornos sociais precisos, lançada à margem das classes, composta por pessoas sem ocupação definida ou estável, trabalhadores relegados à miséria, pequeno-burgueses arruinados e sem perspectivas de recuperação, desempregados permanentes, mendigos, pequenos contraventores etc. – todos desenraizados socialmente, sem vínculos orgânicos e oscilando na fronteira da criminalidade. Foi qualificada por Marx de “massa complexa, desintegrada e flutuante” (*O 18 brumário de Louis Bonaparte*, p. 85 da edição que será indicada a seguir). A História ulterior mostraria que, assim como na França de Louis Bonaparte, o *lumpen-proletariado* é facilmente seduzido por migalhas e por discursos demagógicos e que, repetidas vezes, viria a se colocar a reboque de aventureiros políticos e de demagogos golpistas ou paternalistas. No século XX, o *lumpen-proletariado* viria a colocar-se a serviço, como massa de manobra, à ascensão do fascismo na Itália e do nazismo na Alemanha.

Face à conjuntura de incapacidade política das classes dominantes de se compor para dirigir o país, com o proletariado convertido em ator secundário e com a massa de pequenos agricultores cada vez mais inquieta e temerosa (à época, era o contingente maior da população), pôde emergir um regime repressivo de características especiais: um ditador, apoiando-se diretamente nas massas desorganizadas e na força armada, por cima dos partidos políticos e à revelia do parlamento, instaurou a “paz social” à força, enquanto as classes dominantes assistiam a tudo com um misto de perplexidade e alívio, sem esboçar reação. “Se o proletariado ainda não podia governar a França, a verdade é que a burguesia já não o podia”<sup>253</sup>. O golpe, como Engels observou, estalou como “um relâmpago no céu azul”<sup>254</sup>. Ao mesmo tempo em que defendia interesses próprios, Louis Bonaparte consolidou o domínio econômico da burguesia, *mas sem a participação direta dessa classe no governo*. No dizer de Marx, foi o modo encontrado de aliviar a sociedade burguesa do “encargo de governar a si mesma”<sup>255</sup>. O fenômeno, conhecido depois como “bonapartismo”, repetir-se-ia em outros países e épocas, e ensinou precisamente isto: postas essas circunstâncias, a *autonomia relativa* do aparelho estatal em relação à sociedade pode crescer consideravelmente.

Esses acontecimentos propiciaram a Marx escrever duas análises penetrantes que se tornaram verdadeiras *demonstrações práticas* de investigação da realidade pelo método materialista histórico: *As lutas de classe na França de 1848 a 1850* e *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Nesses escritos, indo muito além da superfície, isto é, muito além dos fenômenos aparentes, Marx desvendou quais eram os interesses de cada classe ou fração de classe que estavam em jogo em cada momento daquela sucessão veloz de acontecimentos – mas, apreendendo a realidade de modo dialético, como uma *totalidade estruturada*, sem qualquer reducionismo econômico simplificador. Assim, demonstrou o papel e o peso político que, naquela cambiante e volátil correlação de forças, foram exercendo, não só as classes, mas também os partidos, as instituições públicas, a igreja, as ideologias, o direito, os movimentos populares, as ações do governo, o muito intrincado jogo parlamentar, até cada personagem individual envolvido em cada disputa.

*As lutas de classe na França de 1848 a 1850*, publicado na forma de livro em 1850, reuniu artigos que Marx veiculara pela *Nova Gazeta Renana*. Nessa obra, em meio a uma vasta análise circunstancial, Marx percebe que a ruína econômica dos

---

<sup>253</sup> ENGELS, Friedrich. Introdução à edição de 1891 de *A guerra civil em França*, texto em que Karl Marx tratou dos acontecimentos referentes à Comuna de Paris. São João Del Rei: Estudos Vermelhos, 2009, p.4.

<sup>254</sup> Idem. Prefácio à terceira edição alemã (1885) de *O 18 brumário de Louis Bonaparte*, de Karl Marx. Coimbra: Edição do Tradutor, 1971, p. 11.

<sup>255</sup> MARX, Karl. *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Coimbra: Edição do Tradutor, 1971, p. 38.

camponeses abria a possibilidade (que, contudo, não se concretizou) de os operários com eles estabelecerem uma aliança contra as classes dominantes, pois

[...] a sua exploração só na forma se distingue da exploração do proletariado industrial. O explorador é o mesmo: o capital. Por meio da hipoteca e da usura, os capitalistas individuais exploram os camponeses individuais; pelo imposto de Estado, a classe capitalista explora a classe camponesa. O título de propriedade dos camponeses é o talismã com que o capital até aqui o fascinava, o pretexto com que o ataçava contra o proletariado industrial<sup>256</sup>.

Por conseguinte, conclui:

Só a queda do capital pode fazer subir o camponês, só um governo anticapitalista, proletário, pode quebrar a sua miséria econômica, a sua degradação social. A república constitucional é a ditadura dos seus exploradores unidos; a república social-democrata, vermelha, é a ditadura dos seus aliados<sup>257</sup>.

Marx também avalia que a sublevação contra a “ditadura burguesa” para a transformação da sociedade dar-se-ia com a “manutenção das instituições democrático-republicanas”, mas erigindo o proletariado como “poder revolucionário decisivo”. Assim, pela primeira vez, adianta elementos sobre a necessidade de uma *ditadura do proletariado* durante a fase de transição revolucionária do capitalismo ao comunismo, ditadura que seria

[...] a declaração da permanência da revolução, a ditadura de classe do proletariado como ponto de trânsito necessário para a abolição das diferenças de classes em geral, para a abolição de todas as relações de produção em que aquelas se apóiam, para a abolição de todas as relações sociais que correspondem a essas relações de produção, para a revolução de todas as idéias que decorrem destas relações sociais<sup>258</sup>.

No outro texto, *O 18 brumário de Louis Bonaparte*, prosseguindo na análise desse período da história da França, Marx o inicia com a observação famosa: “Hegel faz notar algures que todos os grandes acontecimentos e personagens históricos ocorrem, por assim dizer, duas vezes. Esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda

---

<sup>256</sup> MARX, Karl. *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*. In: *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 164.

<sup>257</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>258</sup> Idem, pp. 171-172. Posteriormente, em 1852, em carta que enviaria a Joseph Weydemeyer, dirigente do movimento socialista norte-americano, Marx registraria: “No que me diz respeito, não me cabe o mérito de ter descoberto nem a existência das classes na sociedade moderna nem a sua luta entre si. Muito antes de mim, historiadores burgueses tinham exposto o desenvolvimento histórico desta luta das classes, e economistas burgueses a anatomia econômica das mesmas. O que de novo eu fiz foi: 1) demonstrar que a *existência das classes* está apenas ligada a *determinadas fases de desenvolvimento histórico da produção*; 2) que a luta das classes conduz necessariamente à *ditadura do proletariado*; 3) que esta mesma ditadura só constitui a transição para a *superação de todas as classes* e para uma *sociedade sem classes*”. Documento arquivado no site [www.marxists.org/portugues/marx/1852/03/05.htm](http://www.marxists.org/portugues/marx/1852/03/05.htm), acessado em 12/12/2009, às 10:45 horas.

como farsa”<sup>259</sup>.

A ironia tinha razão de ser: no dia 18 de brumário (9 de novembro) de 1799, Napoleão Bonaparte dera o golpe de Estado contra a Primeira República e tornara-se um imperador que fizera a Europa tremer. Louis Bonaparte, seu sobrinho, jamais se aproximaria da sua grandeza histórica, assim como seu golpe de 2 de dezembro de 1851 não passou de uma réplica medíocre do golpe do tio. Victor Hugo o apelidou de “Napoleão, o pequeno”. Prossegue Marx, contextualizando aquele período da história francesa:

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem arbitrariamente, nas condições escolhidas por eles mas, antes, sob as condições diretamente herdadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações passadas pesa inexoravelmente sobre a consciência dos vivos<sup>260</sup>.

Mesmo na divergência entre as duas correntes monarquistas (“legitimistas” e “orleanistas”), Marx capta que, abaixo da mera fidelidade a linhagens aristocráticas em disputa, estavam em ação distintos modos de existência social: os “legitimistas” ainda dependiam da grande propriedade latifundiária remanescente do feudalismo, ao passo que os orleanistas já estavam completamente vinculados à moderna alta finança capitalista. Contudo, Marx está longe de desconsiderar, como ele mesmo exemplifica, a influência das nostalgias, temores e esperanças, dos preconceitos e ilusões, das questões de fé ou de princípio, das simpatias e antipatias – em suma, a força operante da *ideologia*:

Sobre as diferentes formas de propriedade, sobre as condições de existência social, constrói-se toda uma superestrutura de impressões, ilusões, maneiras de pensar e concepções filosóficas particulares. A classe inteira cria-os e informa-os com base nas condições materiais e nas relações sociais correspondentes. O indivíduo que as recebe por tradição ou por educação pode julgar que constituem as verdadeiras razões determinantes e o ponto de partida da sua atividade. [...] E, do mesmo modo que na vida privada, se destrinça o que um homem diz ou pensa e o que ele é e faz realmente, nas lutas históricas deve-se ainda discernir melhor, entre a retórica e a pretensão dos partidos, a sua constituição e os seus verdadeiros interesses, entre os que imaginaram ser e o que são efetivamente<sup>261</sup>.

Marx detecta o aparecimento de uma nova vertente política, a social-democracia *reformista*. A terrível derrota operária de junho de 1848 privara muitos militantes de esperanças na revolução; por outro lado, o partido pequeno-burguês temia as ameaças das classes dominantes às suas condições de vida. Da fusão entre operários desesperançados e pequeno-burgueses à busca de preservar suas condições sociais, nasceu um partido cujo

---

<sup>259</sup> MARX. *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Op. cit., p. 15.

<sup>260</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>261</sup> Idem, p. 52.

programa mesclava certo tom socialista e um forte viés institucionalista:

A principal característica da social-democracia resumia-se no fato de reivindicar as instituições democrático-republicanas, não como meio de suprimir os dois extremos, o capital e o salário, mas de atenuar esse antagonismo, de o transformar harmonicamente. [...] É a transformação da sociedade por via democrática, porém uma transformação dentro dos quadros pequeno-burgueses<sup>262</sup>.

Essa *nova* social-democracia, só interessada em ganhos imediatos, não na transformação estrutural da sociedade, teria vida longa<sup>263</sup>.

Marx registra também que o Estado francês já havia ampliado extraordinariamente o seu poder sobre a sociedade e sobre os indivíduos, por meio da expansão da burocracia, corporação com interesses próprios a defender no aparato público:

Dá-se conta imediatamente que, num país como a França, em que o poder executivo dispõe de um exército de funcionários de mais de meio milhão de indivíduos e mantém, portanto, uma quantidade enorme de exigências e interesses na mais absoluta dependência, onde o Estado encerra, controla, regula, superintende e mantém sob tutela a sociedade civil, desde as mais amplas manifestações da existência até aos seus mais ínfimos movimentos, desde as formas mais gerais de existência até a vida privada dos próprios indivíduos, onde esse corpo parasita, graças à mais extraordinária centralização, adquire uma ubiquidade, uma omnisciência, uma maior capacidade de movimento e elasticidade, que só encontra paralelo na dependência absoluta, na disformidade incoerente do corpo social<sup>264</sup>.

A história demonstraria que essa tendência à hipertrofia do Estado logo se irradiaria por todos os países capitalistas.

Ainda antes do golpe de Louis Napoleão, a Assembléia, por uma lei aprovada em 31 de maio de 1850, impusera aos eleitores a obrigação de residência prévia na

---

<sup>262</sup> MARX. *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Op. cit., p. 55-56.

<sup>263</sup> Até a Primeira Guerra Mundial, os partidos socialistas europeus ainda adotavam comumente a designação de “social-democratas”. Mas, em seu interior, acirravam-se as divergências: de um lado, as correntes revolucionárias que, embora não desprezassem a participação tática nos parlamentos, defendiam sobretudo as ações de massa do proletariado com vistas à revolução; e, de outro lado, as correntes reformistas, cada vez mais absorvidas na atividade eleitoral-parlamentar por “melhorias sociais”. Quando, em 1914, as tensões inter-imperialistas por uma nova repartição do mercado mundial e por uma nova repartição das colônias produtoras de matérias-primas estavam resvalando para a guerra, a maioria dos deputados das bancadas social-democratas européias capitulou à propaganda nacional-chauvinista das respectivas burguesias e votou favoravelmente à concessão de verbas e abertura de créditos para seus governos lançarem-se ao esforço bélico. Colocaram-se, assim, a reboque político das burguesias imperialistas de seus países e à revelia dos interesses dos trabalhadores, que teriam suas vidas sacrificadas em combates que não lhes diziam respeito. As vertentes revolucionárias, contrárias à participação na guerra inter-imperialista, romperam com a social-democracia e, ao terminar a guerra, reorganizaram-se em novos partidos, que adotaram a designação de *comunistas*. Desde então, os partidos social-democratas renegaram progressivamente, primeiro, o marxismo, depois, o socialismo em geral. Nesse curso, receberam a adesão dos setores do grande capital interessados em conter a luta de classes mediante concessões parciais aos trabalhadores e mediante a cooptação de seus dirigentes pelo Estado.

<sup>264</sup> MARX. *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Op. cit., p. 70.

circunscrição eleitoral por três anos, a ser atestada por um certificado fornecido pela... respectiva entidade patronal. Com isso, foram eliminados ao menos 3 milhões de votantes, reduzindo o seu contingente a 7 milhões. Na prática, foi *suprimido o sufrágio universal* na França, pois o proletariado foi excluído de “toda e qualquer participação no poder político”<sup>265</sup>. Logo em seguida, outra lei proibiu de funcionar toda imprensa voltada à agitação revolucionária. Medidas como essa prepararam o terreno para o golpe de Estado. O resto ficou a cargo da corrupção que se generalizava e das intermináveis e desmoralizantes escaramuças no interior das quatro paredes do parlamento, disputas que Marx chamou de doença do “cretinismo parlamentar, que relega para um mundo imaginário todos os que por ela forem contagiados, despindo-os de qualquer poder de reflexão [...] do mundo exterior”<sup>266</sup>. A burguesia terminou rompendo com os seus próprios representantes no parlamento e, quando isso aconteceu, Louis Bonaparte pôde, finalmente, dar “férias permanentes” a esse colegiado enfraquecido e “substituir a divisa *Liberdade, Igualdade e Fraternidade* pelos termos inequívocos *Infantaria, Cavalaria e Artilharia*”<sup>267</sup>.

Assim, esses dois textos de Marx, a par de constituírem instigantes lições práticas de dialética materialista aplicada à história viva, também puseram a nu uma perspectiva que o tempo confirmaria repetidas vezes: em situações de instabilidade política, com ameaças razoáveis aos seus interesses de classe, pode apresentar-se às classes dominantes a conveniência de descartar – ou de assentir que sejam descartados – o “Direito”, as “instituições representativas”, a “democracia” e outros tantos valores ou princípios proclamados como “sagrados”, aos quais, em situações normais, essas classes prestam comovidadas juras de fidelidade.

Por fim, as análises abrangentes de *O 18 brumário de Louis Bonaparte* também demonstraram, de modo concreto, uma lei *tendencial* da sociedade que Marx já colocara em evidência no *Manifesto do Partido Comunista*, qual seja: “[...] todas as lutas históricas, quer se processem no domínio político, religioso, filosófico ou qualquer outro domínio ideológico, são efetivamente a expressão *mais ou menos* clara da luta de classes [...]”<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> Idem, p. 81-82.

<sup>266</sup> Idem, p. 104.

<sup>267</sup> Idem, p. 67.

<sup>268</sup> ENGELS. Prefácio à terceira edição alemã (1885) de *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Op. cit., p. 12.

## **Capítulo XV**

### **Crítica da economia política: o direito como superestrutura**

Com a repressão política que se alastrou pela Europa continental após as derrotas operárias na *Primavera dos Povos*, em 1848, Marx e Engels buscaram refúgio na Inglaterra. Na entrada dos anos 1850, a economia europeia saíra da crise de 1847-1848 e iniciara novo ciclo de crescimento. Enquanto não se apresentava nova crise, nem ressurgiam as mobilizações operárias, Marx finalmente encontrou tempo para retomar com afinco seus estudos, tendo agora à sua disposição a biblioteca do *British Museum*, em Londres, e valendo-se da posição privilegiada de observador *in loco* da mais avançada formação social capitalista da época. Engels reassumiu a direção da indústria têxtil paterna em Manchester e aceitou sem lamentar a condição de “segundo violino”, como se referia a si mesmo, seja porque a direção da fábrica lhe ocupava um tempo precioso, seja porque, embora fosse dotado de preparo intelectual à altura do de Marx, decidiu que sua função mais importante seria apoiar o amigo<sup>269</sup>.

Tanto *As lutas de classe na França de 1848-1850*, quanto *O 18 brumário de Louis Bonaparte*, já haviam sido redigidos na Inglaterra. Mas, em seu exílio londrino, Marx dedicou-se, sobretudo, a estudar a Economia Política. Muito embora guardasse respeito por várias descobertas dos economistas liberais clássicos, tais como *valor*, *valor de uso* e *valor de troca*, dentre outros conceitos importantes ao entendimento da dinâmica do

---

<sup>269</sup> Os rendimentos de Marx, oriundos quase só da venda de artigos para jornais – dentre outros, o *New York Daily Tribune* – eram escassos, instáveis e cessaram subitamente em 1862. Embora possivelmente fosse o intelectual com mais preparo em sua época, a fama de revolucionário internacional fechava-lhe todas as portas. Chegou até a tentar um emprego como escriturário numa ferrovia inglesa, mas foi recusado por sua má caligrafia. O socorro financeiro de Engels livrou Marx e sua família, vezes incontáveis, de situações que beiravam à miséria. Além disso, Engels chamou para si tarefas desgastantes e monótonas, como realizar levantamentos econômicos e outros, necessários ao desenvolvimento dos textos em que Marx trabalhava. Por fim, por meio de uma intensa correspondência que perdurou por toda a vida de ambos, Engels colaborou com observações e sugestões teóricas que Marx nunca deixou de valorizar.

capitalismo, sentia que, para os trabalhadores avançarem na compreensão científica do mundo, seria fundamental desfazer graves impropriedades e ilusões ideológicas burguesas que perpassavam essa ciência. Isso implicou num esforço colossal, que demandou de Marx cerca de quinze anos de pesquisa e redação, num ritmo forçado que sacrificou sua saúde diversas vezes, e que prosseguiu, no mínimo, até a publicação do primeiro volume de *O capital*, em 1867. Mesmo assim, ao falecer em 1883, ainda não havia dado por concluído o trabalho a que se propusera.

Em 1857, os indícios de uma nova crise econômica prenunciavam o retorno do proletariado à cena política, o que, conforme Marx pressentia, o reabsorveria aos combates práticos em regime integral. Por isso, entre o final de 1857 e os primeiros meses de 1858, redigiu apressadamente um manuscrito sobre o que havia apurado em seus estudos econômicos. Embora fosse longo (mais de mil páginas, numa caligrafia horrível), a pressa na redação levou a que, ao lado de explanações coerentes, coexistissem anotações inacabadas, imprecisões e obscuridades – praticamente, não mais do que um rascunho longo e fragmentário, hoje conhecido como *Gundrisse*<sup>270</sup>.

Um tema instigante que, no *Gundrisse*, ficou mais proposto do que propriamente desenvolvido, remetia a um cenário que, naquela época de euforia do capitalismo, certamente era quase impensável. Extraíndo do movimento histórico do capital as *últimas* conseqüências que esse movimento permitiria antecipar, Marx projetou a possibilidade da futura *inativação* da lei do valor. O progresso tecnológico, desenvolvendo ininterruptamente a capacidade das forças produtivas materiais de multiplicar autonomamente os produtos, terminaria relegando o trabalho vivo dos seres humanos à condição crescentemente residual. Chegaria um ponto em que a lei do valor, decorrente do trabalho, não mais conseguiria operar e, conseqüentemente, a valorização do capital também deixaria de se completar. A própria dinâmica histórica do capital conduziria ao *esgotamento do seu processo social de reprodução e valorização* e o capitalismo se inviabilizaria por força do seu próprio desenvolvimento extremado. Não se tratava de uma “profecia” cerebrina. Na realidade, Marx apreendeu uma *tendência* que, embora em 1857 estivesse longe de se manifestar, seria inerente à própria lógica interna do desenvolvimento desse modo de produção<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Esse manuscrito só viria a ser publicado na União Soviética entre 1939 e 1941, sob o título de *Esboços dos fundamentos da crítica da Economia Política*. Em alemão, “esboço dos fundamentos” se expressa pela palavra *Gundrisse*.

<sup>271</sup> Ao retomar esse tema no volume III de *O capital (O processo de produção capitalista como um todo)*, Marx

Dentre outros aspectos da teoria econômica analisados no *Gundrisse*, esse texto também produziu uma investigação histórica sobre os modos sociais de produção anteriores ao capitalismo (comunismo primitivo, escravismo, feudalismo etc.) e sobre as condições que permitiram o surgimento do atual modo de produção. Demonstrou, assim, a historicidade e transitoriedade de *todos* os modos de produção social e, portanto, a possibilidade de superação do capitalismo, deitando mais terra sobre as ilusões ideológicas de que seria “perene”, porque supostamente correspondente à “natureza” humana<sup>272</sup>. Com a ironia habitual, Marx também descartou a suposição liberal do homem isolado que, misteriosamente, teria se tornado proprietário: “Um indivíduo isolado, do mesmo modo que não poderia falar, não poderia ser proprietário do solo”<sup>273</sup>.

Mas o esforço excessivo, noites a fio sem dormir, cobrou seu preço. Marx caiu doente por meses e não conseguiu concluir o manuscrito. Aproveitaria a maioria de seus temas em escritos posteriores, principalmente em *Contribuição à crítica da economia política* e em *O capital*.

Em junho de 1859, Marx consegue publicar *Contribuição à crítica da economia política*<sup>274</sup> que, juntamente com *Salário, Preço e Lucro* (1865), viria a representar uma verdadeira antecâmara conceitual e estrutural de *O capital*.

Nessa obra, em vez de iniciar a investigação por conceitos econômicos *gerais* (população, nação, classes sociais, distribuição demográfica, ramos da produção, Estado etc.), como era o procedimento habitual dos economistas clássicos, Marx, inversamente, parte da análise da *mercadoria* – não de uma mercadoria em particular, mas da mercadoria em abstrato, isto é, enquanto forma elementar da riqueza no modo de produção capitalista e, portanto, relação determinante mais simples de todas, em torno da qual gira todo o movimento social e histórico do capital.

---

acrescentaria que, da análise da inter-relação estrutural entre a *totalidade* do capital social e a *totalidade* do trabalho, resultaria que essa tendência de expansão do capital até a sua desintegração histórica se daria num processo contraditório, perpassado por contra-tendências capazes de deslocar por muito tempo essas contradições estruturais. Por conseqüência, essa constatação marxiana descartaria qualquer expectativa apocalíptica de um futuro colapso súbito e catastrófico do capitalismo. Sem a decisiva intervenção humana para pôr-lhe fim, o capitalismo poderá estender agonicamente sua sobrevivida por tempo incalculável, malgrado a barbárie social que dissemine.

<sup>272</sup> Por sua exposição bem desenvolvida, essas passagens foram depois, no século XX, destacadas do *Gundrisse* e publicadas sob o título de *Formações econômicas pré-capitalistas*.

<sup>273</sup> MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, p. 78.

<sup>274</sup> Mas a duras penas: teve de pedir dinheiro a Engels para pagar a remessa postal do manuscrito ao editor. Na carta que enviou ao amigo em janeiro de 1859, se queixa: “Não creio que alguma vez alguém tenha escrito sobre o dinheiro com tanta falta dele. A maior parte dos autores que o trataram estavam profundamente em paz com o assunto das suas pesquisas” (*Apud* E. B., autor da nota de introdução de *Contribuição à crítica da economia política*, edição indicada a seguir).

A população é uma abstração se desprezarmos, por exemplo, as classes de que se compõe. Por seu lado, essas classes são uma palavra oca se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo, o trabalho assalariado, o capital etc.. Estes supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços etc.. O capital, por exemplo, sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc., não é nada. Assim, se começássemos pela população, teríamos uma visão caótica do todo [...] <sup>275</sup>.

Por isso, partindo das determinações mais simples (valor, divisão do trabalho, dinheiro etc.), Marx transita em sentido oposto “até chegar finalmente de novo à população, que não seria, então, a representação caótica do mundo, mas uma rica totalidade de determinações e de relações numerosas”<sup>276</sup>. Acrescenta: “Este segundo método é evidentemente o método científico correto. O concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações, logo, unidade da diversidade”<sup>277</sup>. E, em outra de suas frases-sínteses, conclui que esse método consiste em “elevar-se do abstrato ao concreto”<sup>278</sup>.

Contudo, ao contrário do idealismo hegeliano, que “caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento” e considerou que “o mundo só é real quando concebido”, Marx adverte sobre a necessidade de não se perder de vista a distinção entre a totalidade concreta *do real* e a totalidade *pensada* – pois, antes como depois, “o objeto real conserva sua independência”. Por consequência, também na investigação teórica é necessário “que o objeto, a sociedade, esteja constantemente presente no espírito como o dado primeiro”<sup>279</sup>.

O concreto como *síntese de múltiplas determinações* (unidade da diversidade), primazia do real sobre o real *pensado*, necessidade de *elevar-se do abstrato ao concreto* – transparece com vigor a aplicação do *método* que, àquela altura, Marx já dominava bem. Método que permite identificar os componentes da *totalidade social concreta*, não mais como uma coleção inorgânica de fatores agregados ou justapostos (o que não permitiria compreender a dinâmica da economia e da sociedade), mas como uma totalidade na qual pode-se discernir as estruturas que acabam por estabelecer, em última instância, a *dominação geral e determinante do todo sobre as partes*, não obstante poderem as partes conservar certa autonomia até contraditória com o todo. Noutras palavras, ao longo de *Contribuição à crítica da economia política*, Marx põe em ação a *dialética do concreto* em

---

<sup>275</sup> MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. 2ª edição – São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 218. Conforme a edição, esta obra também aparece com o título de *Para a crítica da economia política*.

<sup>276</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>277</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>278</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>279</sup> Os fragmentos reproduzidos neste parágrafo foram extraídos da mesma obra citada, p. 219.

seu mais alto nível<sup>280</sup>.

Com esse método, Marx aprofunda a análise de todos os mais importantes conceitos da Economia Política, verificando sua correspondência (ou não) aos fatos reais da sociedade, não às ideias produzidas sobre eles. Assim, investiga o duplo aspecto da mercadoria (*valor de uso* e *valor de troca*) e o duplo aspecto do trabalho (*concreto* e *abstrato*<sup>281</sup>), os ciclos do processo de circulação da mercadoria, com suas famosas equações e desdobramentos (M-D-M, D-M-D<sup>282</sup> etc.), a interferência da oferta e da procura na formação dos preços, as funções da moeda (como mediadora das trocas e como mercadoria em si mesma), as forças produtivas e as relações de produção próprias do capitalismo, a concorrência, a constituição do lucro, os juros, a renda da terra, a função econômica dos metais preciosos e do entesouramento etc.. Resgata e critica todos os pensadores que haviam participado da formação da Economia Política, discriminando o que haviam concebido de científico daquilo que não passava de fantasia, preconceito, ilusão ideológica ou pura falsificação. Não deixa de considerar nenhum dos elementos da realidade e nenhuma das ideias dos economistas, nem mesmo as bizarras<sup>283</sup>.

Ademais, não admitindo trégua no seu combate ao idealismo filosófico, é novamente implacável com fantasia liberal da precedência do homem sobre a sociedade, que considera uma “banalidade” do século XVIII, sem mais sentido de ser:

O homem é, no sentido mais literal, um *dzōon politikhón* (animal político, em grego), não só um animal sociável, mas um animal que só em sociedade pode isolar-se. A produção realizada à margem da sociedade pelo indivíduo isolado – fato excepcional que pode muito bem acontecer a um homem

---

<sup>280</sup> Mais tarde, em 1873, referindo-se a Hegel, Marx registraria que, inicialmente, houvera sido “discípulo daquele grande pensador”. Mas consignaria: “Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento – que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de ideia – é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado.

Critiquei a dialética hegeliana, no que ela tem de mistificação, há quase 30 anos, quando estava em plena moda”. Contudo, prossegue Marx: “A mistificação por que passa a dialética nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico”. (MARX, Karl. *O capital*, livro I, volume 1, posfácio à segunda edição em alemão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 28-29.)

<sup>281</sup> Trabalho *concreto*: produtor de valores de uso e presente em todos os modos sociais de produção; trabalho *abstrato*: dispêndio genérico de força de trabalho humana durante a produção, pelo qual, nas sociedades mercantis, se pode medir o valor de troca das mercadorias pelo tempo de trabalho incorporado a cada uma delas.

<sup>282</sup> M-D-M: Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria; D-M-D: Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro.

<sup>283</sup> Por exemplo: a proposta de William Petty, fundador do pensamento econômico na Inglaterra, de se instituir “taxas públicas especiais em proveito dos ladrões, pois seria melhor que o público se quotizasse espontaneamente em benefício dos gatunos, do que deixar que sejam eles mesmos a cobrar as taxas” (MARX. *Contribuição à crítica da economia política*. Op. cit., p. 67).

civilizado transportado por acaso para um lugar deserto, mas já levando consigo, em potência, as forças próprias da sociedade – é uma coisa tão absurda como o seria o desenvolvimento da linguagem sem a presença de indivíduos vivendo e falando *em conjunto*<sup>284</sup>.

Reitera também a precedência das relações sociais, sobretudo das relações econômicas, face ao direito:

As leis podem perpetuar em certas famílias um instrumento de produção, por exemplo a terra. Mas estas leis só têm uma importância econômica quando a grande propriedade fundiária está em harmonia com a produção social [...] Mas que é que acontece se pretendermos perpetuar através da lei a divisão da propriedade, por exemplo? A propriedade volta a concentrar-se, não obstante a lei<sup>285</sup>.

Ademais, no prefácio dessa obra, Marx formula sua mais densa síntese da compreensão materialista da sociedade e da história. Começa por estabelecer a relação entre o direito, o Estado e as condições materiais da existência social:

Nas minhas pesquisas, cheguei à conclusão de que as relações jurídicas – assim como as formas de Estado – não podem ser compreendidas por si mesmas, nem pela dita evolução geral do espírito humano, inserindo-se, pelo contrário, nas condições materiais de existência de que Hegel, à semelhança dos ingleses e franceses do século XVIII, compreende o conjunto pela designação de “sociedade civil”; por seu lado, a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política<sup>286</sup>.

Transitando para a economia, Marx resume a conclusão geral a que, ao cabo de demorados estudos, havia chegado:

[...] na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência<sup>287</sup>.

Dessas assertivas compactas, poder-se-ia, certamente, extrair uma interpretação reducionista, de sentido *economicista*, de modo a atribuir à infraestrutura econômica um hiper-determinismo, um determinismo único, mecânico e unidirecional, sem mediações ou nuances, sobre a superestrutura ideológica da sociedade, interpretação que não

---

<sup>284</sup> MARX. *Contribuição à crítica da economia política*. Op. cit., p. 202.

<sup>285</sup> Idem, p. 216.

<sup>286</sup> MARX. Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*. Op. cit., p. 24.

<sup>287</sup> Idem, *ibidem*.

concederia aos componentes desta última (direito, política, filosofia, religião etc.) *qualquer* margem de autonomia ou de contra-influência. O direito, para ficarmos num exemplo, não passaria, assim, de uma emanção direta e automática das relações de produção, um mero epifenômeno destituído de qualquer motilidade própria. Todavia, o *conjunto* do pensamento de Marx – e do pensamento de Engels – sobre as relações entre a infraestrutura econômica e a superestrutura jurídico-político-ideológica não é complacente com essa *leitura* simplificadora e apegada a frases escolhidas. Semelhante *leitura* não levaria em conta que Marx já pusera em evidência tanto a *autonomia relativa*, quanto a importância operativa da instância superestrutural em *As lutas de classe na França de 1848 a 1850* e em *O 18 brumário de Louis Bonaparte*, obras em que demonstrara, a cores quentes, as influências sobre a realidade exercidas por tradições nacionais, idiosincrasias, preconceitos, nostalgias, esperanças, crenças etc. – em suma, por componentes da superestrutura ideológica. A leitura economicista também não levaria em conta que, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels já haviam escrito que, na sua concepção materialista da História, apresentada na sua totalidade, está presente a “*ação recíproca destas diferentes facetas umas sobre as outras*” (itálicos de nossa responsabilidade)<sup>288</sup>.

Aliás, após a morte de Marx, numa carta a Joseph Bloch datada de 22 de setembro de 1890, Engels, irritado com as simplificações economicistas e mecanicistas com que “marxistas” da II Internacional vinham deformando o materialismo histórico (no que chamou de o “mais incrível lixo”), foi enfático:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante *final* na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o *único* determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia. As condições econômicas são a infraestrutura, a base, mas vários outros vetores da superestrutura (formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, constituições estabelecidas pela classe vitoriosa após a batalha, etc., formas jurídicas e mesmo os reflexos destas lutas nas cabeças dos participantes, como teorias políticas, jurídicas ou filosóficas, concepções religiosas e seus posteriores desenvolvimentos em sistemas de dogmas) também exercitam sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, preponderam na determinação de sua forma. Há uma interação entre todos estes vetores [...]. Do contrário, a aplicação da teoria a qualquer período da história que seja selecionado seria mais fácil do que uma simples equação de primeiro grau<sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> MARX e ENGELS, *A ideologia alemã*, op. cit., p. 48.

<sup>289</sup> Esta, bem como a próxima citação da carta de Engels a Joseph Bloch, foram extraídas do documento arquivado no sítio eletrônico <http://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>, sem numeração de páginas. Acesso realizado em 04 de maio de 2010, às 11:45 horas.

Noutra passagem da carta, Engels vai à busca das circunstâncias que poderiam haver aberto caminho para tais deformações a que o materialismo histórico vinha sendo submetido:

Eu e Marx somos aqueles a quem, parcialmente, culpar pelo fato de as pessoas mais novas freqüentemente acentuarem o aspecto econômico mais do que o necessário. É que nós tínhamos que enfatizar estes princípios *vis-à-vis* nossos adversários, que os negavam. Nós não tínhamos sempre o tempo, o local e a oportunidade para explicar adequadamente os outros elementos envolvidos na interação dos fatores constituintes da história.

Prosseguindo, ainda no mesmo prefácio à *Contribuição à crítica da economia política*, após haver conceituado as relações de produção como base *condicionante* da superestrutura jurídica, política e ideológica, bem como estabelecido a existência social como determinante da consciência, Marx passa ao exame das condições que possibilitariam a transformação da sociedade:

Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura<sup>290</sup>.

Contudo, adverte Marx, pode persistir certo descompasso entre a transformação ocorrida nos planos econômico e social e suas repercussões na consciência:

Ao considerar tais alterações, é necessário sempre distinguir entre a alteração material das condições econômicas de produção – que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito levando-o às suas últimas conseqüências. Assim como não se julga um indivíduo pela idéia que ele faz de si próprio, não se poderá julgar uma tal época de transformação pela mesma consciência de si; é preciso, pelo contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção<sup>291</sup>.

Mas a possibilidade do câmbio revolucionário de um modo social de produção para outro requereria, como pressuposto objetivo, o pleno desenvolvimento do modo de produção anterior:

Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção novas e superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de

---

<sup>290</sup> MARX. Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*. Op. cit., pp. 24-25.

<sup>291</sup> Idem, p. 25.

existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade. É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e, assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para o resolver já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer<sup>292</sup>.

Com essa afirmação – “uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter” – estaria Marx colocando em primeiro plano a inevitabilidade política de *aguardar-se* que o modo de produção capitalista desenvolva-se por completo em todo o globo terrestre, *até as últimas das suas potencialidades*? Esse seria o corolário lógico da canhestra operação interpretativa de *pinçar* e tomar *literalmente* os vocábulos “nunca”, “antes” e “todas” dessa passagem. O que, por sua vez, remeteria ao *imobilismo político* enquanto não se viesse a constatar o completo desenvolvimento mundial de “todas” as forças produtivas que o modo de produção capitalista seja capaz de conter. Ou, alternativamente, enquanto não estiverem dados *todos* os pressupostos objetivos para a revolução, só restaria a possibilidade da ação política *reformista*.

Contudo, tanto o imobilismo, quanto o reformismo, não guardam qualquer correspondência, seja com o *conjunto* dos escritos de Marx e Engels, seja com as próprias práticas políticas às quais se empenharam por toda a vida. Desde a *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, e em *todos* os escritos posteriores, Marx batera-se interminavelmente contra a postura filosófica e política contemplativa, erigindo uma filosofia *da práxis* que seria o marco distintivo de sua obra teórica. Quanto ao o reformismo, que despontara na França após a derrota operária na revolução de junho de 1848, já em *O 18 brumário de Louis Bonaparte* Marx o denunciara e o pusera sob sua alça de mira<sup>293</sup>. Por fim, malgrado o modo de produção capitalista estivesse longe de chegar ao ápice de seus desenvolvimentos, Marx e Engels dedicaram suas vidas à educação e à organização revolucionária do proletariado.

Assim, essa operação de *isolar* certos elementos da formulação marxiana (“nunca”, “antes”, “todas”) e se lhes atribuir o caráter de determinação *absoluta*, não porta razoabilidade. Seria, novamente, não mais que outro comparecimento da mesma

---

<sup>292</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>293</sup> “A principal característica da social-democracia resumia-se no fato de reivindicar as instituições democrático-republicanas, não como meio de suprimir os dois extremos, o capital e o salário, mas de atenuar esse antagonismo, de o transformar harmonicamente. (...) É a transformação da sociedade por via democrática, porém uma transformação dentro dos quadros pequeno-burgueses” (MARX. *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Op. cit., p. 55-56.).

hermenêutica *economicista*, cuja principal debilidade consiste em não levar em conta um elemento dinâmico crucial – a luta de classes – presente em quase todos os textos de Marx (e de Engels) desde, novamente, a *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, luta de classes cuja função socialmente dinâmica havia sido enfaticamente posta em relevo no *Manifesto do Partido Comunista*<sup>294</sup>.

Portanto, parece mais adequado compreender essa passagem do prefácio – “uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter” – como uma consideração teórica de *ordem geral* relativa à transição histórica entre os modos de produção, e não como uma “interdição” à possibilidade de revolução socialista *antes* do desenvolvimento universal e terminativo do capitalismo. Este modo de ver guardaria mais coerência com uma necessidade que, conforme Marx e Engels anotaram no *Manifesto do Partido Comunista*, estaria posta aos trabalhadores *após o triunfo da revolução*:

[...] retirar, aos poucos, todo o capital da burguesia, para concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado – quer dizer, do proletariado organizado como classe dominante – e *para aumentar a massa das forças produtivas o mais rapidamente possível* (itálicos de nossa responsabilidade)<sup>295</sup>.

Estaria cumprindo-se, assim, *após a revolução*, um dos pré-requisitos para a futura transição ao comunismo, qual seja, que as forças produtivas já tenham alcançado “um grau elevado do seu desenvolvimento”, porque, “sem ele, só a *penúria* se generaliza”<sup>296</sup>. Ademais, essa ênfase na necessidade de desenvolvimento de *fatores objetivos*, previamente à passagem ao comunismo, estava em correspondência ao combate às *ilusões voluntaristas* proudhonianas-bakuninianas que, à época em que *Contribuição à crítica da economia política* foi escrita, ainda mantinham forte presença no movimento operário.

Por fim, no mesmo prefácio, retomando o tema da historicidade de todos os modos de produção, Marx lança mão de uma metáfora expressiva e situa o advento do comunismo como o término da “pré-História humana”:

Em um caráter amplo, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno podem ser qualificados como épocas progressivas da formação econômica da sociedade. As relações de produção burguesas são a última forma contraditória do processo de produção social, contraditória não no sentido de uma contradição individual, mas de uma contradição que nasce

---

<sup>294</sup> “A história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classe”. MARX e ENGELS, *Manifesto do partido comunista*. In: *O manifesto comunista 150 anos depois*, op. cit., p. 8.

<sup>295</sup> Idem, p. 27.

<sup>296</sup> MARX e ENGELS, *A ideologia alemã*, op. cit., p. 41.

das condições de existência social dos indivíduos. No entanto, as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para resolver esta contradição. Com esta organização social termina, assim, a pré-História da sociedade humana<sup>297</sup>.

Assim, esse prefácio, ao inter-relacionar dinamicamente, como nunca antes, os conceitos mais abrangentes produzidos pela investigação marxiana, erigiu uma estrutura conceitual densíssima e complexa de compreensão materialista da sociedade e da história – uma *cosmovisão* dialética na qual, ao mesmo tempo em que se distinguem fatores determinantes e determinados, coexistem múltiplas possibilidades de interações recíprocas entre as suas partes componentes. Nada que comporte hermenêuticas reducionistas, mecanicistas ou simplificadoras.

Havendo amadurecido a concepção materialista da história, bem como o método próprio a ela, a dialética do concreto, já estava Karl Marx preparado para prosseguir em direção à sua obra máxima: *O capital*. No interregno entre essas duas obras, pronunciaria, em junho de 1865, perante o Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores (1ª Internacional), do qual era o principal dirigente, uma importante conferência que seria publicada em 1898, após sua morte, sob o título de *Salário, Preço e Lucro*. Por sua unidade e continuidade em relação a *O capital*, ambos os trabalhos serão, a seguir, conjuntamente considerados.

---

<sup>297</sup> MARX. Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*. Op. cit., p. 25.

## **Capítulo XVI**

### ***O Capital: a apropriação da mais-valia e a sua forma jurídica***

No início da década de 1860, Engels, o amigo, companheiro político e colaborador intelectual de sempre, considerou inadiável que os movimentos dos trabalhadores finalmente viessem a ter à sua disposição uma crítica teoricamente densa, que dissecasse o capital e o capitalismo de modo abrangente e profundo, fundada em sólidas bases científicas e históricas – capaz, portanto, de desmistificar, de modo cabal e irrefutável, as concepções pseudo-científicas sobre a sociedade que os economistas e os ideólogos burgueses disseminavam. Convenceu Marx a interromper a militância política prática durante certo período, para dedicar-se exclusivamente a concluir a redação da obra na qual, sob o título de *O capital*, já vinha trabalhando intermitentemente há anos.

Marx entregou-se à missão de corpo e alma, inclusive deixando de comparecer, em 1865, ao Primeiro Congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores, em Genebra, embora fosse o principal dirigente político e o principal redator dos documentos programáticos dessa organização internacionalista<sup>298</sup>. Todavia, não chegou a ver sua tarefa completar-se: esgotado pelo esforço insano de décadas, debilitado por enfermidades recorrentes, e muito deprimido pelo falecimento da sua esposa e de uma das filhas, Karl Marx morreria em 1883, aos 65 anos de idade, havendo publicado apenas o Livro Primeiro de *O capital*, em 1867.

---

<sup>298</sup> A Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), mais tarde conhecida como Primeira Internacional, fora fundada em Londres, em 1864, atendendo à necessidade, já então muito sentida, de unificação e coordenação internacional das lutas operárias e socialistas. Reuniu sindicatos e movimentos políticos que atuavam na classe operária. Na sua célebre *Mensagem Inaugural*, redigida por Marx e publicada no final de 1864, a AIT conclamou à união fraterna dos trabalhadores de todos os países e levantou a consigna da fundação de um partido proletário, independente dos partidos burgueses, com o objetivo de tomar o poder político e suprimir a exploração do homem pelo homem. A AIT organizou campanhas mundiais pelos direitos dos trabalhadores, como luta pela redução da jornada de trabalho para oito horas, sem redução salarial, e promoveu a criação de partidos políticos operários em vários países. Foi a primeira tentativa de conferir organicidade ao internacionalismo proletário. Mas sua composição ideologicamente plural (marxistas, trade-unionistas, socialistas utópicos, anarquistas, sociais-democratas) terminou levando à sua dissolução em 1876.

Após sua morte, Engels chamou a si a responsabilidade de dar a redação final a algumas passagens do Livro Segundo, bem como à maior parte do Livro Terceiro. Mas o fez com a máxima lealdade intelectual: manteve todos os escritos parciais que Marx destinara ao Livro Terceiro, apenas ordenando-os logicamente ou redigindo textos para os interconectar e, ademais, completou a redação desse Livro obedecendo escrupulosamente o plano geral, as anotações e as indicações de prosseguimento deixadas por Marx – inclusive, discriminando, mediante colchetes, os textos de autoria dele próprio. Foi graças ao empenho de Engels que os livros Segundo e Terceiro foram publicados, respectivamente, em 1885 e 1894.

“A riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em uma ‘imensa acumulação de mercadorias’, e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza. Por isso, nossa investigação começa com a análise da mercadoria”<sup>299</sup>.

Retomando o método que pusera em prática em *Contribuição à crítica da economia política*, Marx, em *O capital*, também inicia sua investigação examinando a forma seminal e mais elementar de manifestação do capital, a forma *determinante* de todo o seu movimento social e histórico – a mercadoria em geral – para, a partir dela, elevar-se à apreensão da totalidade concreta desse modo de produção.

Nessa sua obra mais importante, é visível o empenho de Marx para superar a compartimentação “técnica” que, àquela época, o positivismo já vinha transpondo das ciências da natureza para as ciências da sociedade: embora ocupe-se predominantemente de economia política, esse livro, por força do próprio método de que se vale, integra conhecimentos de disciplinas tão variadas como antropologia, história, filosofia, geografia econômica e social, sociologia, econometria, demografia, matemática, estatística, direito, lógica etc. – não abrindo mão sequer, em circunstâncias apropriadas, de clarões proporcionados pela criação literária de várias épocas. Mas o rumo geral não se desvia deste norte tão preciso quanto ambicioso: desvendar *cientificamente* as condições históricas de surgimento, as estruturas sociais de reprodução, as leis *tendencias* de movimento e as condições de superação do modo capitalista de produção, *vis à vis* com o protagonismo político das classes sociais em cada um desses momentos.

---

<sup>299</sup> MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008, Livro Primeiro, volume I, p. 57.

Marx retoma, aprofunda, fundamenta e retifica conceitos e raciocínios que havia desenvolvido ao longo de toda a sua produção intelectual, desdobrando-os, ocupando-se de temas novos e inaugurando novos conceitos. Consolida, assim, uma estrutura conceitual de compreensão do movimento do capital e de crítica ao capitalismo substancialmente novos em relação à Economia Política clássica.

Adam Smith e, sobretudo, David Ricardo, como já visto<sup>300</sup>, haviam desenvolvido os conceitos de *valor de uso*, *valor de troca* e *valor-trabalho* (ou, simplesmente, *valor*), conceitos necessários ao *início* da compreensão do funcionamento do capitalismo, na medida em que é um modo de produção cuja extremada divisão social do trabalho determina que a produção de bens seja, generalizadamente, voltada para a troca (venda-compra), não para o auto-consumo.

Assim, o *valor de uso*, recordemos, é a potencialidade de um produto de satisfazer uma necessidade ou desejo humano. Mas, em vez de consumir o seu produto específico, o seu produtor, no capitalismo, precisará vendê-lo no mercado (convertendo-o, assim, em *mercadoria*) para, com o dinheiro auferido, adquirir outras mercadorias de que necessita. Por conseqüência, seu produto precisará também ter um *valor de troca*, isto é, além do produtor, outras pessoas deverão considerá-lo útil ou desejável, outras pessoas deverão considerar que esse produto oferece *valor de uso* para elas. Desse modo, o *valor de troca* é a capacidade de um produto de ser transformado em *mercadoria*, sua capacidade de ser *trocado* por outras mercadorias mediante a intermediação do dinheiro. Mas como trocar, por exemplo, sapatos de couro por panelas de ferro? Quantas panelas equivaleriam a quantos pares de sapato, qual soma de dinheiro corresponderia a uma e outra mercadorias? Para que se concretize essa troca (e todas as demais), é preciso, de algum modo, determinar-se o *valor* de uma mercadoria *em relação às outras*, por mais distintas que sejam. O simples *valor de uso* não se prestaria como medida, pois não passa de uma *condição* para qualquer produto se converter em mercadoria. Já a escassez só determinaria o valor nos casos muito específicos de bens insuscetíveis de produção em massa. Nos exemplos de Ricardo: pinturas e estátuas famosas, moedas raras, livros raros e vinhos extraordinariamente finos, cujo valor “oscila com a modificação da riqueza e das preferências daqueles que desejam possuí-los”<sup>301</sup>.

Assim, aprofundando uma descoberta que Adam Smith fizera, David Ricardo demonstrou que o único elemento *comum* a todas as mais díspares mercadorias – o

---

<sup>300</sup> No Capítulo XII deste trabalho.

<sup>301</sup> Cf. RICARDO, David. *Princípios de Economia Política e Tributação*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 24.

único elemento que poderia ser tomado como *medida comum de valor* para todas elas – consistia na circunstância de serem frutos do *trabalho*. E o *valor-trabalho* (ou *valor*) de cada mercadoria só poderia ser medido pela *soma da quantidade média de trabalho socialmente necessário à sua produção em cada momento dado*<sup>302</sup>. Esse cálculo deveria levar em conta, tanto a *quantidade* de horas trabalhadas incorporada a cada mercadoria, quanto a *qualidade* do trabalho nelas contido (mais simples ou mais complexo). É esse elemento *comum* a mercadorias intrinsecamente diferentes – o *valor* (trabalho social nelas incorporado) – que possibilita sua trocabilidade no mercado (*valor de troca*) por intermédio do *preço* (expressão monetária do valor). Com base no *valor* de cada mercadoria, os vendedores-compradores podem compensar-se mutuamente, em dinheiro, as eventuais diferenças nas grandezas de trabalho materializado nas mercadorias trocadas. Mas não se trata de uma operação estabelecida a bel-prazer por cada capitalista individual – se assim fosse, cada um elevaria absurdamente seus preços e o comércio se inviabilizaria. A determinação do *valor* – consequentemente, do preço – ocorre *socialmente*, pela média das oscilações dos preços das mercadorias, média à qual, conforme Marx demonstrou, cada capitalista acaba tendo que se submeter.

Daí decorre que, salvo distorções nos preços de mercado, que podem ocorrer por algum tempo<sup>303</sup>, esse processo social condiciona a que, na média das transações durante um período mais longo, as mercadorias são trocadas (vendidas e compradas) por seu valor real, nem superior, nem inferior. Em outras palavras, no capitalismo, via de regra, as mercadorias são trocadas por seus respectivos *valores-trabalho equivalentes*<sup>304</sup>.

---

<sup>302</sup> Idem, pg. 23-30.

<sup>303</sup> Em *O capital*, Marx demonstrou que o preço de mercado de uma mercadoria frequentemente impõe distorções ao seu *valor* original, para mais ou para menos, por força de fatores tais como: a concorrência, que obriga alguns produtores a reduzirem preços, às vezes até abaixo do valor do produto; as variações na relação oferta-procura, com súbita escassez ou súbito excesso de certas mercadorias ou das matérias-primas que as compõem, elevando ou reduzindo os preços acima ou abaixo do *valor* do produto; e as inovações tecnológicas no processo produtivo que, ao incrementarem a produtividade da *força de trabalho* humana, reduzem a quantidade de horas de trabalho necessárias para a fabricação de um produto (ou seja: reduzem o seu *valor*). Neste último caso, uma mercadoria pode, durante certo tempo, continuar a ser vendida por seu produtor por um preço acima de seu *valor*, até que os produtores concorrentes incorporem a inovação tecnológica; assim como pode, durante certo tempo, obrigar os concorrentes a reduzir seus preços até abaixo do *valor* de seus produtos, também até que consigam incorporar aquelas inovações tecnológicas.

<sup>304</sup> Marx narra que, mais de dois milênios antes, Aristóteles havia *chegado perto* de descobrir o conceito de *valor-trabalho equivalente*. Chegou a perceber que se, por exemplo, cinco camas podem ser trocadas por uma casa, e essa casa equivale a uma certa quantia em dinheiro, é porque esse montante de dinheiro não passa da expressão ulteriormente desenvolvida de certo *valor comum* a ambas as mercadorias. Haveria “algo” de igual entre mercadorias tão diversas, e essa igualdade é que possibilitaria a troca: “a troca não pode existir sem a igualdade, nem a igualdade sem a comensurabilidade”, reconheceu. Mas, não conseguindo ir além dessa constatação (não chegou ao *valor-trabalho*), o filósofo grego terminou acreditando que seria impossível encontrar-se uma igualdade entre coisas tão diferentes. Limitações históricas, aponta Marx, detiveram o

Ora, se a troca, durante a circulação comercial, se dá, em regra, entre valores *equivalentes* (pela mediação do dinheiro, equivalente geral), qual seria a *origem do lucro*? Como se explicaria essa “valorização” do capital, seu “incremento”? Imaginar, como haviam cogitado alguns economistas, que o lucro decorreria de um capitalista *decidir* vender sua mercadoria por preço *acima* do seu valor<sup>305</sup>, inviabilizaria qualquer explicação pois, nesse caso, todos os capitalistas tenderiam a adotar o mesmo procedimento artificialmente altista e, ao final das sucessivas operações de troca no mercado, não remanesceria lucro para nenhum deles. Marx já havia refutado essa cogitação:

[...] é um absurdo supor que o lucro – não em casos isolados, mas o lucro constante e normal das diversas indústrias – brota de uma *majoração* dos preços das mercadorias, ou do fato de que se vendam por um preço que exceda consideravelmente o seu *valor*. O absurdo desta idéia evidencia-se desde que a generalizemos. O que alguém ganhasse constantemente como vendedor, haveria de perder constantemente como comprador. [...] Portanto, para explicar o *caráter geral* do lucro, não tereis outro remédio senão partir do teorema de que as mercadorias *se vendem*, em média pelos *seus verdadeiros valores* e que os lucros se obtêm vendendo as mercadorias pelo seu *valor*, isto é, em proporção à quantidade de trabalho nelas materializado. Se não conseguirdes explicar o lucro sobre esta base, de nenhum outro modo conseguireis explicá-lo. Isto parece um paradoxo e contrário à observação de todos os dias. [...] As verdades científicas serão sempre paradoxais, se julgadas pela experiência de todos os dias, a qual somente capta a aparência enganadora das coisas<sup>306</sup>.

Assim, a Economia Política clássica detivera-se num beco sem-saída, não conseguindo ir além da óbvia constatação empírica de que, em algum momento e de alguma forma, fora *acrescentado* ao produto-mercadoria um valor superior (que Marx refere como *mais-valia*) ao valor representado pelo dinheiro-capital que o capitalista dispendera na sua produção e comercialização – caso contrário, não haveria lucro. Ricardo, aponta Marx, passou ao largo da questão da *origem* dessa mais-valia, tomando-a como algo “inerente”, “natural” ao modo de produção capitalista. E seus discípulos (a econômica escola ricardiana), aponta novamente Marx, embora houvessem reconhecido alto e bom som que o lucro derivava da força produtiva do trabalho, contornaram o problema, deixando-o sem explicação. “Esses

---

pensador a meio-caminho: “É que a sociedade grega repousava sobre a escravatura, tendo por fundamento a desigualdade dos homens e de suas forças de trabalho. Ao adquirir a idéia da igualdade humana a consciência de uma convicção popular é que se pode decifrar o segredo da expressão valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque são e enquanto são trabalho humano em geral. E mais, essa descoberta só foi possível numa sociedade em que a forma mercadoria é a forma geral do produto do trabalho e, em consequência, a relação dos homens entre si como possuidores de mercadorias é a relação social dominante”. MARX. *O capital*. Op. cit., pp. 81-82.

<sup>305</sup> Marx cita textualmente o economista Condillac, que defendia que a circulação mercantil “acrescia” valor à mercadoria: “É falso que, nas trocas, se dê valor igual por valor igual. [...] O comércio adiciona valor aos produtos”. MARX, *idem*, p. 189-190.

<sup>306</sup> MARX, Karl. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 79.

economistas burgueses, na realidade, sentiam intuitivamente que era perigoso aprofundar demais o problema candente da origem da mais-valia”<sup>307</sup>.

Mais tarde, Engels observaria: “Por volta de 1830, naufragava a escola ricardiana nos abrolhos da mais-valia. O que não pode resolver, permaneceu mais insolúvel ainda para sua sucessora, a economia vulgar”<sup>308</sup>.

Marx propô-se a enfrentar cientificamente a questão. Em *O capital*, chegando à síntese máxima de descobertas econômicas que já vinha desenvolvendo em textos anteriores<sup>309</sup>, decepou o nó górdio: não é na esfera da circulação das mercadorias que se deve procurar a origem do lucro, mas na própria esfera de sua produção. Ao distinguir *trabalho* e *força de trabalho*, chegou ao conceito de *mais-valia*, descoberta essencial à compreensão da reprodução do capital: o que o trabalhador vende ao capitalista em troca de salário, não é, diretamente, o seu *trabalho*, como antes se pensava, mas a sua *força de trabalho*:

Por força de trabalho ou capacidade de trabalho compreendemos o conjunto das faculdades físicas e mentais existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda vez que produz valores de uso de qualquer espécie<sup>310</sup>.

Já o *trabalho* em si – a força de trabalho em ação no processo produtivo – pode ser considerado sob dois aspectos: como trabalho *concreto*, voltado para a produção de um objeto específico, de um *valor de uso* determinado; e como trabalho em geral, trabalho *abstrato*, criador de *valor*:

Todo trabalho é, de um lado, dispêndio da força humana de trabalho, no sentido fisiológico e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias. Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho sob forma especial, para um determinado fim e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores de uso<sup>311</sup>.

É especificamente o trabalho *abstrato*, comum a todos os produtos, que permite medir a proporção pela qual as mercadorias serão trocadas entre si. Por diferentes que sejam os produtos de cada trabalho humano em particular (um par de sapatos, uma bicicleta, um casaco etc.), o traço comum entre eles é encerrarem “[...] dispêndio do cérebro, dos nervos, músculos, sentidos etc. do homem”<sup>312</sup>, isto é, encerrarem trabalho *em abstrato*. É por

---

<sup>307</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 2, p. 585.

<sup>308</sup> ENGELS, Friedrich. Prefácio à primeira edição inglesa (1885) do Livro Segundo de *O capital*. In: MARX, *O capital*. Op. cit., volume 2, p. 27.

<sup>309</sup> Particularmente em *Contribuição à crítica da economia política e Salário preço e lucro*.

<sup>310</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., p. 197.

<sup>311</sup> Idem, p. 68.

<sup>312</sup> Idem, p. 93.

isso que a circunstância de dois produtos serem decorrentes de trabalho *simples* ou *complexo*, não obsta a que sejam trocados entre si, pois o trabalho complexo (mais qualificado), é socialmente reduzido, durante o processo social de trocas, a tantas ou quantas proporções de trabalho simples:

Trabalho humano mede-se pelo dispêndio da força de trabalho simples, a qual, em média, todo homem comum, sem educação especial, possui em seu organismo. O *trabalho simples médio* muda de caráter com os países e estágios de civilização, mas é dado numa determinada sociedade. Trabalho complexo ou qualificado vale como trabalho simples *potenciado* ou, antes, *multiplicado*, de modo que uma quantidade dada de trabalho qualificado é igual a uma quantidade maior de trabalho simples.[...] Por mais qualificado que seja o trabalho que gera a mercadoria, seu valor a equipara ao produto do trabalho simples e representa, por isso, uma determinada quantidade de trabalho simples<sup>313</sup>.

Sem essa *medida comum*, seria impossível a troca, por exemplo, entre produtos decorrentes de trabalho predominantemente ou exclusivamente intelectual (em regra, mais complexo) com produtos decorrentes de trabalho predominantemente ou exclusivamente manual (em regra, mais simples). E essa medida comum (trabalho abstrato) pela qual dois trabalhos concretos diferentes poderão ser trocados é estabelecida socialmente:

As diferentes proporções em que as diversas espécies de trabalho se reduzem a trabalho simples, como sua unidade de medida, são fixadas por um processo social que se desenrola sem dele terem consciência os produtores [...] <sup>314</sup>.

Ademais, o trabalho especificamente *humano* distingue-se do “trabalho” instintivo dos animais porque é consciente, seus resultados são pré-concebidos na mente:

Uma aranha executa operações semelhantes à do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo de trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador<sup>315</sup>.

Mas, se a consciência possibilita a realização de trabalho criativo e prazeroso, também cria condições para o trabalhador suportar o trabalho monótono ou compulsório:

Além do esforço dos órgãos que trabalham, é mister a vontade adequada que se manifesta através da atenção durante todo o curso do trabalho. E isto é tanto mais necessário quanto menos se sinta o trabalhador atraído pelo conteúdo e pelo método de execução de sua tarefa, que lhe oferece, por isso,

---

<sup>313</sup> Idem, p. 66.

<sup>314</sup> Idem, ibidem.

<sup>315</sup> Idem, pp. 211-212.

menos possibilidade de fruir da aplicação das suas próprias forças físicas e espirituais<sup>316</sup>.

Assim como o próprio trabalho, a força de trabalho teve uma *história*. Durante o *comunismo primitivo*, modo de produção que a humanidade vivenciou primordialmente<sup>317</sup>, a precária produtividade da força de trabalho mal bastava para suprir as necessidades de sobrevivência do indivíduo e de seus filhos. Os resultados da coleta, da caça, da pesca ou da lavoura casual e tosca eram imediatamente consumidos. Mas, tão logo os meios e instrumentos de trabalho foram se aperfeiçoando, essa produtividade foi lentamente se elevando, dando origem a produtos que *excediam* ao consumo imediato e podiam ser destinados à estocagem ou à troca eventual. *A força de trabalho acabou assim, historicamente, adquirindo a capacidade de produzir mais do que o necessário para a sua própria reprodução*<sup>318</sup>. E isto, ao longo de processos próprios de região para região, abriu a possibilidade de uma parte dos homens impor a submissão a outros, com vistas a *apropriar-se desse excedente*. Desenvolveram-se, desde então, as sociedades partidas em classes dominantes e dominadas (escravismo, feudalismo, capitalismo etc.), baseadas na exploração do homem pelo homem. Mais tarde, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Friedrich Engels descreveria minuciosamente esse processo.

---

<sup>316</sup> Idem, p. 212.

<sup>317</sup> A propósito do comunismo primitivo, Marx, em *Contribuição à crítica da economia política*, já observara: “É um preconceito ridículo, muito generalizado ultimamente, acreditar que a propriedade coletiva *primitiva* é uma forma especificamente eslava, ou exclusivamente russa. É a forma primitiva de que se pode detectar a presença nos romanos, germanos e celtas, mas de que se encontra ainda na Índia todo um mostruário dos vários modelos, embora em parte no estágio de vestígios”. In: MARX, *Contribuição à crítica da economia política*, op. cit., nota número 5 do Livro I, Primeira Seção, Capítulo I, p. 63. Ademais, acrescentamos, a maioria dos povos que os europeus encontraram quando conquistaram a América não conhecia a divisão em classes sociais ou a propriedade privada da terra. E, malgrado controvérsias muito mais ideológicas do que científicas, a antropologia do século XX acabou registrando a existência de remanescentes dessa forma primitiva de sociabilidade em várias outras partes do mundo: interior das florestas sul-americana e centro-africana, deserto do Kalahari, Alaska, Canadá, norte do da Sibéria, Ásia central (em especial, na Mongólia e adjacências), arquipélagos dos oceanos Pacífico e Índico, interior da Austrália e da Nova Zelândia etc. Confirmava-se, assim, a universalidade do comunismo primitivo como modo de organização social nos primórdios da humanidade. Até neste início do século XXI, ainda podem ser encontrados seus vestígios em pequenos povos do neolítico que sobrevivem isolados em regiões remotas.

<sup>318</sup> Marx anota: “Nas cavernas mais antigas habitadas pelos homens, encontramos instrumentos e armas de pedras. No começo da história humana, desempenham a principal função de meios de trabalho os animais domesticados, amansados e modificados pelo trabalho, ao lado de pedras, madeira, ossos e conchas trabalhados. O uso e fabricação de meios de trabalho, embora em germe em certas espécies animais, caracteriza o processo especificamente humano de trabalho, e Franklin define o homem como a ‘*a toolmaking animal*’, um animal que faz instrumentos de trabalho. Restos de antigos instrumentos de trabalho têm, para a avaliação de formações econômico-sociais extintas, a mesma importância que a estrutura dos ossos fósseis para o conhecimento de espécies animais desaparecidas. O que distingue as diferentes épocas econômicas não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz. Os meios de trabalho servem para medir o desenvolvimento da força humana de trabalho e, além disso, indicam as condições sociais em que se realiza o trabalho”. MARX. *O capital*. Op. cit., p. 213-214.

No escravismo e no feudalismo, essa submissão operava-se mediante fatores *extra-econômicos*: no escravismo, pela simples força bruta; no feudalismo, a submissão dos servos aos senhores proprietários das glebas feudais (geralmente, um bispo ou um barão) impunha-se pela ideologia religiosa e pelas tradições consolidadas nas mentes. No capitalismo desenvolvido, ao contrário, a submissão dos trabalhadores decorre, antes de tudo, das próprias relações sociais de produção e aloja-se no *interior* do processo produtivo. Destituídos de meios próprios de sobrevivência, só resta aos trabalhadores uma “escolha”: vender aos capitalistas a sua força de trabalho. Então, ao contrário do servo medieval ou do antigo artesão, o operário não só perde o controle – o próprio conhecimento – sobre o *conjunto* do processo de trabalho ao qual foi lançado (a nova e fragmentada divisão técnica do processo de trabalho transforma o trabalhador em apêndice de máquinas que, sucessivamente, executam *frações* do processo produtivo), como também o operário não domina mais os resultados finais do seu trabalho, já que não pode se apropriar dos produtos. O produto de suas mãos e do seu cérebro se revela um filho ingrato. Trabalhar, para a imensa maioria da humanidade, torna-se uma atividade alienada, um sofrimento apenas suportado, e que, por isso mesmo, precisa ser realizado sob a vigilância de gerentes e capatazes (ou, mais tarde, de câmeras que tudo vêem).

No capitalismo, essa venda da força de trabalho é, necessariamente, temporária: o empregado cede ao patrão o direito de dispor de seu corpo e de seu espírito durante *certo* tempo, durante *certo* número de horas diárias. “Se lhe fosse permitido vendê-la sem limitação de tempo, teríamos imediatamente restabelecida a escravatura”<sup>319</sup>.

Mas, para que a relação capitalista de produção possa se estabelecer, são necessárias ao menos duas condições: primeiro, que ambas as partes (capitalista e trabalhador) sejam reconhecidas e se aceitem mutuamente como *livres e iguais* (a figura jurídica dos *sujeitos de direito*) – sem isso, não teriam autonomia para celebrar esse contrato de venda e compra; segundo, que o capitalista encontre à sua disposição no mercado a oferta dessa mercadoria especial denominada força de trabalho. Noutras palavras:

Para transformar o dinheiro em capital, tem o possuidor do dinheiro de encontrar o trabalhador livre no mercado de mercadorias, livre nos dois sentidos, o de dispor, como pessoa livre, de sua força de trabalho como sua mercadoria, e o de estar livre, inteiramente despojado de todas as coisas

---

<sup>319</sup> MARX. *Salário, preço e lucro*. Op. cit., p. 80.

necessárias à materialização de sua força de trabalho, não tendo, além desta, outra mercadoria para vender<sup>320</sup>.

Valendo-se de uma quantidade imensa de dados e de fontes, Marx descreve a cores cruas como, na passagem do feudalismo ao capitalismo na Inglaterra<sup>321</sup>, os camponeses foram expulsos de suas terras e os artesãos urbanos foram privados dos instrumentos de seus ofícios, de modo que, a uns e a outros, não restasse senão sua força de trabalho para vender aos capitalistas (*O capital*, capítulo XXIX: *A chamada acumulação primitiva*).

Enfim, posta historicamente aquela condição – a presença no mercado do trabalhador livre (“livre”, nos dois sentidos apontados por Marx) – o capitalista e o trabalhador finalmente

[...] encontram-se no mercado e entram em relação um com o outro como possuidores de mercadoria, dotados de igual condição, diferenciando-se apenas por um ser o vendedor e o outro o comprador, sendo ambos, juridicamente, pessoas iguais<sup>322</sup>.

Ou, como escreveria mais tarde Pachukanis, jurista soviético: “[...] é necessário que a relação de troca exista para que a relação jurídica contratual de compra e venda possa nascer”<sup>323</sup>. Ademais, quanto ao desenvolvimento histórico da figura do *sujeito de direitos* – a igualdade jurídica, viabilizadora desse contrato – o mesmo Pachukanis, dando desdobramento ao raciocínio de Marx, acrescentaria:

“É apenas na economia mercantil que nasce a forma jurídica abstrata; em outras palavras, que a capacidade geral de possuir direitos se separa das pretensões jurídicas concretas. Só a contínua transferência de direitos que ocorre no mercado cria a idéia de um portador imutável destes direitos. No mercado, aquele que obriga, obriga-se simultaneamente. A todo momento, ele passa da condição de credor à de obrigado. Assim foi criada a possibilidade de abstraírem-se as diferenças concretas entre os sujeitos de direito e englobá-los sob um único conceito genético”<sup>324</sup>.

Assim, o contrato, enquanto acordo de vontades entre vendedor e comprador tornados abstratamente “iguais” entre si mediante a figura abstrata do sujeito de

---

<sup>320</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 1, p. 199.

<sup>321</sup> Embora não poupe menções e comparações com outros países e regiões, Marx, em *O capital*, toma a Inglaterra como referência-tipo para o estudo do capitalismo, pois lá esse modo social de produção tomara a dianteira no desenvolvimento. Como Marx observara: “O país mais desenvolvido não faz mais do que representar a imagem futura do menos desenvolvido”. MARX, *O capital*, prefácio da primeira edição inglesa, op. cit., p. 16.

<sup>322</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 1, p. 198.

<sup>323</sup> PACHUKANIS, Evgeni Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989, p. 63.

<sup>324</sup> Idem, pp. 90-91.

direitos, “funda” o direito – e o direito privado, por conseqüência, configura-se como matriz do direito em geral. Portanto, o direito, como mediador das relações sociais – antes de mais nada, das relações de produção e, *diretamente*, das relações de troca (ambas, em conjunto, determinantes ou condicionantes de todas as demais relações) – não só é *necessário* ao capitalismo, como é historicamente contemporâneo a esse modo de produção.

Mas, se a força de trabalho é uma *mercadoria*, ela, como qualquer outra mercadoria, também possui um *valor*, um *valor de uso* e um *valor de troca*. Assim,

O valor da força de trabalho é determinado, como o de qualquer outra mercadoria, pelo tempo de trabalho necessário à sua produção e, por conseqüência, à sua reprodução. [...] Dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua manutenção ou reprodução. Para manter-se, o indivíduo precisa de certa soma de meios de subsistência. O tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho reduz-se, portanto, ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência, ou o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor. [...] Através da sua ação, o trabalho, despende-se determinada quantidade de músculos, de nervos, de cérebro etc., que tem se tem de renovar<sup>325</sup>.

Além disso, incidem na composição do valor da força de trabalho circunstâncias históricas, culturais e até morais:

Demais, a extensão das chamadas necessidades imprescindíveis e o modo de satisfazê-las são produtos históricos e dependem, por isso, de diversos fatores, em grande parte do grau de civilização de um país e, particularmente, das condições em que se formou a classe dos trabalhadores livres, com seus hábitos e exigências peculiares. Um elemento histórico e moral entra na determinação do valor da força de trabalho, o que a distingue das outras mercadorias. Mas, para um país determinado, num período determinado, é dada a quantidade média dos meios de subsistência necessários<sup>326</sup>.

Por fim, do mesmo modo que o capitalista precisa prover recursos para a reposição de suas máquinas *antes* de se tornarem imprestáveis, o *salário* – expressão monetária do *valor* da força de trabalho e, particularmente, do seu *valor de troca* – também precisa assegurar a reposição/reprodução do trabalhador, posto que envelhece e é mortal:

A soma dos meios de subsistência necessários à produção da força de trabalho inclui também os meios de subsistência dos substitutos dos trabalhadores, os seus filhos, de modo que se perpetue no mercado essa raça peculiar de possuidores de mercadorias<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 1, p. 200-201.

<sup>326</sup> Idem, p. 201.

<sup>327</sup> Idem, p. 202.

Portanto, o pagamento do valor da força de trabalho pelo salário configura, mais uma vez, uma *troca de valores equivalentes*, como em qualquer outra troca mercantil.

Mas, se o empregado trabalhasse para o capitalista tão somente durante o tempo necessário à reprodução de sua própria força de trabalho, a soma seria zero, e o seu empregador não obteria lucro algum. Por isso, o capitalista necessariamente contrata a força de trabalho, melhor dizendo, o *valor de uso* da força de trabalho (seu poder de gerar produtos quando posta em ação) por um tempo *superior* ao tempo necessário à simples reposição do próprio valor dela. “O valor da força de trabalho e o valor que ela cria no processo de trabalho são, portanto, duas magnitudes distintas. O capitalista tinha em vista essa diferença de valor quando comprou a força de trabalho. [...] o decisivo foi o valor de uso específico da força de trabalho, o qual consiste em ser ela fonte de valor, e de mais valor que o que tem”<sup>328</sup>.

Nesse sentido, demonstra Marx, durante a jornada de trabalho podem ser distinguidos *dois* períodos: o tempo durante o qual o operário trabalha para, simplesmente, repor o valor da sua própria força de trabalho, que depois receberá de volta na forma de salário (a troca entre valores *equivalentes*); e, partir daí, um tempo de trabalho *excedente*, durante o qual o trabalhador gera um *novo valor*, apropriado pelo patrão sem qualquer contrapartida. Nas palavras de Marx:

O valor diário ou semanal da força de trabalho difere completamente do funcionamento diário ou semanal desta mesma força de trabalho; são duas coisas completamente distintas, como a ração consumida por um cavalo e o tempo em que este pode carregar o cavaleiro. A quantidade de trabalho que serve de limite ao *valor* da força de trabalho do operário não limita de modo algum a quantidade de trabalho que sua força de trabalho pode executar<sup>329</sup>.

Se o operário, exemplifica Marx, precisa trabalhar 6 horas por dia para recompor o valor do desgaste de sua força de trabalho, horas correspondentes ao salário que receberá, isto não significa que, a partir daí, poderá cruzar os braços, pois

[...] o capitalista, ao pagar o *valor* diário ou semanal da força de trabalho do fiandeiro, adquire o direito de usá-la durante *todo* o dia ou *toda* a semana. Fá-lo-á trabalhar, portanto, digamos, 12 horas diárias, quer dizer, *além* das 6 horas necessárias para recompor o seu salário, ou o valor de sua força de trabalho, terá de trabalhar *outras 6 horas*, a que chamarei *sobretalho*, e este *sobretalho* irá traduzir-se em uma *mais-valia* e em um *sobrepoduto*. [...] E, como vendeu sua força de trabalho ao capitalista, todo o valor, ou todo

---

<sup>328</sup> Idem, p. 227.

<sup>329</sup> MARX. *Salário, preço e lucro*. Op. cit., p. 82-83.

o produto por ele criado, pertence ao capitalista, que é dono de sua força de trabalho *por tempore*<sup>330</sup>.

Conclui Marx:

Por conseguinte, desembolsando 3 xelins, o capitalista realizará o valor de 6, pois com o desembolso de um valor no qual se cristalizam 6 horas de trabalho, receberá em troca um valor no qual estão cristalizadas 12 horas. Se repete diariamente esta operação, o capitalista desembolsará 3 xelins por dia e embolsará 6, cuja metade tornará a inverter no pagamento de novos salários, enquanto a outra metade formará a *mais-valia*, pela qual o capitalista não paga equivalente algum<sup>331</sup>.

Numa síntese desse processo contínuo de apropriação de mais-valia pelo capitalista, Marx, em *O capital*, indica que todo o tempo de trabalho se reduz a:

[...] 1) tempo de trabalho necessário, quando o trabalhador simplesmente reproduz um equivalente ao capital adiantado na compra de sua força de trabalho, e 2) trabalho excedente, com o qual fornece ao capitalista um valor pelo qual este não paga equivalente algum, sendo portanto mais-valia [...]<sup>332</sup>.

E isto porque, reitera Marx noutra passagem,

O possuidor do dinheiro pagou o valor diário da força de trabalho; pertence-lhe, portanto, o uso dela durante o dia, o trabalho de uma jornada inteira. A manutenção quotidiana da força de trabalho custa apenas meia jornada, apesar da força de trabalho poder operar, trabalhar, uma jornada inteira, e o valor que sua utilização cria num dia é o dobro do próprio valor de troca. Isto é uma grande felicidade para o comprador, sem constituir uma injustiça para o vendedor. Nosso capitalista previu a situação que o faz sorrir<sup>333</sup>.

Marx, ademais, distingue a mais-valia *absoluta* da mais-valia *relativa*. A mais-valia *absoluta* (capítulos V a IX de *O capital*) é obtida mediante o prolongamento bruto da jornada de trabalho ou pela intensificação do ritmo do trabalho, ampliando, conseqüentemente, o tempo de sobretrabalho não-pago. Era o modo de extração da mais-valia na fase inicial do capitalismo, antes da introdução de maquinaria mecanizada no processo produtivo, e remanesce nos seus setores mais atrasados ou onde não enfrenta resistência operária suficiente. Já a apropriação da mais-valia *relativa* pelos empresários (capítulos X a XIV de *O capital*) ocorre nas condições da produção mecanizada ou dinamizada por outros recursos tecnológicos cada vez mais sofisticados que, ao elevarem a produtividade da força de trabalho, não só reduzem o tempo necessário à reprodução da mesma, como, principalmente, aumentam o tempo de sobretrabalho gratuito, sem que a jornada total precise se alterar. No

---

<sup>330</sup> Idem, p. 83.

<sup>331</sup> Idem, ibidem.

<sup>332</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 3, p. 434.

<sup>333</sup> Idem, volume 1, p. 227.

mesmo período anterior de tempo, o trabalhador produz uma quantidade maior de produtos, aumentando, conseqüentemente, a grandeza da mais-valia extraída pelo capitalista durante esse mesmo tempo.

A generalização da extração de mais-valia *relativa* no capitalismo desenvolvido, exatamente por aumentar a produtividade da força de trabalho, gera uma massa crescente de desempregados que Marx denomina de *exército industrial de reserva* ou *superpopulação relativa* (capítulo XXIII de *O capital*, item 3). Essa massa cumpre uma dupla função social: impedir que os salários dos trabalhadores empregados eleve-se acima de certo nível socialmente médio (nível correspondente ao *valor* médio da força de trabalho) e, nos momentos de expansão econômica, assegurar aos empresários uma fonte imediata de mão-de-obra farta e disponível. A extração de mais-valia *relativa* modifica o processo técnico de trabalho, preservando o caráter socialmente contraditório da produção capitalista:

A lei que mantém a superpopulação relativa ou o exército industrial de reserva no nível adequado ao incremento e à energia da acumulação acorrenta o trabalhador ao capital mais firmemente do que os grilhões de Vulcano acorrentavam Prometeu ao Cáucaso. Determina uma acumulação de miséria correspondente à acumulação do capital<sup>334</sup>.

E, correspondentemente às duas partes da jornada de trabalho (tempo de trabalho necessário e tempo de sobretrabalho), o capital *total* que o empresário inicialmente investiu na produção também pode ser decomposto em duas partes: capital *constante* e capital *variável*:

A parte do capital, portanto, que se converte em meios de produção, isto é, em matéria-prima, materiais acessórios e meios de trabalho não muda a magnitude do seu valor no processo de produção. Chamo-a, por isso, parte constante do capital, ou simplesmente capital constante.

A parte do capital convertida em força de trabalho, ao contrário, muda de valor no processo de produção. Reproduz o próprio equivalente e, além disso, proporciona um excedente, a mais-valia, que pode variar, ser maior ou menor. [...] Por isso, chamo-a parte variável do capital, ou simplesmente capital variável<sup>335</sup>.

Concluída a sua produção, a mercadoria dirige-se à esfera da *circulação mercantil*, “soma de todas as relações recíprocas dos possuidores de mercadorias”<sup>336</sup>.

Contudo, Marx aponta que

Não é com seus pés que as mercadorias vão ao mercado, nem se trocam por decisão própria. Temos, portanto, de procurar seus responsáveis, seus donos.

---

<sup>334</sup> Idem, volume 2, p. 749.

<sup>335</sup> Idem, volume 1, p. 244.

<sup>336</sup> Idem, p. 195.

As mercadorias são coisas; portanto, inermes diante do homem. [...] Para relacionar essas coisas, umas com as outras, como mercadorias, têm seus responsáveis de comportar-se reciprocamente, como pessoas cuja vontade reside nessas coisas, de modo que um só se aposse da mercadoria do outro alienando a sua, mediante o consentimento do outro, através, portanto, de um ato voluntário comum. É mister, por isso, que reconheçam, um no outro, a qualidade de proprietário privado. Essa relação de direito, que tem o contrato por forma, legalmente desenvolvida ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo da relação jurídica ou de vontade é dado pela própria relação econômica. As pessoas, aqui, só existem, reciprocamente, na função de representantes de mercadorias. [...] os papéis econômicos desempenhados pelas pessoas constituem apenas personificação das relações econômicas que elas representam, ao se confrontarem<sup>337</sup>.

E isso se dá, acrescenta Marx, porque

O que distingue particularmente a mercadoria do seu possuidor é a circunstância de ela ver em qualquer outra apenas a forma de manifestar-se o próprio valor. Igualitária e cínica de nascença, está sempre pronta a trocar corpo e alma com qualquer outra mercadoria, mesmo que esta seja mais repulsiva do que Maritornes. O proprietário, com os cinco ou mais sentidos, supre a percepção que a mercadoria não tem do conteúdo material da outra<sup>338</sup>.

Portanto, Marx concebe o direito como uma relação *entre homens*, uma relação *entre sujeitos* (o comprador e o vendedor), que se conectam pelo contrato (forma jurídica primordial, genética, do direito em geral), concepção essa claramente anti-normativista, pois descarta a prevalência, muito cara ao positivismo, das normas estatais sobre a relação entre os homens (especialmente, na variante positivista kelseniana, de maior prestígio acadêmico).

Generalizando-se socialmente as relações de troca – processo histórico inerente ao capitalismo, que o distingue dos anteriores modos sociais de produção – generalizam-se, conseqüentemente, as relações jurídicas a elas correspondentes. Abandonando sua condição universal e histórica de produtores de valores de uso, os homens, no capitalismo, convertem-se, compulsoriamente, em produtores de valores de troca e, como trocadores de mercadorias, são todos alçados, necessariamente, à condição de sujeitos de direito. Desse modo, a partir do contrato, a forma jurídica torna-se socialmente dominante, o revestimento geral das relações sociais, elevando-se a uma plenitude sem precedente histórico. *Direito* (com esse significado e função, e com essa incidência dominadora) e *capitalismo* nascem e se desenvolvem como irmãos siameses.

---

<sup>337</sup> Idem, pp. 109-110.

<sup>338</sup> idem, p. 110.

Por fim, ao vender o produto – conferindo-lhe portanto, em definitivo, a *forma social de mercadoria* – o empresário recupera seus gastos e, ademais, “realiza” a mais-valia, isto é, transforma em dinheiro o *valor novo* que, durante o processo de produção, o trabalhador acresceu ao capital inicial. O capitalista, é certo, não deverá reter para si *toda* a mais-valia, pois precisará destinar uma parte dela para reparar o desgaste das máquinas e ferramentas, suprir custos de matérias-primas, energia, juros e outros, pelos quais pagou ou pagará; e, sendo previdente, destinará mais uma porção da mais-valia ao seu “fundo” de expansão de sua unidade produtiva para, no futuro, poder apropriar-se de uma massa ainda maior de mais-valia. Descontadas essas despesas e esse fundo, o valor acrescido remanescente passará a ser designado como *lucro líquido*.

Desvenda-se, desse modo, o “mistério” da *reprodução ampliada* do capital, essa espécie de reprodução que, além de repetir o capital inicialmente investido (reprodução *simples*), também termina por torná-lo algo *maior*: o valor “acrescentado” nada mais é senão a *mais-valia* gerada pelo trabalhador durante as horas de *sobretabalho*, as horas não-pagas pelo capitalista. Do capital total, que não passa de uma condensação de trabalhos sociais passados (portanto, trabalho já *morto*), a fração empregada pelo capitalista em meios de produção e seus insumos (capital *constante*) é apenas reposta durante o processo de trabalho. Já o capital *variável*, investido em salários, não só consegue se repor durante o tempo de trabalho necessário, como tem a sorte, durante o tempo de trabalho excedente, de gerar “filhos” – porque foi fertilizado pelo trabalho *vivo*. “O capital é trabalho morto que, como vampiro, se reanima sugando o trabalho vivo e, quanto mais o suga, mais forte se torna”<sup>339</sup>.

A mais-valia, portanto, *não* nasce da circulação mercantil, mas apenas se “realiza” nela, sendo o modo *especificamente* capitalista de apropriação do sobretabalho, a modalidade de exploração do trabalhador própria desse modo social de produção. Revelado o segredo da “valorização” do capital, caía por terra o seu *fetichismo*, a aparência falsa de que teria o condão de se multiplicar *a si mesmo*.

Mantendo-se essa peculiar relação social de produção, o capitalismo, como *sistema social*, também se reproduz continuamente à sua própria imagem e semelhança:

Este tipo de intercâmbio entre o capital e o trabalho é o que serve de base à produção capitalista, ou ao sistema do salariedade, e tem que conduzir, sem

---

<sup>339</sup> Idem, p. 271.

cessar, à constante reprodução do operário como operário e do capitalista como capitalista<sup>340</sup>.

Em *O capital*, Marx insistiria nesse ponto:

A produção capitalista, encarada em seu conjunto, ou como processo de reprodução, não produz só mercadoria, não só mais-valia; produz e reproduz a relação capitalista: de um lado, o capitalista e de outro, o assalariado<sup>341</sup>.

Segue-se, observa Marx, que o capital não é simplesmente dinheiro (este já existia em modos de produção anteriores), mas o dinheiro *quando investido na compra de força de trabalho livre* com o propósito de se auto-valorizar por meio da extração de mais-valia. Portanto, o capital configura-se, antes de tudo, como uma *relação histórica e social*, uma relação específica e característica do modo de produção capitalista.

Diferentemente das relações existentes em modos de produção historicamente anteriores, a relação “capital” expressa-se de um modo singularmente ilusório, pois *encobre* a exploração. No escravismo, em que não fora celebrado trato ou contrato algum entre o escravo e seu proprietário, *parecia* ao escravo que nada recebia em troca, pois a *totalidade* de seu trabalho lhe era arrancada à força, sob a onipresente ameaça de castigo corporal ou coisa pior. No feudalismo, ao contrário, o trabalho pago e o não-pago estavam claramente discriminados, tanto no tempo, como no espaço: o servo camponês trabalhava dois ou três dias da semana na parcela de solo cujo uso lhe havia sido concedido para prover a sobrevivência familiar, e os outros três ou quatro dias eram de trabalho obrigatório e não-pago na gleba do senhor feudal.

Já no assalariamento capitalista, o trabalhador, completamente destituído dos meios de produção, não só não tem como *controlar* o processo de trabalho em que está inserido, como não tem como *perceber*, durante esse processo, o instante da jornada em que terminou o tempo de trabalho necessário à reposição de sua força de trabalho e quando começou a trabalhar de graça para o empresário (não soa uma sirene para avisá-lo). Trabalho necessário e sobretrabalho confundem-se no tempo e no espaço. “A forma salário apaga, portanto, todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e trabalho excedente, em trabalho pago e não-pago. Todo o trabalho aparece como trabalho pago”<sup>342</sup>. A exploração fica *encoberta*: o trabalhador *supõe* que o salário que recebeu remunerou *todo* o trabalho que realizou durante aquele período. Assim como no escravismo a relação de

---

<sup>340</sup> MARX. *Salário, preço e lucro*. Op. cit., p. 83.

<sup>341</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 2, p. 673.

<sup>342</sup> Idem, p. 619.

propriedade que submetia o escravo ao senhor “ocultava” a fração de tempo em que o escravo trabalhava para si (na qual produzia os valores de sua alimentação e roupas), no capitalismo “a relação monetária dissimula o trabalho gratuito do assalariado”<sup>343</sup>. É por esta razão que o trabalhador é induzido a manter-se submisso: porque, além de *precisar* vender-se ao capitalista, sua exploração não lhe é imediatamente *evidente*, o sobreproduto que gera não se destaca aos seus olhos ao final do dia. Compreende-se, assim, assinala Marx:

[...] a importância decisiva da metamorfose do valor e do preço da força de trabalho em *salário* ou em valor e preço do próprio trabalho. Nessa forma aparente, que torna invisível a verdadeira relação e ostenta o oposto dela, repousam todas as noções jurídicas do assalariado e do capitalista, todas as mistificações do modo capitalista de produção, todas as suas ilusões de liberdade, todos os embustes apologéticos da economia vulgar. [...] A troca entre capital e trabalho apresenta-se de início à percepção como absolutamente igual à compra e venda das outras mercadorias. O comprador dá determinada quantia em dinheiro; o vendedor, um artigo diferente de dinheiro. A consciência jurídica reconhece aí no máximo uma diferença material que não altera a equivalência das fórmulas: dou para que dês, dou para que faças, faço para que dês, faço para que faças (*do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias*). [...] Que o mesmo trabalho, encarado sob outro aspecto, é um elemento universal formador de valor, propriedade que o distingue de todas as outras mercadorias, é um fato que não está ao alcance da consciência costumeira<sup>344</sup>.

Portanto, a apropriação pelo capitalista da *mais-valia* – criada pelo trabalhador, mas que ele não consegue distinguir nos produtos do seu trabalho – é a maneira *historicamente específica* pela qual, no modo de produção capitalista, opera-se a exploração (a apropriação do sobretrabalho) – e o direito, por meio de sua modalidade seminal, o contrato (no caso, o contrato de trabalho), é a *forma* que a reveste.

Enquanto valor esfomeado por mais valorização, o capital, em seu processo “vital”, tem necessidades que precisam ser atendidas – antes de tudo, assegurar seu acesso ininterrupto à exploração da força de trabalho, seja à luz do sol, seja sob claridade artificial:

Fornos e edifícios parados à noite não absorvem trabalho vivo e são mera perda para o capitalista. Por isso, os fornos e os edifícios das fábricas dão o ‘direito de exigir trabalho noturno’ das forças de trabalho. A simples aplicação de dinheiro em fatores materiais do processo de produção, em meios de produção, transforma estes últimos em título jurídico com poder coativo para exigir trabalho alheio e trabalho excedente<sup>345</sup>.

---

<sup>343</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>344</sup> Idem, pp. 620-621.

<sup>345</sup> Idem, volume 1, p. 357.

Mas a perseguição do lucro não será, certamente, isenta de tensões, dado o antagonismo de interesses que se estabelece entre os capitalistas e os trabalhadores:

O capitalista afirma seu direito, como comprador, quando procura prolongar o mais possível a jornada de trabalho e transformar, sempre que possível, um dia de trabalho em dois. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida impõe um limite ao consumo pelo comprador, e o trabalhador afirma seu direito, como vendedor, quando quer limitar a jornada de trabalho a determinada magnitude normal. Ocorre assim uma antinomia, direito contra direito, ambos baseados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais e opostos, decide a força. Assim, a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como luta pela limitação da jornada de trabalho, um embate que se trava entre a classe capitalista e a classe trabalhadora<sup>346</sup>.

Nem se poderia esperar que as coisas sucedessem de outra maneira, considerando-se que

O contrato pelo qual [o trabalhador] vendeu sua força de trabalho ao capitalista demonstra, por assim dizer, preto no branco, que ele dispõe livremente de si mesmo. Concluído o negócio, descobre-se que ele não é nenhum agente livre, que o tempo em que está livre para vender a sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la e que seu vampiro não o solta ‘enquanto houver um músculo, um nervo, uma gota de sangue a explorar’. Para proteger-se contra a ‘serpe dos seus tormentos’, têm os trabalhadores de se unir e, como classe, compelir a que se promulgue uma lei que seja uma barreira social intransponível, capaz de impedi-los definitivamente de venderem a si mesmos e à sua descendência ao capital, mediante livre acordo que os condena à morte e à escravatura<sup>347</sup>.

No empenho historiográfico de resgatar os embates seculares dos trabalhadores pela regulamentação legal da jornada de trabalho (destacadamente, no Capítulo VIII, *A jornada de trabalho*), Marx sintetizou-os nesta proclamação muito simples: “No lugar do pomposo catálogo dos direitos inalienáveis do homem, entra a modesta Magna Charta de uma jornada de trabalho legalmente limitada”<sup>348</sup>.

Enfim, produzida e vendida a mercadoria, e pago o salário, as partes seguem o caminho de antemão conhecido:

O antigo dono do dinheiro marcha agora à frente, como capitalista; segue-o o proprietário da força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar importante, sorriso velhaco e ávido de negócios; o segundo, tímido, contrafeito, como alguém que vendeu sua própria pele e apenas espera ser esfolado<sup>349</sup>.

---

<sup>346</sup> Idem, p. 273.

<sup>347</sup> Idem, pp. 345-346.

<sup>348</sup> MARX, Karl. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, volume I, p. 238.

<sup>349</sup> MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2008, volume 1, p. 206.

Mas, afinal, *quem é* o capitalista, esse personagem central do sistema, que se apresenta a si mesmo como o herói do progresso? O que o move? Responde Marx:

Nunca se deve considerar o valor de uso objetivo imediato do capitalista. Tampouco o lucro isolado, mas o interminável processo de obter lucros. Esse impulso de enriquecimento absoluto, essa caça apaixonada ao valor, é comum ao capitalista e ao entesourador, mas, enquanto este é o capitalista enlouquecido, aquele é o entesourador racional. A expansão incessante do valor porque luta o entesourador, procurando salvar, tirar dinheiro da circulação, obtém-na de maneira mais sagaz o capitalista, lançando-o continuamente na circulação<sup>350</sup>.

Mas o capitalista é também um ser que, historicamente, transformou-se e continua a se transformar, uma transformação que, de poupador avarento no início, “obriga-o” a converter-se em gastador pródigo:

Nos primórdios históricos do modo de produção capitalista – e todo capitalista novo-rico percorre esse estágio – dominam o impulso para enriquecer e a avareza como paixões absolutas. Mas o progresso da produção capitalista não cria apenas um mundo de fruições. Com a especulação e com o crédito, abre milhares de fontes de enriquecimento rápido. A certo nível de desenvolvimento, certa dose convencional de prodigalidade se torna necessária para o negócio do “infeliz” capitalista, a qual serve para exibir riqueza, sendo, por isso, meio de obter crédito. O luxo entra nos custos de representação do capital. Além disso, o capitalista enriquece não como o entesourador, na proporção do seu trabalho pessoal e do que deixa de gastar consigo mesmo, mas na medida em que suga força de trabalho alheia e impõe ao trabalhador a renúncia à fruição da vida. [...] Assim, desenvolve-se no coração do capitalista um conflito fáustico entre o impulso de acumular e o de gozar a vida<sup>351</sup>.

Mas, enquanto não resolve esse “conflito” psicológico – e também após o resolver – o capitalista aplica-se metodicamente em conservar em marcha um movimento cujas conseqüências eram de antemão previsíveis e certas:

[...] todos os métodos para elevar a produtividade do trabalho coletivo são aplicados à custa do trabalhador individual; todos os meios para desenvolver a produção resultam em meios de dominar e explorar o produtor, mutilam o trabalhador, reduzindo-o a um fragmento de ser humano, degradam-no à categoria de peça de máquina, destroem o conteúdo de seu trabalho, transformando-o em tormento, tornam-lhe estranhas as potências intelectuais do processo de trabalho na medida em que a este se incorpora a ciência, como força independente, desfiguram as condições em que trabalha, submetem-no constantemente a um despotismo mesquinho e odioso, transformam todas as horas de sua vida em horas de trabalho e lançam sua mulher e seus filhos sob o mesmo rolo compressor do capital. Mas todos os métodos para produzir mais-valia são, ao mesmo tempo, métodos de acumular, e todo aumento da acumulação torna-se, reciprocamente, meio de desenvolver aqueles métodos. Infere-se daí que, na medida em que se

---

<sup>350</sup> Idem, p. 183-184.

<sup>351</sup> Idem, volume 2, p. 691-692.

acumula capital, tem de piorar a situação do trabalhador, suba ou desça sua remuneração<sup>352</sup>.

Por outro lado, quem é o trabalhador? Mais precisamente: em que consistiria exatamente a sua liberdade contratual? Responde Marx, sem rodeios:

O escravo romano era preso por grilhões; o trabalhador assalariado está preso ao seu proprietário por fios invisíveis. A ilusão de sua independência se mantém pela mudança contínua dos seus patrões e com a ficção jurídica do contrato<sup>353</sup>.

Bem mais tarde, um jurista do século XX, Michael E. Tigar, ao comentar a obra de outro jurista (Karl Renner), retomaria a questão:

Uma vez que, o que quer que dissesse a ideologia, ‘a sociedade precisa poder dispor da capacidade de trabalho do indivíduo’, a ficção da livre opção ocultava a realidade de que a falta de propriedade pelo assalariado obrigava-o a empregar-se como tal. Ou, em outras palavras, a idéia de que a propriedade nada mais é que uma relação entre uma pessoa (*persona*) e uma coisa (*res*), e que, por conseguinte, não implica domínio de uma pessoa sobre a outra, é mera ficção. O controle da propriedade – quando ela consiste nos meios de produção – é convertido no controle de pessoas através do contrato de trabalho. Dessa maneira, a idéia de contrato como livre barganha é ilusória<sup>354</sup>.

E, a propósito de ilusão, há também outra ilusão que, na esfera da circulação mercantil, acaba esgueirando-se pelo cérebro humano adentro. Nessa esfera, as pessoas travam contatos entre si por meio da troca de seus produtos particulares, mediada pelo dinheiro. Então, no decorrer do processo social de trocas sucessivas, essa relação entre pessoas vai, aos poucos, recaindo na sombra, e passando a se impor como se fosse uma relação diretamente entre coisas. A mercadoria ganha a aparência de assumir uma vida própria, enigmática, *fetichista*, instaurando-se, destarte, um processo contínuo de *reificação* das relações humanas:

O que, na prática, interessa aos que trocam os produtos é saber quanto de outras mercadorias podem receber pela sua; em que proporções, portanto, os produtos se trocam. Na medida em que o costume fixa essas proporções, parecem elas derivar da natureza dos produtos do trabalho [...]. Estas [quantidades de valor] variam sempre, independentemente da vontade, da previsão e dos atos dos participantes da troca. Para estes, a própria atividade social possui a forma de uma atividade das coisas, sob cujo controle se encontram, ao invés de as controlarem<sup>355</sup>.

---

<sup>352</sup> Idem, p. 749.

<sup>353</sup> Idem, p. 669.

<sup>354</sup> TIGAR, Michael, e LEVY, Madeleine. *O direito e a ascensão do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 293.

<sup>355</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 1, p. 96.

Ou, dito de outra forma: “Na religião, o ser humano é dominado por criações de seu próprio cérebro; analogamente, na produção capitalista, ele é subjugado pelos produtos de suas próprias mãos”<sup>356</sup>.

Entretanto, o reino do capital está longe de ser o reino do equilíbrio. Sua produção é decidida por empresários *privados* que, movidos pela ânsia do ganho imediato, despejam no mercado quantidades crescentemente maiores de mercadorias, sob pena de não se manterem à tona na guerra implacável da concorrência. Disso decorre esta contradição: de um lado, o planejamento centralizado, hierárquico e disciplinado no interior de cada unidade produtiva; de outro lado, a impossibilidade de um planejamento racional e *impositivo* no âmbito da produção geral da sociedade, conferindo à produção social o caráter de anarquia permanente. Periodicamente, essa anarquia “se revolve” numa *crise de superprodução*, seja na produção social inteira, seja em setores da economia que, contudo, comportam-se como vasos comunicantes. A rápida acumulação de estoques invendáveis nas indústrias e no comércio, com os conseqüentes cancelamentos mútuos de encomendas entre os empresários, força a queda brusca da produção, gerando, num efeito “dominó”, o sucessivo inadimplemento de dívidas, insolvências em cascata, quebras de empresas (e/ou absorção das mais fracas pelas mais fortes) e explosão do desemprego, instalando-se uma retração econômica de gravidade e duração variadas. Esse cataclismo, por sua vez, prepara as condições para um novo ciclo ascensional – até tudo, paroxisticamente, repetir-se tempos depois. São as periódicas crises econômicas capitalistas, deflagradas, direta ou indiretamente, pela superprodução de mercadorias em relação à capacidade de absorção daquela *parcela da população* que compõe o mercado consumidor (o capital não se interessa pelas necessidades dos humanos sem poder aquisitivo).

O capitalismo, assim, progride em meio à *destruição periódica* de capital, isto é, de trabalho social acumulado. Um sistema do lucro privado e do desperdício público, em que a *mão invisível* do mercado, que tudo equilibraria, não tem outro remédio senão contar com esse desequilíbrio sempre à espreita. No século XIX, as crises periódicas, mais ou menos decenais, foram acompanhadas e medidas quase como fatalidades<sup>357</sup>.

---

<sup>356</sup> Idem, volume 2, p. 724.

<sup>357</sup> Após a crise mundial catastrófica deflagrada em 1929, que lançou milhões de pessoas numa miséria espantosa e fez o mundo capitalista afundar numa depressão de onde só sairia com o formidável “estímulo produtivo” da Segunda Guerra Mundial, ganharia prestígio a doutrina keynesiana de atribuir ao Estado uma função intervencionista para regular o mercado. Acreditava-se que essa “mão visível” estatal impediria a repetição das crises cíclicas. Mas a lógica do capital não suportaria muita “regulação” – e não por muito tempo. Já a partir da década de 1970, as crises econômicas voltariam a compor o panorama, antes mesmo de triunfar a vasta

Essa guerra darwiniana da concorrência força os capitalistas a introduzirem continuamente na produção máquinas, métodos e inovações tecnológicas sempre mais eficientes. A produtividade da força de trabalho eleva-se quase sem cessar, como nunca antes na história humana. Mas, sendo *privada* essa apropriação das ciências e da tecnologia, o decorrente incremento da produtividade tem por conseqüência mais visível e mais direta o descarte de trabalhadores do mercado de trabalho (a superpopulação relativa). Os economistas burgueses mais competentes da época de Marx<sup>358</sup> afirmavam que “[...] toda maquinaria, ao desempregar trabalhadores, sempre libera, simultânea e necessariamente, capital adequado para empregar esses trabalhadores desempregados”<sup>359</sup>. Era a chamada “teoria da compensação”. Marx demonstrou que, em regra e a longo prazo, a única conseqüência do desemprego consiste, para os trabalhadores, em serem transformados de “compradores em não compradores”<sup>360</sup>:

Embora a maquinaria despeça necessariamente trabalhadores nos ramos onde se introduz, pode ela provocar acréscimo de emprego em outros ramos. Mas esse efeito nada tem de comum com a chamada teoria da compensação. Uma vez que todo produto da máquina – um metro de pano feito a máquina, por exemplo – é mais barato que o produto manual da mesma espécie, que foi suplantado, tem-se como lei absoluta: se a quantidade total do artigo feito a máquina permanecer igual à quantidade total do artigo que substitui, produzido pelo artesanato ou manufatura, diminuirá o total de trabalho empregado. O acréscimo de trabalho eventualmente necessário para a produção dos meios de trabalho, maquinaria, carvão etc. tem de ser menor que o decréscimo de trabalho resultante da aplicação da máquina. Do contrário, o produto feito a máquina seria tão caro ou mais caro que o produto manual. Mas a quantidade total do artigo feito a máquina com menor número de trabalhadores, em vez de permanecer igual à quantidade total do artigo manual suprimido, aumenta muito além dessa quantidade<sup>361</sup>.

---

“desregulamentação” neoliberal do fim de século, que só as tornou mais freqüentes, cada qual deixando no seu rastro maiores ou menores horrores sociais. Outra esperança de se evitar a superprodução – mas, neste caso, para cada empresa isoladamente considerada – foram as técnicas desenvolvidas na segunda metade do século XX de sondagens estatísticas do mercado consumidor. Esperava-se que esse tipo de pesquisa pudesse orientar o planejamento da produção *da empresa que a encomendasse*, indicando-lhe, com segurança ao menos probabilística, qual seria a “tendência” do mercado ou o “potencial” da faixa demográfica pesquisada para consumir as mercadorias dessa empresa. Entretanto, na medida em que as todas empresas concorrentes de cada ramo também passaram a se valer de tais sondagens (o seu uso se generalizou entre as empresas maiores), a vantagem competitiva esperada acabou se tornando pouco menos do que um jogo de soma zero. Essa medida do segmento consumidor específico podia ser igualmente obtida por todas as empresas que concorriam no mesmo segmento. Podiam agora, *todas elas*, medir o tamanho da maçã – mas, mantendo-se igual a quantidade de “bocas” concorrentes que tencionavam abocanhá-la, repunha-se a imponderabilidade na produção. O risco de superprodução mantinha-se, mas prosperaram as empresas de pesquisa de mercado. No jargão econômico contemporâneo, essas crises cíclicas de superprodução de mercadorias foram simpaticamente apelidadas de “bolhas”: “bolha” imobiliária, “bolha” de commodities, de informática, de crédito etc.

<sup>358</sup> Marx cita, dentre outros, James Mill, MacCulloch, Torrens, Senior e John Stuart Mill.

<sup>359</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 1, p. 499.

<sup>360</sup> Idem, p. 501.

<sup>361</sup> Idem, p. 504.

Não se trata, à evidência, de lastimar os progressos tecnológicos na produção ou de vituperar a maquinaria *em si mesma*, pois, “[...] como instrumental que é, encurta o tempo de trabalho, facilita o trabalho”<sup>362</sup>, mas sim, o seu *uso capitalista*, gerador de desemprego e de sofrimento social. Mas, indiferente ao teste da realidade, a “teoria da compensação” continuaria, 150 anos depois, a ser repetida pelos economistas burgueses “mais competentes”, devidamente deslocada para o setor de prestação de serviços, como se esse setor permanecesse à margem da lógica do capital – isto é, como se fosse *immune* à absorção de tecnologias substituidoras de homens – e, portanto, *conseguisse* recolher todos os humanos descartados pelas indústrias robotizadas e pela agricultura mecanizada.

Ademais, o capital, predador incorrigível, também desequilibra o *metabolismo social* historicamente estabelecido entre a humanidade e a natureza:

Com a preponderância cada vez maior da população urbana que se amontoa nos grandes centros, a produção capitalista, de um lado, concentra a força motriz histórica da sociedade e, de outro lado, perturba o intercâmbio material entre o homem e a terra, isto é, a volta à terra dos elementos do solo consumidos pelo ser humano sob a forma de alimentos e de vestuário, violando assim a eterna condição natural da fertilidade permanente do solo. E todo progresso da agricultura capitalista significa progresso na arte de despojar não só o trabalhador, mas também o solo; e todo aumento da fertilidade da terra num tempo dado significa esgotamento mais rápido das fontes duradouras dessa fertilidade. Quanto mais se apóia na indústria moderna o desenvolvimento de um país, como é o caso dos Estados Unidos, mais rápido é esse processo de destruição. A produção capitalista, portanto, só desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção, exaurindo as fontes originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador<sup>363</sup>.

E, na busca por lucros imediatos, não importa, ou melhor, não importa *muito* o quanto se deteriore socialmente as condições de vida das pessoas:

Todo mundo que especula em bolsa sabe que haverá um dia de desastre, mas todo mundo espera que a tempestade recaia sobre a cabeça do próximo, depois de ter colhido sua chuva de ouro e de ter colocado seu patrimônio em segurança. *Après moi, le déluge!* é a divisa de todo capitalista e de toda nação capitalista. O capital não tem, por isso, a menor consideração com a saúde e com a vida do trabalhador, a não ser quando a sociedade o compele a respeitá-las<sup>364</sup>.

Quanto à propriedade privada, máximo estandarte ideológico das classes dominantes, Marx, já no prefácio de *O capital*, advertia sobre a feroz resistência com que sua abordagem científica teria de se defrontar:

---

<sup>362</sup> Idem, p. 503.

<sup>363</sup> Idem, p. 571.

<sup>364</sup> Idem, p. 311-312.

A pesquisa científica livre, no domínio da economia política, não enfrenta apenas adversários da natureza daqueles que se encontram também em outros domínios. A natureza peculiar da matéria que versa levanta contra ela as mais violentas, as mais mesquinhas e as mais odiosas paixões, as fúrias do interesse privado. A Igreja Anglicana, por exemplo, prefere absolver uma investida contra 38 dos seus 39 artigos de fé a perdoar um ataque contra 1/39 de suas rendas. Hoje em dia, o próprio ateísmo não passa de um pecadilho, em confronto com a blasfêmia de criticar as relações consagradas de propriedade<sup>365</sup>.

Afinal, no capitalismo, a apropriação privada dos meios de produção – da qual o direito de propriedade é a expressão jurídica – compõe exatamente o cerne do sistema:

Originalmente, o direito de propriedade aparecia fundamentado sobre o próprio trabalho. [...] Agora, do lado capitalista, a propriedade revela-se o direito de apropriar-se de trabalho alheio não-pago ou do seu produto e, do lado do trabalhador, a impossibilidade de apropriar-se do produto do seu trabalho<sup>366</sup>.

Por essa razão compreensível, chega a ser esperável que a investigação científica sobre a propriedade possa ser “perturbada”:

Por princípio, a economia política confunde duas espécies muito diferentes de propriedade: a que se baseia sobre o trabalho do próprio produtor e a sua antítese direta, a que se fundamenta na exploração do trabalho alheio. Esquece que esta só cresce sobre o túmulo daquela<sup>367</sup>.

O direito, por sua vez, não pode ser compreendido como uma forma pura que se basta a si mesma, referenciada nalgum ideal abstrato de justiça desligado das relações de produção e de troca concretamente encontradas em cada formação econômico-social:

A equidade das transações efetuadas entre os agentes da produção repousa na circunstância de decorrerem elas naturalmente das relações de produção. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem – atos de vontade das partes, expressões de sua vontade comum, contratos com força de lei entre as partes – não podem, como puras formas, determinar o próprio conteúdo. Limitam-se a dar-lhes expressão. Esse conteúdo é justo quando corresponde, é adequado ao modo de produção. Injusto, quando o contraria. No sistema capitalista, a escravatura é injusta, do mesmo modo que a fraude na qualidade da mercadoria<sup>368</sup>.

Por isso, no estilo que tantas vezes se vale da ironia para desvelar realidades, Marx assinala a correlação entre as categorias máximas do direito natural, acolhidas pelo direito positivo, com as necessidades da circulação mercantil:

---

<sup>365</sup> Idem, prefácio da primeira edição inglesa, p. 18.

<sup>366</sup> Idem, volume 2, p. 681-682.

<sup>367</sup> Idem, p. 881.

<sup>368</sup> Idem, volume 5, p. 454-455.

A esfera [...] da circulação ou da troca de mercadorias, dentro da qual se operam a compra e venda da força de trabalho, é realmente um verdadeiro paraíso dos direitos inatos do homem. Só reinam aí liberdade, igualdade, propriedade e Bentham<sup>369</sup>. Liberdade, pois o comprador e o vendedor de uma mercadoria – a força de trabalho, por exemplo – são determinados apenas pela sua vontade livre. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, a expressão jurídica comum de suas vontades. Igualdade, pois estabelecem relações mútuas apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um só dispõe do que é seu. Bentham, pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. A única força que os junta e os relaciona é a do proveito próprio, da vantagem individual, dos interesses privados. E, justamente por cada um só cuidar de si mesmo, não cuidando ninguém dos outros, realizam todos, em virtude de uma harmonia pré-estabelecida das coisas, ou sob os auspícios de uma providência onisciente, apenas as obras de proveito recíproco, de utilidade comum, de interesse geral<sup>370</sup>.

Assim, as investigações empreendidas por Marx em *O capital* permitiram-lhe desvendar cientificamente as condições histórico-concretas de surgimento e de existência do modo social de produção capitalista, seu *modus operandi* e suas estruturas sociais de auto-reprodução, as leis tendenciais de seu movimento, bem como a forma específica pela qual nele se processa a exploração do trabalho.

Ademais, Marx amplia suas concepções sobre uma quantidade imensa de temas sobre os quais vinha refletindo e teorizando ao longo de sua vida intelectual e política. Promove uma dissecação minuciosa das diversas categorias decorrentes do modo de produção capitalista: as variadas modalidades de exploração do trabalho (do trabalho manual ao intelectual, do infantil ao feminino, do trabalho doméstico ao colonial); o trabalho que gera mais-valia e o que não a gera (este, quando não produz mercadorias para a venda); o processo histórico de acumulação primitiva de capital e sua gênese nos capitais mercantil e usurário; as formas assumidas pelo capital constante e pelo capital variável; o capital “produtivo” e o “improdutivo”; o capital fixo e o circulante, o capital industrial e o capital financeiro; a circulação da mercadoria e a circulação monetária; as rotações e os ciclos do capital; seus processos de concentração e de centralização crescentes; o crédito, os juros e a renda da terra; a função dos metais preciosos e da moeda; o comércio mundial, os mercados de ações e de títulos públicos; a função do endividamento estatal; os efeitos da concorrência entre os capitalistas e entre os trabalhadores; as várias modalidades de jornada de trabalho e de salário; a luta de classes forçando o nascimento da legislação trabalhista; a luta de classes reformista e

---

<sup>369</sup> Referência a Jeremy Bentham (1748/1832), jurista e filósofo inglês que, ao lado de alguns outros pensadores burgueses, defendia o *utilitarismo*, teoria que propugnava a supremacia do princípio da *utilidade* das ações humanas para o “bem comum”.

<sup>370</sup> MARX. *O capital*. Op. cit., volume 1, p. 206.

a revolucionária; as complexas relações entre a base econômica e a superestrutura jurídico-ideológica etc.

Trata-se, portanto, de uma obra que prossegue muito além e mais profundamente do que até aqui se expôs, articulando um manancial multidisciplinar imenso, mas cuja investigação completa transbordaria muito do objeto e dos propósitos do presente trabalho.

## **Capítulo XVII**

### **A forma de Estado de transição “finalmente encontrada”**

Após o golpe de Estado de dezembro de 1851 (analisado por Marx em *O 18 brumário de Louis Bonaparte*), não demorou para que o bem-sucedido golpista colocasse um ponto final na tumultuada e breve Segunda República francesa, nascida da revolução de fevereiro de 1848. Louis Bonaparte instituiu o Segundo Império e atribuiu-se a si mesmo o título de imperador Napoleão III (que Victor Hugo ironizou como “Napoleão, o pequeno”). Seu governo, trespessado pela corrupção, e alternando repressão e gestos demagógicos aos trabalhadores, impulsionou a indústria e a especulação financeira, possibilitando um enriquecimento sem precedentes da burguesia francesa. E reacendeu o chauvinismo expansionista, sob a consigna patrioteira da recuperação dos territórios perdidos pela França em 1815, especialmente da porção situada à margem esquerda do Reno, que estava sob o domínio da Prússia.

Com a lembrança das campanhas gloriosas do tio famoso, Napoleão III foi à guerra com a Prússia em julho de 1870. Mas, sem o gênio militar do tio, em poucas semanas seu exército amargou derrotas desmoralizantes, culminando na batalha de Sedan, em 2 de setembro, em que 83.000 soldados franceses, encurralados, renderam-se aos prussianos e o próprio imperador foi feito prisioneiro. A partir daí, as forças de Bismarck avançaram rapidamente para Paris. O humilhante fiasco militar erodiu o que restava de credibilidade ao Segundo Império, que desmoronou em 48 horas: no dia 4 de setembro, um levante em Paris proclamou a Terceira República e foi constituído um governo de “defesa nacional”, de maioria burguesa, que se instalou em Versalhes.

Diante da escassez de tropas remanescentes no exército, foi adotada uma medida desesperada para defender Paris, cujo alcance histórico não tardaria a se revelar: foram convocados à Guarda Nacional (uma milícia autônoma), e armados, *todos* os parisienses em condições de combater – homens, mulheres, a massa operária. O Comitê

Central da Guarda Nacional passou a ser composto por 38 delegados eleitos nos bairros, dos quais 21 eram operários (20 deles, filiados à seção francesa da Associação Internacional dos Trabalhadores), 10 eram escritores, artistas e profissionais liberais, 3 empregados em outras atividades, 3 pequenos empresários e 1 rentista<sup>371</sup>. A população de Paris cotizou-se, e novos canhões foram rapidamente fabricados e instalados pela Guarda Nacional em pontos estratégicos, principalmente na colina de Montmartre.

Com o anel de ferro prussiano estreitando-se em torno da cidade, o governo francês, em 28 de janeiro de 1871, assinou um armistício pelo qual a França, logo de partida, abria mão de territórios (Alsácia e Lorena) e comprometia-se a pagar à Prússia uma pesada indenização (5 milhões de francos em ouro). As fortificações da periferia de Paris depuseram as armas e se renderam. Mas não a Guarda Nacional: manteve seus canhões e os operários armados não foram desincorporados.

Seria demais esperar que a burguesia tolerasse isso: em 18 de março de 1871, o governo de “defesa nacional” remeteu uma tropa para apoderar-se dos canhões que defendiam Paris. Mas uma multidão – principalmente mulheres, sob a liderança da heroína Louise Michel – opôs-se à remoção dessas armas, compreendendo que isso deixaria a cidade indefesa perante os prussianos. A tropa enviada acabou envolvida pelos populares patriotas, confraternizou com eles e fuzilou dois generais. A indignação tomou conta dos parisienses contra um governo que, não só se revelara incompetente para organizar o rechaço das tropas tedescas invasoras, que não só assentira a um armistício oneroso e humilhante, conciliando vergonhosamente com o inimigo, um governo chefiado por Thiers, um monarquista, mas um governo que também se mostrara capaz de voltar armas contra a população defensora da cidade sitiada. Romperam-se os laços políticos com Versalhes e o Comitê Central da Guarda Nacional proclamou que assumia provisoriamente o poder “em nome do proletariado de Paris”. Em 26 de março, foi eleito por sufrágio universal um governo próprio – a *Comuna de Paris* – que tomou posse dois dias depois, sob cujo comando a Guarda Nacional imediatamente se colocou. O exemplo de Paris quase se disseminou por toda a França: outras *Comunas* começaram a ser proclamadas (em Lion, em Marselha e em Creusot), prontamente esmagadas<sup>372</sup>.

---

<sup>371</sup> Cf. BOITO JR., Armando (org.). *Comuna republicana ou operária? A tese de Marx posta à prova*. In: *A Comuna de Paris na história*. São Paulo: Xamã, 2001, p. 55.

<sup>372</sup> Idem, p. 56.

O governo de Versalhes arrebanhou todas as forças de que dispunha e lançou-se ao esmagamento do governo popular rebelde. Como a resistência parisiense revelou-se  *muito* maior do que o esperado, a Prússia, atendendo a um “apelo” de Versalhes, libertou prisioneiros de guerra para serem incorporados às tropas que atacavam Paris. O governo versalhês também pediu licença ao comando prussiano para que uma coluna de suas tropas pudesse atravessar uma área, ao norte de Paris, que estava ocupada pelo exército prussiano, para pegar os comunardos de surpresa. A licença, é claro, foi imediatamente concedida. Interesses conflitantes podem até levar à guerra burguesias rivais; mas uma ameaça aos seus *interesses de classe comuns*, como a representada por operários armados, tem o condão de converter imediatamente em “internacionalistas” mesmo burguesias que até ontem trocavam tiros de canhão entre si.

Com imensa superioridade de forças, o ataque final a Paris teve seu desfecho no que a História viria a designar como a *Semana Sangrenta*: um metódico e prolongado extermínio dos comunardos vencidos, organizado pelo Alto Comando versalhês a partir de 21 de maio, durante o qual mais de 30 mil operários e operárias, sem poupar crianças e idosos, foram fuzilados, enforcados, degolados, desventrados a golpes de baioneta, até enterrados com vida, envolvendo a cidade num fedor nauseabundo por dias. A carnificina foi tamanha que, comparada a ela, Engels consideraria que a fúria vingativa da burguesia em junho de 1848, quando massacrara 3.000 operários parisienses, ficara parecendo “[...] uma brincadeira de crianças, perante a sua raiva de 1871”<sup>373</sup>.

Por toda parte avistavam-se valas comuns, onde se amontoavam as vítimas da carnificina. A situação chegou ao ponto em que os massacres tiveram de cessar por medo das epidemias [...]. O jornal *Le Figaro* escrevia: “Vamos, gente honesta, dêem sua ajuda para acabar com os vermes democráticos e sociais”<sup>374</sup>.

O massacre dos comunardos, além de representar o “fim das revoluções do século XIX, foi também a primeira manifestação da era moderna dos genocídios”<sup>375</sup>. Restaram vivos outros 35.000 prisioneiros, boa parte dos quais seria deportada para cumprir penas de trabalhos forçados na colônia francesa de Nova Caledônia, arquipélago da Melanésia.

---

<sup>373</sup> ENGELS, Friedrich. Introdução à edição de 1871 de *A guerra civil em França*. São João Del Rei: Estudos Vermelhos, 2009, p. 4.

<sup>374</sup> WILLARD, Claude. *História e vigência da Comuna de Paris*. In: BOITO JR. (org.), *A Comuna de Paris na história*. Op. cit., p. 22.

<sup>375</sup> TARTAKOWSKY, Danielle. *As análises tradicionais e a bibliografia recente sobre a Comuna*. In: BOITO JR. (org.), *A Comuna de Paris na história*. Op. cit., p. 40.

Desde a rebelião popular parisiense de 18 de março, até os últimos comunardos sucumbirem, em 28 de maio, passaram-se breves – e intensos – 72 dias. Mas as transformações que, durante essa curtíssima vida, a *Comuna de Paris* introduziu na estrutura e no funcionamento do Estado, instigaram a imediata reflexão de Karl Marx, que delas extraiu lições que agregaram importantíssimos elementos à sua concepção teórica sobre o modo de existência do Estado durante a fase de transição do capitalismo ao comunismo. Em 30 de maio, apenas dois dias após o esmagamento final da *Comuna*, o Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores (a Primeira Internacional), reunido em Londres, aprovou um comunicado a seus associados a propósito dos acontecimentos da *Comuna*, redigido por Marx, texto que foi sucessivamente publicado sob o título de *A guerra civil em França*.

Nesse comunicado, Marx destacou que, mesmo sem qualquer programa político claro, e respondendo muito mais a exigências imediatas postas pela prática, as mudanças que os comunardos haviam introduzido no Estado permitiram-lhes *quebrar* o Estado burguês – não só retirando completamente o seu aparato do controle de classe da burguesia, como também transformando-o num organismo novo, dominado pelos trabalhadores e a seu serviço.

Marx indicou com muito entusiasmo as características revolucionárias da *Comuna de Paris*. Em primeiro lugar, apontou que seu governo foi constituído por um Conselho Geral de membros eleitos por sufrágio universal (masculino e feminino), com mandatos *imperativos* (vinculados a objetivos definidos) e *revogáveis* a todo momento pelos eleitores. Os Conselheiros foram tornados pessoalmente *responsáveis* pelas decisões que adotassem, sem qualquer imunidade legal, e sua remuneração foi fixada na base do salário médio de um operário qualificado. Todos os servidores públicos, de juízes a oficiais da Guarda Nacional, também deveriam ser eleitos, sob o único requisito de qualificação técnica, sendo também pessoalmente responsabilizados por suas ações, e recebendo o mesmo salário dos Conselheiros. Nenhum privilégio, nenhuma “mordomia” a ninguém. “Os benefícios da posse e as indenizações de representação dos altos dignitários do Estado desapareceram com os próprios dignitários. Os serviços deixaram de ser a propriedade privada das criaturas do governo central”<sup>376</sup>.

Esse conjunto de medidas já se mostrou suficiente, por si só, para afastar, tanto da atividade política, quanto do serviço público, todos os carreiristas e todos os que

---

<sup>376</sup> MARX, Karl. *A guerra civil em França*. São João Del Rei: Estudos Vermelhos, 2009, p. 31.

tencionassem enriquecer com o dinheiro público, como é comum nas repúblicas burguesas. Mais que isso: a revogabilidade de todos os mandatos políticos e de todas as funções no serviço público, o mandato imperativo e a responsabilização individual dos governantes e funcionários suprimiram por completo a tão corriqueira independência dos eleitos em relação aos eleitores, bem como asseguraram o controle dos trabalhadores sobre a burocracia estatal. A responsabilidade passava a situar-se

[...] não mais perante o superior hierárquico como no Estado burguês, mas frente aos trabalhadores que os elegeram e aos quais devem prestar contas. Daí a aplicação do mandato imperativo, que obriga o funcionário e o representante político a executarem as decisões tomadas pelos trabalhadores. O mandato imperativo quebra o despotismo burocrático que subordina, no âmbito da atividade estatal, os trabalhadores ao mais simples funcionário, de quem dependem, e este último ao seu superior. Despotismo burocrático que se expressa na existência de uma estrutura hierárquica verticalizada da cúpula à base, com o domínio da primeira sobre a segunda<sup>377</sup>.

Mas essas medidas também geraram outro efeito inestimável: a composição do novo governo colegiado (o Conselho Geral) passou a refletir, de modo aproximadamente fiel, a própria composição da sociedade – o que, naturalmente, conferiu folgada maioria aos trabalhadores e seus aliados. Dos 50 Conselheiros que compareciam regularmente às sessões, 33 eram operários, quase todos filiados à Associação Internacional dos Trabalhadores<sup>378</sup>. Pela primeira vez na história, os trabalhadores haviam se tornado a classe dirigente de um Estado.

O Conselho Geral da *Comuna* foi incumbido de funções, a um só tempo, legislativas e executivas, sendo, portanto, responsável por colocar em prática as leis que aprovasse, o que adicionou, desde logo, cautela e bom-senso na aprovação das leis e suprimiu a fantasia da existência de leis que uma instância (o poder legislativo) aprova e que outra instância (o poder executivo) deixa de cumprir, ou cumpre sem fidelidade aos propósitos para os quais a lei fora feita. E os “[...] funcionários da justiça foram despojados duma dissimulada independência que não tinha servido senão para mascarar a sua vil submissão a todos os governos sucessivos [...]”<sup>379</sup>.

Ademais, a hierarquia dos serviços públicos foi simplificada, abolindo-se cargos e funções claramente desnecessários, só existentes antes para atender a benefícios

---

<sup>377</sup> MARTORANO, Luciano Cavini. *Elementos do Estado socialista na Comuna de Paris*. In: BOITO JR.(org.), *A Comuna de Paris na história*. Op. cit., p. 74.

<sup>378</sup> Cf. BOITO JR., Armando (org.). *Comuna republicana ou operária? A tese de Marx posta à prova*. In: *A Comuna de Paris na história*. Op. cit., p. 56.

<sup>379</sup> MARX. *A guerra civil em França*. Op. cit., p. 31.

políticos. Mesmo nas funções remanescentes, a quantidade necessária de funcionários revelou-se notavelmente menor do que anteriormente – a gestão pública ficou mais barata e mais ágil. O gigantismo e o burocratismo da máquina estatal dissiparam-se e o seu controle pela população tornou-se uma realidade imediatamente aferível – o Estado deixou de ser um organismo monstruoso colocado acima da sociedade.

E, como o exército estava fora de Paris, sob o comando do governo de Versalhes, os comunardos perceberam que tinham diante de si a possibilidade de fazer da necessidade uma virtude: pelo seu primeiro decreto, aboliram o exército permanente e substituíram-no pelo povo armado, organizado na Guarda Nacional, a qual, desde o alistamento geral do final de 1870, passara a ser composta de larga maioria de operários. Quanto à polícia, em vez de “[...] continuar a ser o instrumento do governo central, foi imediatamente despojada dos seus atributos políticos e transformada num instrumento da Comuna, responsável e a todo momento revogável”<sup>380</sup>. Portanto, também pela primeira vez na história, os trabalhadores passaram a ter efetivo controle sobre todo o aparato de violência do Estado.

Suprimidos esses instrumentos materiais de dominação da burguesia, a *Comuna* logo tratou também de privar os antigos dominadores dos instrumentos pelos quais exerciam sua dominação espiritual sobre o povo. Primeiro, decretou a expropriação dos bens de todas as igrejas. Marx não desperdiçou a chance de ironizar: “Os padres foram remetidos para o calmo refúgio da vida privada, para aí viver das esmolas dos fiéis, à semelhança dos seus predecessores, os apóstolos”<sup>381</sup>. Segundo, todas as escolas foram tornadas públicas, gratuitas, abertas a ambos os sexos e a toda a população, ficando terminantemente proibida qualquer ingerência ideológica da igreja e do Estado sobre elas. “Assim, não só a instrução se tornara acessível a todos, mas a própria ciência se libertara das algemas com que os preconceitos de classe e o poder governamental a tinham toldado”<sup>382</sup>.

A pretensão dos comunardos era reorganizar politicamente toda a França, até os lugarejos menores e mais remotos, com base no modelo da *Comuna de Paris*, instituindo, assim, auto-governos locais federados entre si, com um governo central reduzido ao mínimo indispensável de funções. Portanto, um novo Estado, realmente controlado pelo povo, no qual o povo se reconhecesse, em vez de o sentir como um organismo superior e

---

<sup>380</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>381</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>382</sup> Idem, *ibidem*.

opressor, e ao qual o povo, destarte, estivesse disposto a defender. Isso, salienta Marx, “[...] teria restituído ao corpo social todas as forças até então absorvidas pelo Estado parasita que se alimentou da sociedade e lhe paralisa o livre movimento”<sup>383</sup>. Acrescenta Marx:

Ao passo que importava amputar os órgãos puramente repressivos do velho poder governamental, as suas funções legítimas deviam ser arrancadas a uma autoridade que reivindicava uma superioridade para além da própria sociedade, e entregues aos servidores responsáveis da sociedade. Em lugar de decidir uma vez a cada três ou seis anos qual o membro da classe dirigente que devia representar e calcar aos pés o povo no Parlamento, o sufrágio universal devia servir ao povo constituído em comunas [...]. Por outro lado, nada podia ser mais estranho ao espírito da Comuna que substituir o sufrágio universal por uma investidura hierárquica<sup>384</sup>.

Embora a radical socialização do poder já induzisse naturalmente à socialização dos meios de produção, a prioridade máxima, obrigatoriamente concentrada nas tarefas de auto-defesa, não permitiu à *Comuna* ocupar-se de muitas medidas sociais. Mas, desde logo, interditou a prática patronal de multar seus empregados a qualquer pretexto, estratégia muito comum para reduzir artificialmente os salários e “[...] pelo qual o explorador combina na sua própria pessoa os papéis de legislador, de juiz e do poder executivo, e embolsa dinheiro ainda por cima”<sup>385</sup>. Além disso, promoveu a “[...] entrega às associações de operários, com a devida compensação, de todas as oficinas e fábricas que tinham fechado, em que os capitalistas tenham desaparecido ou que tivessem preferido suspender o trabalho”<sup>386</sup>. E, malgrado o machismo presente na fração proudhoniana dos comunardos (Proudhon, em seus escritos, relegava a mulher a uma posição inferior e pregava que deveria ficar confinada ao lar), a pressão do movimento das mulheres levou a *Comuna* a adotar medidas emancipatórias que estiveram muito à frente do restante do mundo na época:

[...] desenvolveu-se a instrução feminina, até então inexistente, inclusive em áreas técnicas; instituiu-se a noção de que ‘a trabalho igual corresponde salário igual’ [...]; as concubinas passaram a ter os mesmos direitos das mulheres casadas e os filhos naturais eram considerados iguais em direitos aos filhos dos casais legítimos<sup>387</sup>.

Mesmo sob duplo cerco – dos prussianos e dos versalheses – a *Comuna* preservou em Paris a mais completa liberdade de expressão, inclusive para seus opositores, enquanto por toda a França eram fechados os jornais que manifestassem simpatias por ela. Seu governo esteve o tempo todo sob a vigilância popular, como se fora um “ministério das

---

<sup>383</sup> Idem, p. 33.

<sup>384</sup> Idem, p. 32.

<sup>385</sup> Idem, p. 38.

<sup>386</sup> Idem, ibidem.

<sup>387</sup> WILLARD. Op. cit., p. 18.

massas”, como foi chamado. Servir ao povo era considerado não mais do que a *mera obrigação* do governo comunardo – ao ponto de um jornal parisiense, *O Proletário*, criticar duramente os operários das padarias por agradecerem ao Conselho Geral da *Comuna* a abolição do seu trabalho noturno: “O povo não tem de agradecer a seus mandatários por terem cumprido a obrigação deles; os delegados do povo não prestam favores, cumprem deveres”<sup>388</sup>. E, apesar da aguda escassez de todos os produtos, imposta pelo cerco militar, apesar de milhares de armas haverem sido distribuídas às pessoas comuns, a delinquência desapareceu completamente durante o governo da *Comuna*: “[...] nada de roubos; de fato, pela primeira vez desde os dias de fevereiro de 1848, as ruas de Paris eram seguras, e isso sem nenhuma espécie de polícia”<sup>389</sup>. Também a prostituição sumiu:

Em seu lugar, as verdadeiras mulheres de Paris tinham reaparecido, heróicas, nobres e devotadas, como as mulheres da antiguidade. Uma Paris que trabalhava, que pensava, que combatia, que sangrava, quase esquecendo que estavam às suas portas os canibais, sempre a preparar uma sociedade nova, radiante no entusiasmo da sua iniciativa histórica!<sup>390</sup>

A *Comuna*, ademais, abriu-se a um internacionalismo jamais visto antes: mesmo com a França invadida até o coração pelo exército dos alemães, mesmo com Paris cercada por eles, não despontou entre os comunardos qualquer xenofobia anti-germânica: seu governo “[...] fez dum operário alemão o seu Ministro do Trabalho”, assim como “[...] fez aos filhos heróicos da Polônia a honra de os colocar à cabeça dos defensores de Paris”<sup>391</sup> (referência aos generais poloneses Dombrowski e Wroblewski, aos quais foi confiado o comando militar da resistência comunarda). Outro estrangeiro, Leo Frankel, judeu húngaro e trabalhador de joalheria, foi nomeado Ministro da Justiça. E a dirigente da União das Mulheres na Comuna foi uma russa, Elizabeth Dimitrieff. Em nome desse internacionalismo, que incluía a defesa de uma *república universal*, a *Comuna de Paris* adotou a bandeira vermelha, símbolo da fraternidade internacional dos trabalhadores.

Por essas todas essas características, Marx concluiu que, em síntese, a *Comuna* foi

[...] essencialmente um governo da classe operária, o resultado da luta da classe dos produtores contra a classe dos exploradores, a forma política

---

<sup>388</sup> *Apud* WILLARD, op. cit., p. 18.

<sup>389</sup> MARX. *A guerra civil em França*. Op. cit., p. 40.

<sup>390</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>391</sup> *Idem*, p. 38.

finalmente encontrada que permitia realizar a emancipação econômica do Trabalho<sup>392</sup>.

No mesmo sentido, Engels observou que:

[...] a classe operária, uma vez chegada à dominação, não podia continuar a administrar com a velha máquina do Estado; que esta classe operária, para não perder de novo a sua própria dominação, acabada de conquistar, tinha, por um lado, de eliminar a velha maquinaria de opressão até aí utilizada contra si própria; mas, por outro lado, tinha de precaver-se contra os seus próprios deputados e funcionários, ao declarar estes, sem exceção, revogáveis a todo momento<sup>393</sup>.

Aliás, na avaliação de Engels, a *Comuna de Paris* já teria sido a encarnação da *ditadura do proletariado*<sup>394</sup>.

Por fim, é útil ter em conta que nada perturbaria mais a compreensão da experiência revolucionária da *Comuna de Paris*, do que imaginá-la como um éden político dos trabalhadores. Como a História nos ensina, os transe revolucionários são sempre tormentosos e, ao impor aos seus protagonistas escolher entre decisões dramáticas, amiúde termina por os dividir. O Conselho Geral da *Comuna* esteve o tempo todo trespassado por divergências entre as várias correntes que o compuseram: *socialistas utópicos* de vários matizes (*proudhonianos*, *fourieristas*, *saint-simonianos*); *anarquistas bakuninianos* (resistentes a qualquer estratégia centralizada de comando); *blanquistas* (comunistas não-marxistas, partidários de Auguste Blanqui, defendiam que uma vanguarda centralizada e disciplinada deveria tomar a iniciativa de intervenções enérgicas para acelerar o processo revolucionário, mesmo acima da consciência política das massas, *arrastando-as* atrás de si); *democratas radicais* (lembravam mais ao movimento dos “sans-culottes” que, entre 1792 e 1793, haviam defendido a democracia direta e a pequena propriedade artesanal); além de *democratas republicanos de esquerda* que, no máximo, nutriam simpatias confusamente socialistas. Em certos momentos, as rivalidades internas no Conselho Geral chegaram a ser “paralisantes”, dificultando até a adoção de uma estratégia unificada para a defesa militar de Paris<sup>395</sup>. Haviam também sido eleitos ao Conselho Geral vários representantes dos bairros ricos de Paris. Ao notarem que permaneceriam em constante minoria, deixaram de comparecer às sessões. E, apesar das ligações de muitos comunardos com a Associação Internacional dos Trabalhadores, a historiografia pesquisada não registrou se havia marxistas

---

<sup>392</sup> Idem, p. 34.

<sup>393</sup> ENGELS. Introdução à edição de 1871 de *A guerra civil em França*. Op. cit., p. 10.

<sup>394</sup> Idem, p. 13, último parágrafo da Introdução. Esse avaliação de Engels suscitou polêmicas, face ao ultra-democratismo e à falta de uma direção política na Comuna.

<sup>395</sup> Cf. WILLARD. Op. cit., p. 26.

no Conselho Geral da *Comuna* (indício da incipiente penetração do pensamento de Marx na França até 1871).

Nunca houve uma maioria estável no Conselho Geral, e sua maioria cambiante e volátil não conseguiu livrar-se completamente nem de certas vacilações quanto ao respeito à *legalidade* ou a *rituais* democráticos, hesitação completamente incabível no contexto de uma revolução – especialmente, de uma revolução que tentava se manter no interior de uma cidade sitiada por dois exércitos hostis. Logo após a vitória da insurreição de 18 de março, os *blanquistas* defenderam que a Guarda Nacional marchasse imediatamente sobre o governo de Versalhes, surpreendendo-o enquanto estivesse desorientado e com as tropas dispersas. Mas impôs-se uma maioria que preferiu *aguardar* pela eleição do Conselho Geral, em 26 de março. Nesse meio-tempo, o governo versalhês conseguiu reagrupar forças e entender-se com o exército prussiano. Então, só restou a Paris a auto-defesa heróica. O Comitê Central da Guarda Nacional também recusou-se a confiscar o ouro depositado no Banco da França, limitando-se a organizar o processo eleitoral.

Diria Marx: “faltou uma cabeça à Comuna” (referência à inexistência de um partido revolucionário dirigente). Por fim, mesmo alguns oportunistas – poucos, é verdade – estiveram presentes e conseguiram embaraçar a ação da Comuna. Marx lamentaria: “Eles são um mal inevitável: o tempo liberta-nos deles; mas precisamente, o tempo não foi deixado à Comuna”<sup>396</sup>.

---

<sup>396</sup> MARX. *A guerra civil em França*. Op. cit., p. 40.

## **Capítulo XVIII**

### **O direito no socialismo**

Seria realizado, em maio de 1875, na cidade de Gotha, um congresso de unificação das duas organizações políticas dos trabalhadores alemães: o Partido Operário Social-Democrata (POSD), dirigido por Liebknecht e Bebel (mais à esquerda), e a União Geral dos Operários Alemães (UGOA), de influência ideológica lassaliana (de centro-esquerda). Da fusão, nasceria o Partido Socialista Operário da Alemanha (PSOA). Ao tomar conhecimento do projeto de programa a ser discutido e deliberado no congresso, e considerando-o politicamente um retrocesso, Marx, que continuava residindo em Londres, tentou influir nas discussões enviando aos seus companheiros do POSD, por carta, uma crítica contundente ao projeto. Nesse curto texto, publicado em 1881 por Engels, Marx posicionou-se sobre importantes polêmicas relativas ao período de transição do capitalismo ao comunismo, particularmente sobre o critério para a distribuição dos bens de consumo, a forma de Estado e a natureza do direito durante esse período. O projeto de programa consistia numa série de enunciados que, após descrever a exploração dos trabalhadores sob o capitalismo, propunha medidas para a sua superação numa sociedade nova.

Marx começa por apontar que o texto incorria em equívoco ao propor uma repartição “equitativa” do produto social, uma vez que “equidade” é um conceito meramente jurídico, cujo significado torna-se vazio se for não relacionado concretamente ao modo de produção existente: “O que é repartição equitativa? Não afirmam os burgueses que a atual repartição é ‘equitativa’? E não é esta, com efeito, a única repartição ‘equitativa’ na base do atual modo de produção? Acaso são as relações econômicas reguladas pelos conceitos jurídicos? Não nascem, pelo contrário, as relações jurídicas das relações econômicas?”<sup>397</sup>.

---

<sup>397</sup> MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. Coimbra: Centelha, 1975, p. 30-31.

Ademais, o parágrafo primeiro do projeto afirmava que, sendo o trabalho a fonte de toda a riqueza, o seu produto deveria pertencer “integralmente, por direito igual, a todos os membros da sociedade”. Após corrigir que o trabalho não é a fonte de *toda* a riqueza (a natureza também o é), Marx indaga: “A todos os membros da sociedade? Também aos que não trabalham? Apenas aos membros da sociedade que trabalham? Que vem, nesse caso, a ser o ‘direito igual’ de todos os membros da sociedade?”<sup>398</sup>. E demonstra ser impossível, mesmo no comunismo, atribuir-se *integralmente* ao trabalhador *tudo* o produto do seu trabalho, face à necessidade de se reservar recursos, não só para repor os meios de produção que se desgastam e aumentar a produção, como também para satisfazer necessidades coletivas (escolas, hospitais etc.), além de atender às pessoas incapacitadas para trabalhar. Assim, assevera, “O *produto integral* do trabalho transformou-se já, imperceptivelmente, no *produto parcial*, embora o que se tira ao produtor, enquanto indivíduo, volte a ele, direta ou indiretamente, enquanto membro da sociedade”<sup>399</sup>.

Em seguida, Marx chama a atenção para a circunstância de que, durante o período histórico de transição do capitalismo ao comunismo, isto é, durante o socialismo (que, nesse texto, ele designa como a *primeira fase* do comunismo), continuarão, inevitavelmente, a existir relações econômicas de *trocas* que, conseqüentemente, seguirão tendo por medida comum o *valor-trabalho* embutido nas mercadorias. Persistirão, portanto, as *trocas entre valores equivalentes*:

Do que aqui se trata não é de uma sociedade comunista tal como *se desenvolveu* sobre as suas próprias bases, mas tal como acaba de *sair* da sociedade capitalista e que, portanto, apresenta ainda, em todos os seus aspectos, econômico, moral e intelectual, o selo da velha sociedade de cujas entranhas procede. Em conformidade com isto, o produtor recebe individualmente da sociedade – depois de feitas as deduções necessárias – o equivalente exato do que lhe deu. O que o produtor deu à sociedade foi a sua quota parte individual de trabalho. Assim, por exemplo, a jornada social de trabalho compõe-se da soma das horas de trabalho individual; o tempo individual de trabalho de cada produtor é a parte da jornada social que ele forneceu, a sua participação nela. A sociedade entrega-lhe um título consignando que ele rendeu tal ou tal quantidade de trabalho (depois de descontar o que trabalhou para o fundo comum) e, com este título de crédito, ele saca dos depósitos sociais de objetos de consumo a parte equivalente à quantidade de trabalho que realizou. A mesma quantidade de trabalho que deu à sociedade, sob uma forma, recebe-a de volta sob outra forma distinta. Vale aqui, evidentemente, o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, porquanto é esta uma troca de equivalentes<sup>400</sup>.

---

<sup>398</sup> Idem, p. 31.

<sup>399</sup> Idem, p. 33.

<sup>400</sup> Idem, p. 34-35.

Contudo, em relação ao precedente capitalismo, essas relações de troca certamente já experimentarão modificações, “[...]porque, nas novas condições, ninguém pode fornecer senão o seu trabalho, e porque, por outro lado, nada pode passar a ser propriedade do indivíduo, além dos objetos de consumo individual”<sup>401</sup>. Todavia, o critério de *distribuição* desses objetos de consumo entre os diversos indivíduos produtores ainda não poderá ser outro, senão o da troca entre *valores equivalentes*, ou seja, “[...] troca-se uma quantidade de trabalho, sob uma forma, por outra quantidade de trabalho, sob outra forma distinta”<sup>402</sup>.

Por isso, durante boa parte do período de transição do capitalismo ao comunismo, não só continuará existindo o direito, forma social mediadora das relações de troca, como esse direito continuará apresentando as mesmas características do *direito burguês*:

Por isso, o *direito igual* continua a ser aqui, no seu princípio... o *direito burguês*, ainda que agora o princípio e a prática já não entrem em conflito, ao passo que, hoje, no regime de troca de mercadorias, a troca de equivalentes apenas se faz atendendo a um *termo médio*, e não a casos individualmente considerados.

Apesar desse progresso, o *direito igual* continua onerado por uma limitação burguesa. O direito do produtor é *proporcional* ao trabalho que produziu; a igualdade, aqui, consiste no fato de se medir pela *mesma unidade de medida*: pelo trabalho<sup>403</sup>.

Ou seja, esse direito *igual para todos* não passa do mesmo *direito da desigualdade* pois, enquanto a transição ao comunismo não se completa, persistem as condições pelas quais essa desigualdade se repõe:

[...] uns indivíduos são superiores, física ou intelectualmente, a outros e produzem, pois, no mesmo tempo, mais trabalho, ou podem trabalhar mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, tem que determinar-se quanto à sua duração ou intensidade; a não ser assim, deixaria de ser uma unidade de medida. Este *direito igual* é um direito desigual para trabalho desigual. Não reconhece nenhuma distinção de classe, porque cada indivíduo não é mais que um trabalhador como os outros; mas, tacitamente, reconhece, como privilégios naturais, as aptidões desiguais dos indivíduos e, conseqüentemente, a desigual capacidade de rendimento. *É, no fundo, portanto, como todo direito, o direito da desigualdade*<sup>404</sup>.

Com efeito, demonstra Marx, o direito, enquanto unidade de medida comum a todos (o direito “igual”) – por isso, mediador das trocas – toma indivíduos

---

<sup>401</sup> Idem, p. 35.

<sup>402</sup> Idem, ibidem.

<sup>403</sup> Idem, ibidem.

<sup>404</sup> Idem, p. 36.

desiguais sob um mesmo e único ponto de vista (no caso, sob o ponto de vista de serem trabalhadores, produtores de mercadorias) não levando em conta suas diferentes capacidades de trabalho, nem suas diferentes necessidades pessoais (um trabalhador é solteiro, outro sustenta uma família, as famílias podem ser pequenas ou numerosas etc.). Desse modo, essa essência formalmente igualizadora do direito mantém e reproduz a desigualdade: “A igual trabalho e, por conseguinte, a igual participação no fundo social de consumo, uns recebem, de fato, mais do que outros etc. Para evitar todos estes inconvenientes, o direito teria de ser, não igual, mas desigual”<sup>405</sup>.

Contudo, “[...] esses defeitos são inevitáveis na primeira fase da sociedade comunista, tal como ela brota da sociedade capitalista depois dum longo e doloroso parto. O direito não pode nunca ser superior à estrutura econômica nem ao correspondente desenvolvimento cultural da sociedade”<sup>406</sup>. Só bem mais tarde, quando já se tiver alcançado a

[...] fase superior da sociedade comunista, quando haja desaparecido a subordinação escravizante dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos, em todos os seus aspectos, aumentarem também as forças produtivas e correrem a pleno jorro os mananciais da riqueza coletiva; só então poderá inteiramente ultrapassar-se o estreito horizonte do direito burguês, e a sociedade poderá escrever na sua bandeira: “De cada um, segundo as suas capacidades; a cada qual, segundo as suas necessidades!”<sup>407</sup>.

Essa descoberta marxiana da correlação necessária entre a relação de troca e a relação jurídica – a primeira *gerando* a segunda – já vinha se adensando

---

<sup>405</sup> Idem, p. 36. Evidentemente, Marx não poderia, em 1875, prever que, cem anos depois, em alguns países – e em conseqüência de pressões sociais bem sucedidas – essa regra do direito igual para todos viria a comportar algumas exceções. Seria o caso das leis de “discriminação positiva”, que admitiriam, temporariamente, cotas para negros em universidades públicas e nos empregos, ou das leis compensatórias de certas hipossuficiências, como as que permitiriam filas preferenciais no atendimento de idosos, deficientes, gestantes ou pessoas com bebês ao colo. Contudo, tais leis cuidariam de exceções incidentes em âmbitos da vida aos quais o modo de produção/circulação capitalista é indiferente. Para o capitalista, tanto faz se extrairá mais-valia de um empregado branco ou negro; assim como tanto faz ao banco se atenderá primeiro a este ou àquele “cliente” – de ambos, cobrará taxas por seus “serviços”. Mas o direito jamais admitiria salários diferenciados para trabalhadores com necessidades diferenciadas, pois isto romperia a lei do valor-trabalho, desequilibrando, em prejuízo do capital, a relação de troca entre valores equivalentes (o tempo de trabalho necessário e o salário que lhe corresponde). Ou, então, poderia gerar aberrações socialmente intoleráveis – por exemplo, a recusa dos patrões em admitir empregados que fossem arrimos de família, particularmente dos que tivessem famílias mais numerosas. Por essas razões, exceções tais como as mencionadas não invalidam a percepção marxiana da regra fundamental de necessária desigualdade no direito igual.

<sup>406</sup> Idem, p. 37.

<sup>407</sup> Idem, *ibidem*.

conceitualmente desde escritos anteriores, e Marx a reiteraria depois<sup>408</sup>. Essa descoberta permitiria que, em 1924, Pachukanis, jurista soviético, dela extraísse ou sintetizasse conclusões teóricas de grande alcance, identificadoras, não só da *fonte* social fundamental do direito, como da *especificidade* do direito: “O poder do Estado confere clareza e estabilidade à estrutura jurídica, mas não cria as premissas que estão enraizadas nas relações materiais, isto é nas relações de produção”<sup>409</sup>.

Portanto, no capitalismo, as normas jurídicas continuamente produzidas e/ou modificadas pelo Estado (o direito positivo), não podem ser fruto de desejos voluntariosos daqueles que detêm o poder de legislar, pois devem corresponder, ao menos aproximadamente, ao estágio em que se encontram as relações sociais de produção. A norma jurídica *não cria* a relação social; ao contrário, é dela *derivada*, busca expressá-la, para possibilitar que as relações generalizadas de troca se formalizem e sejam asseguradas pelo Estado.

Ademais, malgrado o direito esteja certamente tomado por um inevitável *conteúdo* de classe (em regra, detectável), que assegura a continuidade da exploração dos trabalhadores e do domínio econômico e político da burguesia na sociedade (exatamente porque reflete, aproximadamente, as relações sociais de produção existentes), não basta o reconhecimento desse conteúdo de classe para identificar a *especificidade* do fenômeno jurídico e do momento jurídico. Esse reconhecimento não é suficiente para distinguir a relação jurídica das demais relações sociais, sequer das relações econômicas. No capitalismo, o direito decorre, antes de tudo, das relações *de troca* – portanto, da esfera específica da *circulação*. E isto porque, se as relações sociais de produção são, em última instância, a fonte fundamental do direito, é pelo contrato (*forma* assumida pela relação de troca) que as mercadorias conseguem permutar-se no mercado para “realizar” o seu valor, movimento que será garantido pelas leis gerais e também, no caso de inadimplemento de

---

<sup>408</sup> Num texto 1880, que deixou num de seus cadernos de anotações e comentários sobre escritos de economistas burgueses, texto depois publicado sob o título de *Glosas marginais ao tratado de economia política de Adolph Wagner*, Marx reiterou de modo inequívoco a sua convicção de que o direito é determinado pela circulação mercantil. Criticando as idéias de Adolph Wagner, Marx escreveu: “Para ele, o direito precede a circulação; na realidade, ocorre o contrário: a circulação é que vem antes, e é a partir dela que se desenvolve em seguida uma ordem jurídica. Ao analisar a circulação das mercadorias eu demonstrei que, no comércio de trocas desenvolvido, os indivíduos que trocam se reconhecem tacitamente como pessoas e proprietários iguais dos respectivos bens que eles possuem para trocar; isso ocorre já no momento em que eles oferecem seus bens uns para os outros e se põem de acordo para negociar. É essa relação de fato que surge primeiro, como resultado da troca enquanto tal, recebendo depois uma forma jurídica no contrato etc.; porém, essa forma não produz nem o seu conteúdo, a troca, nem a recíproca relação entre as pessoas nela compreendidas, mas vice-versa”. *Apud*: NAVES, Márcio Bilharinho, *Marxismo e direito – um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000, p. 55.

<sup>409</sup> PACHUKANIS. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Op. cit., p. 64.

obrigação contratual, pelas decisões dos tribunais. A circulação é, assim, o *locus* imediato do direito. “A relação jurídica entre os Sujeitos é o avesso da relação entre os produtos do trabalho tornados mercadoria”<sup>410</sup>.

Põe-se aí, em conseqüência, uma correlação direta entre a *forma mercantil* (assumida pelo produto ao se converter em mercadoria) e a *forma jurídica* (o contrato e, depois, as leis e decisões dos tribunais que asseguram o seu cumprimento). Ambas as formas, a mercantil e a jurídica, são comandadas pela necessária relação de *equivalência*, seja entre as mercadorias (na troca), seja entre os sujeitos trocadores (na relação jurídica), sendo, assim, formas correspondentes e entre si necessárias no sistema social fundado na produção de mercadorias.

Mas essa correlação entre a *forma mercantil* e a *forma jurídica* não pode ser apreendida como uma determinação simples, exclusiva, da primeira sobre a segunda. Mais apropriadamente, ela se apresenta como uma *sobredeterminação*:

[...] há, para Pachukanis, uma relação de determinação imediata entre a forma jurídica e a forma da mercadoria, como vimos, mas a determinação em Pachukanis é, a rigor, uma *sobredeterminação*. A esfera da circulação, que determina diretamente as formas do direito, é por sua vez determinada pela esfera da produção, no sentido preciso de que só o específico processo de organização capitalista do trabalho permite a produção de mercadorias como tais, isto é, como o resultado de um trabalho que se limita a ser puro dispêndio de energia laborativa indiferenciada. Ora, se a forma do direito depende da forma da mercadoria, e se esta só se realiza no modo de produção capitalista, então a forma jurídica também depende do modo específico de organização do processo de trabalho decorrente da instauração de relações de produção capitalistas. Podemos, então, dizer que, se o direito “acompanha” o movimento da circulação, uma vez que esse movimento é “comandado” pelas “exigências” da produção, o direito sofre também a determinação dessa esfera, ainda que não de modo imediato<sup>411</sup>.

Portanto, para Pachukanis, o direito se distingue, não apenas por seu *conteúdo burguês de classe* (que é um atributo pressuposto), nem porque decorra das próprias relações de produção e circulação (outro atributo), mas porque nasce *mediatamente* das relações sociais de produção e *imediatamente* das relações sociais de circulação, sendo o Estado o leito por onde esse processo realiza esse curso<sup>412</sup>.

---

<sup>410</sup> Idem, p. 55.

<sup>411</sup> NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito – um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000, p. 72.

<sup>412</sup> Acrescentamos: como essas duas esferas combinadas – a produção e a circulação – são as esferas *dominantes* nas relações sociais do capitalismo, determinando ou condicionando todas as outras esferas, o direito delas decorrente acaba “transbordando” de seu âmbito de incidência necessário ou esperável (o âmbito

Posição diversa sustentou Stutchka, outro jurista soviético e contemporâneo de Pachukanis. Para ele, o direito, além de ser emanção direta das relações de produção, não das relações de troca, caracteriza-se por seu conteúdo de classe: “O Direito é um sistema (ou uma ordem) de relações sociais que corresponde aos interesses da classe dominante e que, por isso, é assegurado pelo seu poder organizado (o Estado)”<sup>413</sup>. Observe-se que essa definição não estabelece uma vinculação necessária entre o direito e a burguesia, como fez Marx, mas entre o direito e a classe dominante *em geral*. Inere-se daí que, no socialismo, supondo-se que o proletariado tenha efetivamente se elevado à condição de classe dominante, o *sistema ou ordem de relações sociais* que emergirá de sua dominação (o novo direito) terá deixado de ser burguês e se tornado um direito “socialista” ou “proletário” que, por isso, também será assegurado pelo Estado. Essa posição teórica tem uma conseqüência política: trata-se, no socialismo, de *reforçar* o direito e o seu poder organizado (o Estado), não de desenvolver as condições para a *gradativa extinção histórica* de ambos. A marcha ao comunismo *prescindiria* de preparar esse processo de extinção ou, ao menos, prescindiria dele por muito tempo. Essa teoria correspondeu, como a mão à luva, aos desdobramentos políticos que passaram a instalar-se na União Soviética alguns anos após a revolução de 1917 (hipertrofia do Estado e da sua burocracia, progressivo apartamento entre o aparato estatal e as massas, fortalecimento do direito etc.). Na década de 1930, foi tornada a teoria “oficial” sobre o direito. Aqueles desdobramentos políticos e sua teoria jurídica correspondente são elementos que não podem ser desconsiderados no esforço, certamente complexo e por terminar, de compreensão do rumo e do desfecho melancólico que aguardariam o país que havia realizado a primeira revolução socialista vitoriosa da história.

Prosseguindo na *Crítica do programa de Gotha*, Marx destaca que, em qualquer época, o modo pelo qual são socialmente repartidos os bens de consumo individual guarda sempre uma relação indissociável com o modo como estão socialmente distribuídas as condições materiais de produção. No capitalismo, em que os meios de produção estão “distribuídos” como propriedade das classes dominantes, só possuindo os trabalhadores a sua força de trabalho, “[...] a atual distribuição dos objetos de consumo é uma conseqüência natural. Se as condições materiais de produção fossem propriedade coletiva dos próprios trabalhadores, isto determinaria, por si só, uma distribuição dos objetos de consumo diferente

---

dessas relações econômicas) e “invadindo” até relações inter-subjetivas que, a rigor, não diriam respeito a elas, ou que a elas só diriam respeito de modo indireto, até indeterminável.

<sup>413</sup> STUTCHKA, Piotr. *Direito de classe e revolução socialista*, textos organizados por Emil Von München. São Paulo: Xamã, 2001, p. 74.

da atual<sup>414</sup>. Por isso, não tem razão uma certa vertente “vulgar” de socialismo, que “[...] aprendeu com os economistas burgueses a considerar e tratar a repartição como alguma coisa que pudesse ser independente do modo de produção e, portanto, a expor o socialismo como uma doutrina que gira em torno, principalmente, da repartição<sup>415</sup>.

Ademais, as lutas dos trabalhadores é “nacional”, mas só no sentido de que o país é o lugar imediato dessas lutas, pois os próprios Estados nacionais já estão economicamente inseridos no mercado mundial, o que demanda que, no lugar de uma “fraternidade internacional dos povos” (item 5 do projeto de programa de Gotha), a consigna política necessária deva ser “[...] a fraternidade internacional das classes trabalhadoras, na sua luta comum contra as classes dominantes e contra os seus governos”<sup>416</sup>.

Em seguida, criticando outro item da proposta de programa, Marx recorda que, sob o sistema do trabalho assalariado, em que o salário é o preço, não do *trabalho*, mas da *força de trabalho*, a exploração dos trabalhadores (a apropriação gratuita de sua mais-valia pelos capitalistas) existe sempre, “[...] qualquer que seja o salário, bom ou mau, que o operário receba”<sup>417</sup>. Por isso, o objetivo dos trabalhadores que já se libertaram da “mentalidade tacanha do súdito humilde” não é “libertar” o Estado; a luta pela liberdade “[...] consiste em converter o Estado, de órgão que está acima da sociedade, num órgão completamente subordinado a ela [...]”<sup>418</sup> – compreendendo que a sociedade presente é o fundamento sobre o qual se ergue o Estado presente, assim como o Estado futuro se erguerá da sociedade futura, em vez de considerar o Estado como uma “[...] realidade independente, com seus próprios *fundamentos intelectuais, morais e livres*”<sup>419</sup>.

E, noutro de seus enunciados teóricos densos, Marx não deixa dúvida sobre o que acredita ser a necessária forma de Estado durante o período de transição:

Entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista medeia o período de transformação revolucionária da primeira na segunda. A este período corresponde um período de transição política, em que o Estado não poderá ser outra coisa senão a ditadura revolucionária do proletariado<sup>420</sup>.

---

<sup>414</sup> MARX, *Crítica do programa de Gotha*. Op. cit., p. 38.

<sup>415</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>416</sup> Idem, p. 42-43.

<sup>417</sup> Idem, p. 46.

<sup>418</sup> Idem, p. 50.

<sup>419</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>420</sup> Idem, p. 51-52.

Engels, numa carta que dirigiu a Bebel (um dos dirigentes do Partido Operário Social-Democrata alemão), criticando também o projeto de programa de Gotha, reiterou essa idéia:

Sendo o Estado uma instituição meramente transitória que, na luta, na revolução, utiliza-se para, pela violência, submeter os adversários, é um perfeito absurdo falar em Estado popular livre: enquanto o proletariado *necessitar* do Estado não precisará dele para a liberdade, mas para submeter os seus adversários e, tão prontamente como seja possível falar em liberdade, assim o Estado, como tal, deixará de existir<sup>421</sup>.

Por fim, na mesma carta, criticando a palavra de ordem de “supressão de toda desigualdade social e política”, contida noutra tópico do projeto, Engels demonstra que seria *impossível* chegar-se a um “igualitarismo” absoluto ou completo entre todas as pessoas e que, por isso, o comunismo pode apenas abolir as *diferenças de classe*: “De um país para outro, de uma região para outra, inclusive de um lugar para outro, existirá sempre uma *certa* desigualdade quanto às condições de vida, que poderá reduzir-se ao mínimo, mas nunca suprimir-se por completo”<sup>422</sup>. Remanescerão inevitavelmente, exemplifica ele, certas diferenças nas condições de vida entre os que habitam em altas montanhas e os que moram em planícies. Por isso,

Representar-se a sociedade socialista como o *reino da igualdade* é uma míope concepção francesa, apoiada no velho lema *Liberdade, igualdade, fraternidade*; uma concepção que teve a sua razão de ser, porque correspondia a uma *fase da evolução*, no seu tempo e no seu lugar, mas que devia hoje estar superada [...] porque, demais a mais, já foi substituída por concepções mais precisas, que respondem melhor às realidades<sup>423</sup>.

---

<sup>421</sup> ENGELS, Friedrich. *Carta a Bebel* datada como “18-28 de março de 1875”. Apêndice à *Crítica do programa de Gotha*. Op. cit., p. 71. Registre-se que a historicidade do Estado, seu surgimento como expressão das contradições operantes na sociedade civil, sua função mantenedora da dominação de classe e sua necessária extinção como consequência da futura superação das classes sociais e de seus antagonismos eram noções que já haviam sido fortemente intuídas por Karl Marx, embora insuficientemente desenvolvidas, num texto de sua juventude, publicado em agosto de 1844 no jornal *Vorwärts!* (Avante!): *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

<sup>422</sup> Idem, p. 72.

<sup>423</sup> Idem.

## **Capítulo XIX**

### ***Do reino da necessidade ao reino da liberdade: a historicidade da família, da propriedade privada, do Estado e do direito***

Excetuadas críticas antecipadoras que permaneceram isoladas em círculos de admiradores, como certas percepções geniais de Charles Fourier (1772-1837); e excetuada a crítica marxiana-engelsiana, cuja influência social ainda era incipiente; era suposição generalizada no Ocidente, até meados do século XIX, que a família patriarcal burguesa oitocentista, erroneamente equiparada à família patriarcal mosaica, seria o formato “natural” da família em geral, seu formato “final”, como se essa instituição social houvesse sido preservada imune a qualquer evolução histórica. Todavia, essa confortadora suposição eurocêntrica cristã era forçada a constranger-se por evidências que a contradiziam, tais como as notícias recorrentes da prática generalizada da poligamia entre os potentados orientais e africanos, os inquietantes relatos que talvez sugerissem vestígios de poliandria em certos recantos da Índia e do Tibete e os registros históricos desconcertantes de que, na antiguidade, a descendência era estabelecida pela linha materna (como prossegue até os dias atuais no costume judaico), linhagem materna que, ademais, continuava sendo o padrão em inúmeras tribos ao redor de todo o planeta. Mas reconhecer que a família tivesse uma “história” era ameaçador: admitidos câmbios anteriores nela, teria de ser admitido que estaria sujeita a novas modificações. Assim, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, livro publicado em 1884, Engels anota que a historiografia oficial, tropeçando nos fatos e sem conseguir explicá-los, relutava em admitir, no máximo, “[...] que, nos tempos primitivos, pudesse ter havido um período de ausência de qualquer norma sexual”<sup>424</sup>, admissão que, por si só, constituía motivo de imenso desconforto para a farisaica moral vitoriana.

---

<sup>424</sup> ENGELS, Friedrich. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Editora Escala, 2009, prefácio à quarta edição (1891), p. 16.

Engels registra que o estudo sistemático da história da família só se iniciara com a publicação, em 1861, do livro *O Direito Materno*, de Johan J. Bachofen<sup>425</sup>. Seu autor chegara às conclusões de que, nos tempos primordiais, reinara em todos os povos a promiscuidade sexual (“heterismo”), a qual, tornando impossível identificar a paternidade dos filhos, só permitia estabelecer a filiação pela linha materna (um “direito” materno), condição que propiciara às mulheres elevado apreço social, ao ponto, como afirmara Bachofen, de assegurar-lhes completo domínio em cada agrupamento – a *ginecocracia*, um matriarcado extremado. A ulterior transição para a monogamia, transgredindo antigas prescrições religiosas que conferiam a todos os homens e a todas as mulheres o direito de acesso sexual comum, seria “compensada” pelo retorno periódico desse acesso franco em situações específicas, como durante ritos religiosos celtas conhecidos até o início da Idade Média. O trânsito do “heterismo” para a monogamia e, conseqüentemente, do “direito” materno ao “direito” paterno – com o estabelecimento definitivo da ascendência social masculina – teria por causa, especialmente entre os gregos da remota antiguidade epopéica, o ingresso de novos e mais poderosos deuses no Panteão, defensores do “direito” paterno, que teriam triunfado sobre os deuses anteriores, que sustentavam o “direito” antigo. Essa transformação social profunda teria sido evidenciada, na Grécia, pelo mito que relata a desgraça que envolvera Clitemnestra, Agamenon e seus filhos Orestes e Electra, mito transposto por Ésquilo na tragédia *Oréstia*<sup>426</sup>. Portanto, anota Engels, “[...] não foi o desenvolvimento das condições reais de vida dos homens, mas o reflexo religioso dessas condições na cabeça deles que, segundo Bachofen, determinou as transformações históricas na situação social recíproca do homem e da mulher”<sup>427</sup>. Bachofen entendera tudo ao contrário. Assim como para Ésquilo, em Bachofen “[...] a religião aparece como a alavanca do mundo”<sup>428</sup>. Contudo, apesar dessa completa inversão idealista entre causa e efeito e do exagero indemonstrável da *ginecocracia*,

---

<sup>425</sup> *Das Mutterrecht, Eine Untersuchung uber di Gynaikokratie de alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur - Stuttgart, 1861*(nota de Friedrich Engels).

<sup>426</sup> Clitemnestra, esposa de Agamenon, supusera, erroneamente, que o marido sacrificara Ifigênia, filha de ambos, em obediência a uma exigência irada da deusa Ártemis. Por isso, conluiou-se com Egisto, seu amante, e assassinou Agamenon quando este retornou da guerra de Tróia. Chegando à idade adulta, Orestes, filho de Agamenon e Clitemnestra, apoiado pela irmã Electra, vinga o pai, matando a mãe e o amante dela, mas é perseguido pelas Erínias, seres mágicos protetores do direito materno. Orestes defende-se, lembrando que a mãe cometera um crime duplo: assassinara, não só o marido, como também o pai de seus próprios filhos. Rebatem as Erínias: “Ela não tinha vínculos de sangue com o homem que matou” – uma alusão ao direito materno, segundo o qual o matricídio seria o pior de todos os crimes. Apolo e Atena, deuses partidários do direito paterno que estaria emergindo, depositam a disputa à decisão do Areópago, tribunal ateniense. Mas os votos pela absolvição ou condenação terminam empatados. Atena, presidente do tribunal, desempata e absolve Orestes – simbolizando o triunfo histórico do direito paterno, ao qual as Erínias, derrotadas, passariam dali por diante a se submeter. Cf. ÉSQUILO, *Oréstia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

<sup>427</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., prefácio à quarta edição (1891), p. 17.

<sup>428</sup> Idem, p. 18.

apesar até do emprego inadequado do conceito de “direito” para um tempo historicamente tão recuado, em que seu uso não fazia sentido, Bachofen fora o pioneiro em apontar que a literatura clássica está repleta de indicações sobre a antiga linhagem materna de filiação, sobre a elevada respeitabilidade social feminina que daí decorria e que, portanto, “[...] antes da monogamia, existiu realmente entre os gregos e asiáticos um estado social em que não só o homem mantinha relações sexuais com diversas mulheres, mas também as mulheres as mantinham com diversos homens, sem com isso violarem a moral estabelecida”<sup>429</sup>. Ou seja: pôs em evidência a historicidade, não só da família, como da própria *moral sexual*. Isso era *insuportável* para a ossificada rigidez vitoriana e “[...] tinha o significado de uma verdadeira revolução”<sup>430</sup>.

Mas o livro de Bachofen, escrito em alemão, passara quase despercebido. Quatro anos depois, em 1865, John F. Mac Lennan, advogado inglês, publicou um trabalho sobre as formas antigas de casamento<sup>431</sup>. Desdenha Engels: “Em vez do místico genial, temos aqui um árido jurista”<sup>432</sup>, cioso dos seus arrazoados baseados só em lógica. Mac Lennan sustentou que, além da generalizada ocorrência da descendência pela linha materna, predominaria em muitos povos antigos o “matrimônio pelo rapto”, inclusive com violência real ou simulada, o que, segundo concluiu, seria revelador de um costume mais antigo, o casamento *exógamo*, em que, havendo se desenvolvido a interdição de casar-se dentro da tribo, só restaria aos homens capturar esposas em outras tribos, pelo rapto, devido ao estado de guerra em que viviam as tribos entre si. E, na simétrica antípoda, existiriam tribos *endógamas*, em que só seria permitido aos homens procurar esposas no interior de sua própria tribo. Ambas as ocorrências não eram propriamente novidades, já haviam sido testemunhadas em várias partes do mundo por viajantes e missionários. O mérito de Mac Lennan, reconhece Engels, foi confirmar a ocorrência da descendência por linhagem materna e a difusão mundial do matrimônio exógamo. Mas, além de forçar uma oposição artificial entre endogamia e exogamia, e de confundi-las com práticas inter-tribais (os fatos apontariam que davam-se entre *agrupamentos*, não necessariamente entre tribos), ele continuou aplicando o critério do parentesco “por linha feminina” a situações ulteriores, nas quais o parentesco pela linhagem

---

<sup>429</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>430</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>431</sup> *Studies in Ancient History, Comprising a Reprint of “Primitive Marriage” - Londres, 1886* (nota de Engels).

<sup>432</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., prefácio à quarta edição (1891), p. 18.

paterna já havia sido reconhecido. “Trata-se da estreiteza do jurista que cria uma expressão jurídica rígida e continua a aplicá-la, sem alterá-la, a situações para as quais é inaplicável”<sup>433</sup>.

Engels registra que o avanço significativo nessas pesquisas surgiria com a publicação de duas obras de Lewis Henry Morgan (1818-1881), uma em 1871, *Sistemas de Consangüinidade e Parentesco*, e a outra, mais importante, em 1877, *A sociedade antiga*<sup>434</sup>. Após mais de duas décadas de *pesquisa pessoal e direta* entre os índios norte-americanos – ao ponto de ser adotado pela tribo dos senecas – Morgan, um estudioso incansável, havia se convencido de que o sistema de parentesco dos índios iroqueses, que habitavam o nordeste dos EUA, seria o padrão geral dos nativos originais de todo o continente. Mas, à busca de uma confirmação científica, convenceu o governo norte-americano a investir recursos numa pesquisa internacional sobre os sistemas de parentesco de outros povos do mundo, a partir de tabelas e questionários detalhados que ele mesmo elaborou.

Após classificar, tabular e analisar uma quantidade imensa de dados recolhidos, Morgan chegou à conclusão de que o sistema de parentesco que observara nos índios da América seria, não obstante variações não essenciais, o mesmo de numerosas tribos da Ásia, da África, da Austrália e do Haváí, todos eles remetendo a formas mais antigas, em vias de extinção ou já extintas, de *casamentos por grupos* constituídos nas tribos, nos quais homens e mulheres mantinham transcurso sexual livre, com a formação eventual de pares mais ou menos fixos. Sendo impossível distinguir quem seria o pai de cada criança, todos os pais tratavam todas elas como filhos comuns. Esses grupos originaram-se por conta do crescimento demográfico que, ao acarretar dificuldades para a população maior continuar obtendo alimentos num mesmo território, impusera a subdivisão da tribo em unidades autônomas. O laço de união no interior de cada um desses grupos menores era a consanguinidade, o parentesco decorrente da ascendência comum estabelecida pela linha feminina (mãe, avó, bisavó). Mas, com a paulatina percepção dos inconvenientes biológicos do cruzamento consangüíneo, foi se consolidando no interior desses clãs (gens) o tabu do incesto, obrigando os homens a buscar esposas fora de suas próprias gens, *na mesma ou em outras tribos*. Caía por terra, a partir dos dados coletados em campo, a suposição de Mac Lennan quanto a uma oposição entre “tribos” endógamas e “tribos” exógamas. Ademais, Morgan demonstrou que, ao matrimônio grupal, correspondia a espontânea e necessária apropriação coletiva do solo e dos recursos da natureza, o que permitiu que, finalmente,

---

<sup>433</sup> Idem, p. 20.

<sup>434</sup> *Ancient Society or Researches in Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* - Londres, 1877 (nota de Engels).

fossem lançadas luzes sobre alguns “enigmas” societários da própria Europa antiga. Efetuou, assim, a comprovação *científica* da ocorrência universal do comunismo primitivo (confirmando uma percepção empírica que vinha de séculos), da correspondente universalidade do casamento por grupos, bem como da recentidade histórica do casamento monogâmico. Não bastassem tantas transgressões ao senso comum moralista e capitalista, Lewis Henry Morgan ainda transbordara dos limites “[...] ao criticar, de um modo que lembra Fourier, a civilização, a sociedade da produção mercantil, forma fundamental de nossa sociedade atual, mas também ao falar de uma reorganização futura dessa sociedade com palavras que poderiam ter saído da boca de Karl Marx”<sup>435</sup>.

Por isso, Engels chega a avaliar que Morgan “[...] havia redescoberto à sua maneira, na América, a concepção materialista da História, descoberta por Marx 40 anos antes [...]”<sup>436</sup>. Embora reconhecesse que, nos 14 anos posteriores à publicação do primeiro livro de Morgan, novas pesquisas antropológicas houvessem tornado parcialmente superadas certas observações dele, suas conclusões mais importantes haviam sido confirmadas. Karl Marx estava prestes a escrever sobre as descobertas antropológicas de Morgan, relacionando-as às suas próprias descobertas. Como morreu antes de conseguir fazê-lo, Engels mais uma vez assumiu a tarefa do amigo – como se fora, disse ele, a “execução de um testamento”<sup>437</sup>. Partindo dos excertos que Marx extraíra dos textos de Morgan e das anotações que deixara sobre eles, e desenvolvendo observações e conclusões próprias, Engels redigiu *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, livro que suscitaria rancores, não só porque avançava além dos trabalhos de Bachofen, Mac Lennan e Morgan, como também porque, ao contrário desses trabalhos pioneiros, teve rapidamente sucessivas edições e traduções para vários idiomas. Escrita numa linguagem incomumente clara para um texto científico, e reunindo os conhecimentos multidisciplinares então disponíveis no estudo sobre a humanidade (paleoantropologia e paleoarqueologia, geografia humana, história etc.), essa obra percorre o trajeto que vai das comunidades primitivas fundadas nas gens (comunidades gentílicas) até o triunfo das sociedades escravistas. Adotando a periodização da história humana proposta por Morgan em *A sociedade antiga*, segundo a evolução das técnicas de produção dos meios de vida (estado selvagem, barbárie e civilização), Engels assim a sintetiza:

---

<sup>435</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., prefácio à quarta edição (1891), p. 25.

<sup>436</sup> Idem, p. 13.

<sup>437</sup> Idem, *ibidem*.

[...] *estado selvagem* – período em que predomina a apropriação de produtos da natureza já prontos; os produtos artificiais do homem são, sobretudo, instrumentos destinados a facilitar essa apropriação; *barbárie* – período em que se domina a criação de gado e a agricultura e se aprende a incrementar a produção da natureza por meio da atividade humana; *civilização* – período de aprendizagem de novas formas de trabalhar os produtos naturais, período da indústria propriamente dita e da arte<sup>438</sup>.

Cada um desses três períodos é subdividido por Morgan em três fases, conforme as técnicas que as caracterizam e conforme os decorrentes progressos que introduziram na subsistência das comunidades<sup>439</sup>. Engels destaca que as pesquisas de Morgan, em vez de confirmar a hipótese da primitiva *promiscuidade sexual sem normas* aventada por Bachofen, demonstraram apenas a existência do *casamento grupal* nas comunidades gentílicas. Se alguma promiscuidade geral correspondeu à vida associativa das hordas humanas muito mais primitivas, sua comprovação já se tornou impossível, de tão recuadas que ficaram no tempo. Mas mesmo o casamento grupal seria indicativo de que o sentimento de ciúme, ao menos do ciúme *possessivo*, só teria se desenvolvido posteriormente – caso contrário, teria inviabilizado historicamente o casamento em grupos. Engels analisa, fundamentalmente, as características das várias espécies antigas de família grupal

---

<sup>438</sup> Idem, p. 32.

<sup>439</sup> A *fase inferior* do estado selvagem teria transcorrido durante a longa aurora humana nas florestas tropicais e subtropicais (e, como se sabe hoje, também em savanas do leste africano). Mas no século XIX só era possível suscitar-se hipóteses sobre essa fase, pois todos os povos conhecidos já a haviam ultrapassado (a paleoantropologia e a paleoarqueologia ainda hoje se empenham na sua fragmentária reconstrução). Na *fase média* do estado selvagem, teria ocorrido a descoberta da produção do fogo, permitindo diversificar a alimentação e tornando as comunidades independentes do clima e do lugar de origem, o que teria ensejado as migrações que dispersaram o homem por todo o planeta (essa *fase média* correspondeu ao período paleolítico, na qual Engels indica que ainda se encontravam os aborígenes australianos e muitas comunidades polinésias). E a *fase superior* do estado selvagem teria se caracterizado pela invenção do arco e flecha e do machado de pedra polida (período neolítico), que tornaram a caça uma atividade regular e permitiram a passagem do nomadismo perene para o sedentarismo intermitente em aldeias, o que, por sua vez, levou ao desenvolvimento de novas técnicas de subsistência, tais como a confecção de recipientes de madeira e de cestos trançados com cortiça ou bambu, o tecido manual com fios de fibras naturais, a escavação de pirogas em troncos de árvores etc. Engels indica que se encontravam nessa fase as nações menos desenvolvidas dos índios americanos. Já no subsequente período da barbárie, cujo *fase inferior* caracterizou-se pela produção de utensílios de cerâmica, o desenvolvimento humano tomou rumos distintos entre o velho e o novo mundos. Na Europa, Ásia e África, encontravam-se quase todos os cereais cultiváveis (exceto o milho) e quase todos os animais domesticáveis (cabras, camelos, elefantes, ovelhas, bois, cavalos, galinhas etc.), ao passo que, nas Américas, só eram domesticáveis o lhama e poucas aves (particularmente o peru) e o único cereal cultivável era o milho. Por isso, na *fase média* da barbárie, predominou, no norte da África, no Oriente Médio e em certas regiões da Ásia e da Europa, a criação de pequenos rebanhos para a produção de carne e leite, com o surgimento da vida pastoril, enquanto na América desenvolveram-se o cultivo sistemático do milho, da abóbora etc. Tanto no velho como no novo mundos, essa fase induziu à sedentarização permanente e ao desenvolvimento das primeiras cidades. Na América, à época do seu descobrimento pelos europeus, encontravam-se nessa fase, segundo Morgan, todas as culturas mais avançadas (pueblos, maias, aztecas, incas etc.), cujas possibilidades de ulterior desenvolvimento foram interrompidas pelos conquistadores. Por fim, a *fase superior* da barbárie, alcançada por povos europeus, asiáticos, do nordeste africano e de algumas outras regiões desse continente, começa com a fundição do minério de ferro, e assiste ao rápido desenvolvimento de variadas tecnologias produtivas, na cidades e no campo. A essa fase pertenceriam os gregos da época heróica cantada por Homero, os etruscos, os vikings e os germanos descritos por Tácito. A invenção da escrita é o marco indicado por Engels do encerramento do período da barbárie e do ingresso da humanidade no período denominado de *civilização*. (Cf. ENGELS, op. cit., pp. 27-32.)

(consanguínea, punaluana, pré-monogâmica), os modos pelos quais, em distintas regiões do planeta, dissolveram-se essas comunidades gentílicas (iroquesa, grega antiga, ateniense, romana, celta, germânica), bem como os trânsitos regionais que desembocaram no surgimento do Estado.

Na família grupal *consanguínea*, modalidade historicamente mais remota, mas cujos vestígios indicativos ainda podiam ser encontrados entre os nativos do Havaí, irmãos e irmãs, primos e primas, eram considerados todos como “[...] irmãos e irmãs entre si e, precisamente por isso, todos maridos e mulheres uns dos outros. Nesse estágio, o vínculo de irmão e irmã pressupõe por si a relação sexual entre ambos”<sup>440</sup>. Só os ascendentes e descendentes diretos (pais e filhos) estariam, uns em relação aos outros, dispensados das obrigações sexuais próprias a essa forma mais antiga de casamento grupal.

Já na família grupal *punaluana*<sup>441</sup>, própria à subsequente subdivisão das tribos em gens, o tabu do incesto começou por excluir irmãos e irmãs de obrigações sexuais entre si, mantendo essas obrigações entre os demais membros; depois, essa interdição estendeu-se a todos os membros do interior das gens, só ficando autorizadas relações exógamas. As mulheres trazidas de outras gens tornavam-se esposas comuns de todos os homens das gens receptoras, assim como os homens que se integravam a outras gens eram imediatamente convertidos em maridos comuns, aos quais todas as mulheres daquele clã passavam a ter livre acesso sexual – em suma, tratava-se de uma “comunidade recíproca de maridos e mulheres”<sup>442</sup>. Engels menciona vários relatos históricos dessa modalidade de família em diversas regiões do mundo, bem como alguns testemunhos diretos de viajantes que a haviam observado<sup>443</sup>, esclarecendo que “[...] não são os indivíduos, mas os grupos inteiros que estão casados uns com os outros”<sup>444</sup>. Um homem até podia ter uma mulher principal, mas entre muitas outras, assim como era para ela “[...] o marido principal, entre todos os outros”<sup>445</sup>. O imenso horror que isso suscitou em padres, freiras e pastores que tiveram contato com esses hereges imorais, levou-os a reprimir energicamente esses costumes por toda parte. Essa família correspondia à economia praticada na comunidade gentílica:

---

<sup>440</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., p. 40.

<sup>441</sup> Designação adotada por Morgan para referir-se a essa modalidade de família, então ainda comum nas ilhas do Havaí, onde, no idioma nativo, “punalua” significa algo como “companheiros íntimos” ou “sócios”.

<sup>442</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., p. 42.

<sup>443</sup> Inclusive o testemunho detalhado publicado pelo missionário inglês Lorimer Fison, que havia estudado durante anos essa forma de família grupal entre os aborígenes australianos do monte Gambier (sul da Austrália). A tribo estava dividida em dois grandes grupos exógamos, os *krokis* e os *kumites*. Todos os homens de um dos grupos eram maridos natos de todas as mulheres do outro grupo, e vice-versa.

<sup>444</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., p. 45.

<sup>445</sup> Idem, p. 48.

A economia doméstica é comunista, abrangendo frequentemente muitas famílias. Aquilo que é feito e utilizado em comum é de propriedade comum: a casa, a horta, a canoa. Aqui, portanto, e somente aqui, vamos encontrar "a propriedade fruto do trabalho pessoal" que os juristas e economistas atribuem à sociedade civilizada e que é o último subterfúgio jurídico em que se apóia hoje a propriedade capitalista<sup>446</sup>.

Com o tempo, à medida em que as gens cresciam e também se subdividiam, tornavam-se mais numerosas as categorias de irmãos e irmãs (verdadeiros ou supostos), assim como ficavam cada vez mais intrincados os laços de parentesco (algumas tribos empregavam designações para *mais de cem* graus de parentesco). Aos homens, tornava-se cada vez mais difícil encontrar mulheres que, mesmo remotamente, não fossem suas parentes – e essa escassez de parceiras forçou a lenta transição do casamento grupal para uma forma *pré-monogâmica* de matrimônio<sup>447</sup>. Nessa nova forma, um homem passa a viver de modo mais ou menos permanente com uma mulher, embora esse vínculo pudesse ser rompido a qualquer tempo e por qualquer das partes. Contudo, devido à raridade de mulheres disponíveis, cada homem, assim que conseguia a sua, passava a empenhar-se em retê-la para si, exigindo-lhe fidelidade sexual enquanto perdurasse a vida em comum e punindo seu adultério, embora conservasse para si o “direito” à infidelidade ocasional quando a oportunidade se apresentasse. Essa situação abriu a possibilidade de despontar a poligamia que, embora acontecesse, nunca chegou a se tornar comum, porque era economicamente muito onerosa para o homem.

E, malgrado o propósito de posse sexual exclusiva da mulher que já começava a incutir-se na cabeça dos homens (ainda não equiparável ao posterior sentimento do ciúme), nessas três formas de casamento (consanguíneo, punalvano e pré-monogâmico) que se sucederam durante os períodos sociais de selvageria e barbárie, “[...] a mulher é socialmente muito considerada”<sup>448</sup>. Era comum, conforme os testemunhos de muitos missionários ou viajantes, expulsarem o marido que se mostrasse preguiçoso para trabalhar ou incompetente para trazer para a casa as provisões dele esperáveis, expulsões das quais todas as mulheres da habitação coletiva participavam entusiasticamente. “As mulheres constituíam o grande poder dentro dos clãs (gens) como, aliás, em toda parte. Elas não hesitavam, quando

---

<sup>446</sup> Idem, p. 150.

<sup>447</sup> Morgan usou a expressão “pairing family” (família juntada, acasalada). Mas, avaliando que essa tradução literal poderia induzir a confusões na língua portuguesa, o tradutor da edição que estamos utilizando esclarece que preferiu substituí-la pela expressão neutra casamento “pré-monogâmico”; mesmo porque, de fato, essa forma de casamento desaguaria depois diretamente no casamento monogâmico.

<sup>448</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., p. 50.

a ocasião o exigia, em destituir um chefe e rebaixá-lo à condição de simples guerreiro”<sup>449</sup>. Além de dotadas da capacidade de gerar crianças (imagine-se o valor social desse dom naquelas épocas em que a própria sobrevivência da diminuta humanidade esteve várias vezes por um fio), e além de constituírem a única referência possível para as linhagens de parentesco (portanto, a única referência organizativa da própria comunidade), a economia doméstica comunista, essencial à sobrevivência, fornecia uma base social que só favorecia o fortalecimento do poder feminino. Compreende-se porque as divindades primordiais foram figuras femininas procriadoras, representadas nas estatuetas milenares de barro ou pedra como mulheres acolhedoras, de seios fartos e ventres proeminentes. Engels chama a atenção para a circunstância de a consideração social de que desfrutavam aquelas mulheres nunca haver se repetido em épocas posteriores, mesma no caso da mulher burguesa: “A senhora civilizada, cercada de falsas homenagens e alheia a todo trabalho efetivo, tem uma posição social infinitamente inferior à mulher bárbara que trabalha duramente e que, no seio de povo, colhe o respeito devido como uma verdadeira dama [...]”<sup>450</sup>.

Engels dá o crédito a Bachofen por haver sido o primeiro a perceber a difusão da transição do casamento por grupos ao casamento pré-monogâmico, bem como do posterior retorno ritual, em muitas culturas, da entrega sexual da mulher a outros homens, reminiscência da antiga comunidade dos maridos<sup>451</sup>. Assim como também dá-lhe razão ao

---

<sup>449</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>450</sup> Idem, p. 51.

<sup>451</sup> Engels exemplifica extensivamente: “Pelo menos em 40 tribos da América do Norte, o homem que se casa com a irmã mais velha tem direito de tomar igualmente como mulheres todas as irmãs dela, logo que atinjam a idade apropriada. Esse é um vestígio da comunidade de maridos para todo um grupo de irmãs. A respeito dos habitantes da península da Califórnia (fase superior do estado selvagem) conta Bancroft que eles têm certas festividades em que se reúnem várias "tribos" para praticar relações sexuais sem distinção. Com toda a certeza são gens que, nessas festas, conservam uma vaga reminiscência do tempo em que as mulheres de uma gens tinham por maridos comuns todos os homens de outra e reciprocamente. O mesmo costume reina ainda na Austrália. Em alguns povos, acontece que os homens mais velhos, os chefes e os sacerdotes-feiticeiros exploram em proveito próprio a comunidade de mulheres e monopolizam a maior parte delas. Em compensação, durante certas festas e grandes assembleias populares, são obrigados a admitir a antiga posse comum e permitir que suas mulheres se divirtam com os jovens. Westermarck dá uma série de exemplos de saturnais desse gênero, nas quais ressurgem, por pouco tempo, a antiga liberdade do comércio sexual sem barreiras, como entre os *hos*, os *santals*, os *pandchas* e os *cotaras*, na Índia, em alguns povos africanos, etc. [...] As mulheres babilônicas estavam obrigadas a entregar-se uma vez por ano, no templo de Milita (a deusa do amor). Outros povos da Ásia Menor enviavam suas filhas ao templo de Ananis, onde, durante vários anos, elas deveriam praticar o amor livre com os favoritos de sua escolha, antes de lhes ser concedida permissão para casar. Em quase todos os povos asiáticos entre o Mediterrâneo e o Ganges há práticas análogas, disfarçadas em costumes religiosos. [...] Em outros povos não existe esse disfarce religioso. Entre alguns – trácios, celtas etc., na Antiguidade, em muitos dos aborígenes da Índia, nos povos malaios, nos habitantes das ilhas dos mares do sul e entre muitos índios americanos ainda hoje – as jovens gozam da maior liberdade sexual até contraírem matrimônio. Assim acontece sobretudo na América do Sul, conforme pode atestá-lo todo aquele que tenha penetrado um pouco em seu interior. Agassiz (*A Journey in Brazil*, Boston and New York, 1886, p. 266) conta de uma rica família de origem índia que, ao conhecer ele a filha, perguntou-lhe por seu pai, supondo que seria o marido de sua mãe, oficial do exército na guerra contra o Paraguai, mas a mãe lhe respondeu com um

admitir que a mulher deve ter sido a grande impulsionadora dessa transição pois, iniciado o processo de dissolução do comunismo primitivo, não só o casamento por grupos começava a perder sentido, como também essas relações sexuais coletivas, já sem a naturalidade e a inocência primitivas, deveriam ter começado a parecer opressivas e humilhantes para as mulheres, que teriam passado a ansiar pelo “[...] casamento temporário ou definitivo com um só homem, como uma libertação”<sup>452</sup>. Libertação, contudo, que logo se converteria numa nova forma de opressão, como a história não demoraria para demonstrar.

Portanto, a família pré-monogâmica, acrescenta Engels, é “[...] a forma de família característica da barbárie, assim como o casamento por grupos é a do estado selvagem e a monogamia é a da civilização”<sup>453</sup>. Sintetiza ele o desenvolvimento sucessivo daquelas três modalidades pré-históricas de família:

A evolução da família na época da pré-história consiste, portanto, numa redução constante do círculo que originalmente abrangia toda a tribo, dentro da qual predominava a comunidade conjugal entre os dois sexos. Com a exclusão progressiva, primeiramente dos parentes mais próximos, depois dos parentes cada vez mais distanciados e, por fim, até mesmo dos parentes por aliança, torna-se praticamente impossível qualquer casamento por grupos, restando apenas o casal, unido por vínculos ainda frágeis, essa molécula com cuja dissociação acaba o casamento em geral. Isso prova quão pouco tem a ver a origem da monogamia com o amor sexual individual, na hodierna acepção da palavra [...].

Por isso começam, com o casamento pré-monogâmico, o rapto e a compra de mulheres, sintomas bastante difundidos, mas nada mais que sintomas de uma transformação muito mais profunda que se havia efetuado<sup>454</sup>.

Mas se, no continente americano, os conquistadores europeus forçaram a transição abrupta dos índios para o casamento monogâmico, essa monogamia estrita já se impusera há muito tempo no velho continente, empurrada pelas forças motrizes do progresso

---

sorriso: *Não tem pai, é filha da fortuna*. ‘As mulheres índias ou mestiças falam sempre dessa maneira de seus filhos ilegítimos, sem ver nisso qualquer mal ou vergonha. Tão longe está isso de ser inusitado, que o oposto parece ser a exceção. [...] Aquilo que aqui parece estranho ao homem civilizado, é simplesmente a regra, segundo o direito materno e no casamento por grupos’. Em outros povos, os amigos e parentes do noivo ou os convidados à celebração das núpcias exercem, durante a própria celebração, o direito à noiva, por tradição antiga, e o noivo só vem em último lugar. Isso ocorria nas ilhas Baleares e entre os *augilas* africanos, na Antiguidade, e ocorre ainda hoje entre os *bareas* na Abissínia. Há povos ainda em que uma personalidade oficial – chefe da tribo ou da gens, cacique, xamã, sacerdote, príncipe ou como se possa chamar – representa a comunidade e exerce com a noiva o direito da primeira noite (*jus primae noctis*). Apesar de todos os esforços neo-românticos para fazê-lo parecer honesto, esse *jus primae noctis* continua existindo ainda hoje, mas como um resquício do casamento por grupos, entre a maioria dos habitantes do Alasca (Bancroft, *Native Races*, I, p. 81), entre os *tahus* do norte do México (Bancroft, p. 584) e entre outros povos. E existiu durante toda a Idade Média, pelo menos nos países de origem celta, onde proveio diretamente do casamento por grupos, como, por exemplo, em Aragão” (ENGELS, op. cit., pp. 51-52-53).

<sup>452</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., p. 54.

<sup>453</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>454</sup> Idem, p. 49.

econômico. Nos casamentos grupais e no pré-monogâmico, estabelecera-se uma divisão de trabalho mais ou menos natural, segundo a qual as mulheres, coletivamente, cuidavam da importantíssima esfera doméstica das gens (criação dos filhos, preparação dos alimentos, coleta de plantas curativas, vestuário etc.), enquanto os homens cuidavam da caça e pesca, da procura de vegetais comestíveis em áreas mais afastadas e da defesa coletiva da comunidade. Conseqüentemente, os utensílios domésticos eram todos posse das mulheres, ao passo que os bens extra-domésticos eram, ou posse individual dos homens (seu arco e flecha, suas armas de pedra ou metal, os enfeites corporais etc.), ou possuídos coletivamente por todos os homens das gens, caso das terras e dos pequenos rebanhos iniciais. Isso nunca perturbara a vida comunal.

Mas, no final do período social da barbárie, surgiu um fator decisivo que mudaria tudo: o desenvolvimento, numa escala superior à de todas as épocas anteriores somadas, de *muitas* técnicas produtivas (exemplifica Engels: o arado de ferro sob tração animal, a carroça, o moinho manual, a roda giratória do oleiro, as técnicas de preparação do azeite e do vinho, o fole da forja e a feitura artesanal sistemática de utensílios de ferro, a construção de barcos com pranchas e vigas, o início da arquitetura como atividade especializada, os carros de guerra etc.<sup>455</sup>). Essas técnicas inovadoras propiciaram um *acelerado crescimento da produtividade da força de trabalho humana*. Passando a gerar excedentes acumuláveis, ela tornou possível o advento histórico da escravidão. Aqueles pequenos grupos de homens das gens só haviam conseguido, até então, cuidar de rebanhos igualmente pequenos. Mas, com o “auxílio” dos escravos capturados, poderiam cuidar de rebanhos muito maiores – e a escravidão, de mera possibilidade, converteu-se em *conveniência econômica*. Os escravos, capturados por homens, tornaram-se as novas e valiosas propriedade dos homens: além de trabalhar compulsoriamente, prisioneiros de guerra podiam “[...] reproduzir-se como o gado”<sup>456</sup>. Assim, “Da primeira grande divisão social do trabalho, resultou a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, exploradores e explorados”<sup>457</sup>. E, como a atividade doméstica das mulheres quase nada evoluíra em milênios, só os fatores econômicos controlados pelos homens – externos ao lar – haviam se tornado dinâmicos. Em conseqüência, “[...] o excedente deixado agora pela produção pertencia ao homem. A mulher tinha participação no consumo, mas não tinha qualquer parte

---

<sup>455</sup> Idem, pp. 31-32.

<sup>456</sup> Idem, p. 55.

<sup>457</sup> Idem, p. 152.

na propriedade”<sup>458</sup>. Antes, o caçador e guerreiro vivera por milênios “[...] conformado com o segundo lugar na hierarquia doméstica, precedido pela mulher”<sup>459</sup>. Mas, a partir de então,

O "suave" pastor, com base em sua riqueza, tomou a dianteira e deixou a mulher em segundo lugar. E ela não podia se queixar. A divisão do trabalho na família havia regulamentado a distribuição da propriedade entre o homem e a mulher. Essa divisão do trabalho na família continuava sendo a mesma e, no entanto, pusera as relações domésticas de cabeça para baixo, simplesmente porque a divisão do trabalho fora da família se havia tornado diferente. A mesma causa que havia assegurado à mulher sua anterior supremacia na casa – o fato de se limitar ao trabalho doméstico – assegurava agora o domínio do homem na própria casa. O trabalho doméstico da mulher perdia agora sua importância perante o trabalho produtivo do homem. Este trabalho passou a ser tudo e, aquele, uma insignificante contribuição<sup>460</sup>.

A partir da inicial posse coletiva masculina sobre esses fatores externos ao lar, os homens, pela força física de uns contra outros, puderam, com o tempo, apropriar-se *privadamente*, seja dos rebanhos, seja dos escravos. Esporádica e eventual no início, a escravidão foi se tornando componente essencial da produção: “Os escravos deixam de ser meros auxiliares e são levados às dezenas para o trabalho nos campos e nas oficinas. Com a divisão da produção em dois ramos principais, a agricultura e as artes e ofícios, surge a produção diretamente para a troca, a produção mercantil”<sup>461</sup>.

Mas restava um problema: mesmo que, a partir do casamento pré-monogâmico, os homens já começassem a conseguir identificar os seus próprios filhos, o costume imemorial das comunidades gentílicas impunha que as heranças continuassem a se transmitir pela linha materna e, assim, os bens que um homem deixasse ao morrer não eram necessariamente apoderados pelos seus filhos sanguíneos, mas pelos parentes sanguíneos *da mulher*. Enquanto as heranças foram pouco significativas (adornos pessoais, um arco e flecha, coisas assim), nenhum problema. Mas, agora, tratava-se de rebanhos e de escravos, ou seja, de *riquezas* que podiam gerar *mais riquezas*. Dalí, para a supressão violenta do direito materno, foi um passo pequeno. As mulheres foram generalizadamente forçadas a guardar-se na exclusividade sexual dos respectivos maridos, modo de eles assegurarem que suas heranças não se transmitissem para os filhos de outros homens (triumfo da linhagem paterna), e os parentes delas foram, não só excluídos da herança, como também afastados da aldeia. As comunidades gentílicas se desfazem e dão lugar às famílias patriarcais, novas unidades econômicas, sob o comando férreo do homem. O suave matriarcado que persistira desde o

---

<sup>458</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>459</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>460</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>461</sup> Idem, p. 154.

alvorecer humano, uma ascendência social feminina que defluiu naturalmente da linhagem materna e da principalidade das funções domésticas, jamais necessitara da violência para manter-se. Pela violência, contudo, o matriarcado foi eliminado para sempre.

Para as mulheres, o casamento tornou-se exclusivamente monogâmico, sob castigos terríveis em caso de transgressão (inclusive, castigo de morte), conforme o Pentateuco e outras antigas narrativas ilustram. Para os homens, a depender das posses que acumulassem, ampliou-se a possibilidade da poligamia, como também essas narrativas informam – caso, por exemplo, de Abraão, o escravista polígamo de quem se originariam, sucessivamente, três grandes religiões<sup>462</sup>. Pode-se apenas imaginar a truculência que presidiu à transição da linhagem materna à linhagem paterna. Mas pode-se *ver* a sua conseqüência histórica:

A derrocada do direito materno foi a derrota do sexo feminino na história universal. O homem tomou posse também da direção da casa, ao passo que a mulher foi degradada, convertida em servidora, em escrava do prazer do homem e em mero instrumento de reprodução. Esse rebaixamento da condição da mulher, tal como aparece abertamente sobretudo entre os gregos dos tempos heróicos, e mais ainda dos tempos clássicos, tem sido gradualmente retocado, dissimulado e, em alguns lugares, até revestido de formas mais suaves, mas de modo algum eliminado<sup>463</sup>.

Após a apropriação privada dos rebanhos e dos escravos, não demorou para impor-se a apropriação privada das terras, pois nelas viviam os rebanhos e nelas era empregada a maior parte do trabalho dos escravos.

A terra cultivada passou para o usufruto das famílias particulares, primeiro provisoriamente, depois para sempre. A transição para a propriedade privada completa foi-se realizando aos poucos, paralelamente à transição do casamento pré-monogâmico para a monogamia. A família individual começou a assumir o papel de unidade econômica da sociedade<sup>464</sup>.

A família patriarcal monogâmica evoluiria de várias formas, de época para época, de cultura para cultura, de religião para religião, incluindo maior ou menor

---

<sup>462</sup> Abraão casara-se com Sara, sua meia-irmã. Chegando ambos à idade avançada, e não tendo ela conseguido dar-lhe um filho, Abraão cuidou de engravidar Agar, uma escrava dele, que gerou-lhe o filho Ismael. Depois, um milagre permitiu que a esposa, já bem mais idosa, engravidasse e desse à luz a Isaac. Então, assentindo a um desejo da velha esposa, Abraão expulsou para o deserto de Bersabéia a concubina escrava e o seu filho, para assegurar que, ao morrer, sua herança só fosse transmitida a Isaac, seu filho legítimo – “legítimo”, porque nascido do ventre de sua esposa. A concubina Agar e o Ismael ainda criança não morreram de sede e fome no deserto escaldante porque Deus enviou um anjo para salvá-los. Conferir em: *Gênesis*, capítulo 20, versículo 12; e capítulo 21, versículos 9 e 10, e 14 a 19. In: <http://www.bibliacatolica.com.br>, site acessado em 10/06/2010, às 20:35 horas

<sup>463</sup> ENGELS. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Op. cit., p. 57.

<sup>464</sup> Idem, p. 154.

número de parentes sob a autoridade do patriarca, incluindo às vezes escravos e suas famílias (caso da família romana antiga), com uma ou com várias esposas – neste último caso, só para os ricos; os homens pobres teriam de conformar-se à monogamia ou à infidelidade intermitente (incluindo visitas ocasionais ao prostíbulo, atividade que florescia por toda parte). A família patriarcal distingue-se do casamento pré-monogâmico

[...] por uma solidez muito maior dos laços conjugais, que já não podem ser rompidos por vontade de qualquer das partes. Agora, como regra, só o homem pode rompê-lo e repudiar sua mulher. Ao homem, igualmente, é concedido o direito à infidelidade conjugal, sancionado ao menos pelo costume (o Código de Napoleão outorga-o expressamente ao homem, desde que ele não traga a concubina ao domicílio conjugal)<sup>465</sup>.

Longe de ter na sua origem o amor entre um homem e uma mulher, a monogamia, enfatiza Engels, foi a “[...] primeira forma de família que não se baseava em condições naturais, mas em condições econômicas e, de um modo específico, no triunfo da propriedade privada sobre a propriedade comum primitiva [...]”<sup>466</sup>. Longe de ser a reconciliação entre homens e mulheres, ela, ao contrário, impõe a “[...] subjugação de um sexo pelo outro, como proclamação de um conflito entre os sexos, ignorado, até então, em toda a pré-história”<sup>467</sup>. E conclui: “[...] a primeira oposição de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre o homem e a mulher, na monogamia, e [...] a primeira opressão de classe coincide com a opressão do sexo feminino pelo masculino”<sup>468</sup>. Ela decorreu do progresso econômico, mas

“[...] ao mesmo tempo, inaugura, com a escravidão e as riquezas privadas, aquele período que dura até nossos dias, no qual cada progresso é simultaneamente um relativo retrocesso, e no qual o bem-estar e o desenvolvimento de uns se realizam às custas da dor e da repressão de outros”<sup>469</sup>.

O crescimento da riqueza desperta ambições em povos vizinhos, e as guerras, cuja motivação anterior era ampliar territórios tornados insuficientes à sobrevivência da comunidade ou vingar ataques, convertem-se em expedições para saques e para a captura massiva de escravos. Essa atividade, tornada permanente, exige soldados permanentes, chefes permanentes dos exércitos e funcionários permanentes de retaguarda e apoio, todos afastados da atividade produtiva. Tribos aparentadas precisam unir-se em federações para defender-se ou para atacar outras tribos, e a união de seus

---

<sup>465</sup> Idem, pp. 61-62.

<sup>466</sup> Idem, p. 64.

<sup>467</sup> Idem, ibidem.

<sup>468</sup> Idem, p. 65.

<sup>469</sup> Idem, ibidem.

territórios impõe a necessidade de administrá-los. Ao lado das assembleias, surgem os conselhos permanentes. “Não era por acaso que se erigiam muralhas e fortificações em torno das novas cidades. Em seus fossos se enterrava a organização gentílica e suas torres penetravam já na civilização<sup>470</sup>”.

Se as comunidades gentílicas de antes não conheciam antagonismos sociais, nem outra forma coercitiva além da opinião pública, a nova sociedade que se formava estava cindida entre classes com interesses antagônicos.

Uma sociedade desse tipo não podia subsistir senão em meio a uma luta aberta e permanente dessas classes entre si ou sob a dominação de um terceiro poder que, aparentemente situado acima das classes em luta, reprimisse esses conflitos abertos e só permitisse que a luta de classes se travasse no campo econômico, numa forma dita legal. A organização gentílica já havia chegado ao fim de sua existência. Foi destruída pela divisão do trabalho que dividiu a sociedade em classes. Foi substituída pelo Estado<sup>471</sup>.

A partir dessa gênese e da função social que o do Estado historicamente passaria a cumprir, Engels aponta seus traços definidores:

O Estado não é, portanto, de modo algum, um poder que é imposto de fora à sociedade e tão pouco é a "realidade da idéia ética", nem "a imagem e a realidade da razão", como afirma Hegel. É, antes, um produto da sociedade, quando essa chega a um determinado grau de desenvolvimento. É o reconhecimento de que essa sociedade está enredada numa irremediável contradição com ela própria, que está dividida em oposições inconciliáveis de que ela não é capaz de se livrar. Mas para que essas oposições, classes com interesses econômicos em conflito não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, tornou-se necessário um poder situado aparentemente acima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da "ordem". Esse poder, surgido da sociedade, mas que se coloca acima dela e que se aliena cada vez mais dela, é o Estado<sup>472</sup>.

Engels indica três características históricas do Estado. A primeira, foi manter sob seu domínio um território ocupado por uma população. Surgiram as fronteiras políticas artificiais. A segunda foi constituir, não só uma força armada contra povos vizinhos, como também uma força armada para controlar a própria população, ambas as forças necessariamente separadas da população:

A necessidade dessa força pública especial deriva da divisão da sociedade em classes, que impossibilita qualquer organização armada da população, agindo por si. Os escravos também integravam a população. Os 90 mil cidadãos de

---

<sup>470</sup> Idem, p. 154.

<sup>471</sup> Idem, p. 159.

<sup>472</sup> Idem, pp. 159-160.

Atenas formavam, em relação aos 365 mil escravos, apenas uma classe privilegiada. O exército popular da democracia ateniense era uma força pública aristocrática contra os escravos, e assim os mantinha submissos. Para manter a ordem entre os cidadãos, porém, era necessário criar também [...] uma força de polícia. Essa força pública existe em todos os Estados, sendo constituída não só por homens armados, mas também por acessórios materiais, cárceres e instituições coercitivas de todo tipo, totalmente desconhecidos pela sociedade gentílica<sup>473</sup>.

A terceira característica do Estado foi o recolhimento de impostos compulsórios dos cidadãos: “Para manter essa força pública são exigidas contribuições dos cidadãos do Estado: os impostos. A sociedade gentílica desconhecia totalmente os impostos. [...] Com os avanços da civilização, os impostos deixam até de ser suficientes. O Estado emite então letras sobre o futuro, contrai empréstimos, dívidas do Estado”<sup>474</sup>. Para administrar tudo isso, são necessários mais e mais funcionários permanentes, também desligados da produção, um corpo que se sobrepõe à sociedade:

De posse da força pública e do direito de recolher impostos, os funcionários surgem então como órgãos da sociedade acima da sociedade. O respeito livre e voluntário que era tributado aos órgãos da constituição gentílica já não lhes basta, mesmo que pudessem conquistá-lo. Detentores de um poder alienado da sociedade, precisam impor respeito por meio de leis de exceção, em virtude das quais gozam de uma santidade e uma inviolabilidade especiais. O agente de polícia mais esfarrapado do Estado civilizado tem mais "autoridade" do que todos os órgãos da sociedade gentílica juntos. Em contrapartida, o mais poderoso dos príncipes, o maior estadista ou general da civilização bem podem invejar o mais modesto dos chefes da gens pelo respeito espontâneo e indiscutido que lhe era tributado. Um se situa precisamente dentro da sociedade; o outro é compelido a pretender representar algo que está fora e acima dela<sup>475</sup>.

Ademais, tanto por sua origem, como por sua função mais característica, esse aparato em expansão não é, nem consegue ser socialmente “neutro”:

Como o Estado surgiu da necessidade de conter as oposições de classes, mas ao mesmo tempo surgiu no meio do conflito subsistente entre elas, ele é, em regra, o Estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, converte-se também em classe politicamente dominante, adquirindo assim novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida. Assim, o Estado antigo era, sobretudo, o Estado dos donos de escravos para manter os escravos subjugados, tal como o Estado feudal era o órgão de que se valeu a nobreza para manter a submissão dos servos e camponeses dependentes. E o moderno Estado representativo é o instrumento da exploração do trabalho assalariado pelo capital<sup>476</sup>.

No entanto, aponta Engels, podem ocorrer, excepcionalmente, “[...]”

---

<sup>473</sup> Idem, p. 160.

<sup>474</sup> Idem, p. 161.

<sup>475</sup> Idem, ibidem.

<sup>476</sup> Idem, ibidem.

períodos em que as lutas de classes se equilibram de tal modo, que o poder do Estado, como aparente intermediário, adquire certa autonomia em relação às classes”<sup>477</sup>. Foram os casos das monarquias absolutas dos séculos XVII e XVIII, que se mantinham sobre o equilíbrio entre os interesses contraditórios da nobreza e da burguesia; do regime imperial de Napoleão Bonaparte, instaurado sobre as disputas internas da burguesia francesa; do segundo bonapartismo, entre 1851 e 1870, que manteve em permanente jogo a burguesia e o proletariado franceses; e da supremacia estatal em benefício dos “junkers” prussianos (aristocracia latifundiária) que, em meio às disputas de capitalistas e proletários, Otto Von Bismarck conseguiu assegurar ao império alemão entre 1862 e 1890.

Nas diversas formas que, segundo circunstâncias de país ou época, o Estado e seu governo assumam ou venham a assumir (autocracia, monarquia constitucional, república oligárquica, república democrática parlamentar ou presidencialista, ditadura militar ou civil etc.), o Estado não abre mão de sua natureza mais característica, ou seja, exercer o controle social em favor da classe dominante na sociedade. Dadas certas condições, termina assimilando a renovação dos governantes mediante o sufrágio universal, desde que mantidas as leis que asseguram a propriedade privada e o domínio social da classe dominante, como a história seguidamente demonstrou. No sufrágio universal, enquanto “[...] a classe oprimida, ou seja, o proletariado em nosso caso, não estiver ainda madura para promover ela mesma a sua emancipação, a maioria de seus membros reconhecerá a ordem social existente como a única possível e, politicamente, será a cauda da classe capitalista, sua ala esquerda mais extrema”.

Paralelamente, assim como o Estado pode ser mais opressor ou menos opressor, assim também na família patriarcal, conforme os desenvolvimentos históricos que viria a experimentar, a opressão paterna sobre a mulher e os filhos poderia revelar-se mais intensa ou mais suportável. Em Roma, por exemplo, a mulher era mais livre e mais considerada do que na Grécia, podendo, inclusive, divorciar-se. Na própria Grécia, os espartanos respeitavam as mulheres de um modo muito superior ao soberbo desprezo que os atenienses dedicavam a elas. Entre os germanos, a liberdade das mulheres foi ainda mais longe, e elas tinham até o direito de participar dos negócios públicos. Engels, aliás, observa que o avanço dos germanos sobre o Império Romano e a generalizada miscigenação racial e cultural que dela resultou, permitiu o desenvolvimento, na Europa ocidental, de maior consideração pelas mulheres, o que tornou a monogamia menos pesada do que o fora na

---

<sup>477</sup> Idem, *ibidem*.

Antiguidade greco-romana. “Só então passou a existir a possibilidade, a partir da monogamia – dentro dela, ao lado dela ou contra ela, conforme as circunstâncias – de se desenvolver o melhor progresso moral que lhe devemos [aos germanos]: o amor sexual individual moderno, anteriormente desconhecido no mundo”<sup>478</sup>. Sua primeira forma foi o amor cavalheiresco da Idade Média, cantado nos poemas provençais – que, significativamente, não se referiam ao amor entre cônjuges, mas entre amantes, inclusive quase sempre envolvendo adultério.

Engels também aponta as diferenças existentes, já no século XIX, entre o casamento burguês nos países católicos e nos países protestantes: nos primeiros, ainda predominava o casamento arranjado pelos pais, ao passo que, nos segundos, já se concedia ao filho do burguês “mais liberdade para procurar sua mulher dentro de sua classe”, abrindo alguma possibilidade para o casamento ter o amor por base – “[...] e assim se supõe sempre que seja, para guardar as aparências, o que está plenamente de acordo com a hipocrisia protestante”<sup>479</sup>. Mas o casamento resulta, no mais das vezes, “[...] num aborrecimento mortal, sofrido em comum, e que se designa de felicidade familiar”<sup>480</sup>. Como, em regra, tanto entre protestantes quanto entre católicos, a escolha dos noivos e noivas envolvia sobretudo conveniências econômicas, Engels aproxima esse casamento a uma prostituição legalizada, no qual a mulher “[...] só se diferencia da prostituta habitual pelo fato de que não aluga seu corpo por hora, como uma assalariada, mas porque o vende de uma vez, para sempre, como uma escrava”<sup>481</sup>.

Mas Engels é otimista quanto aos casamentos dos trabalhadores: pondera que, enquanto perdurar o capitalismo, só entre eles o amor mútuo poderá vir a se tornar, como regra, a verdadeira razão de se casarem, pois “Faltam aí, por completo, os bens, a riqueza, para cuja conservação e transmissão por herança foram instituídas precisamente a monogamia e a dominação do homem”<sup>482</sup>. E enfatiza que a libertação da mulher passará, antes de tudo, por seu ingresso no mercado de trabalho, o que, aliás, o capitalismo já vinha forçando havia tempos, seja por necessidade de mais braços, seja para instaurar uma competição entre os próprios trabalhadores para impedir a elevação dos salários dos homens. Com a conquista da independência econômica pela mulher, ruirão “[...] os últimos restos da supremacia do homem no lar proletário, excetuando-se, talvez, certa brutalidade no trato com a mulher,

---

<sup>478</sup> Idem, p. 68.

<sup>479</sup> Idem, p. 69.

<sup>480</sup> Idem, ibidem.

<sup>481</sup> Idem, p. 70.

<sup>482</sup> Idem, ibidem.

muito arraigada desde a introdução da monogamia<sup>483</sup>. Isso, avalia, poderá ser até mais importante do que a conquista de igualdade meramente jurídica entre os cônjuges, pois, assim como a “igualdade” jurídica no contrato de trabalho não significa liberdade de escolha para o trabalhador, a igualdade jurídica no contrato de casamento não significa, por si só, liberdade de escolha para a mulher. “A lei e os juristas não se preocupam com o que se passa por trás dos bastidores jurídicos, em que corre a vida real, nem como se tenha chegado a esse consentimento de livre vontade<sup>484</sup>. Na verdade, a desigualdade legal entre o homem e a mulher, historicamente construída, “[...] não é causa, e sim efeito da opressão econômica da mulher<sup>485</sup>”.

Mas essa constatação está longe de significar que Engels menospreze a luta pela igualdade jurídica. Assim como, no âmbito das relações de produção, o caráter *específico* da opressão econômica capitalista só se manifesta inteiramente após suprimidos quaisquer privilégios legais dos capitalistas na sua relação com os trabalhadores, também no casamento o caráter *específico* da dominação do homem sobre a mulher só se manifestará às claras quando “[...] homem e mulher tiverem, por lei, direitos absolutamente iguais<sup>486</sup>”. A república democrática, com o estabelecimento de ampla igualdade jurídica entre as classes, não dissolve os antagonismos entre elas, “[...] apenas fornece o terreno em que essa oposição vai ser decidida pela luta<sup>487</sup>”. De modo análogo, a igualdade jurídica no casamento mostrará que a libertação completa da mulher ainda dependerá da “[...] supressão da família individual como unidade econômica da sociedade<sup>488</sup>”.

A monogamia, então, nasceu de causas *econômicas*: da apropriação privada dos meios sociais de produção e da concentração em poucas mãos da riqueza daí decorrente, com a decorrente dissolução das comunidades gentílicas e supressão do seu matriarcado – situação cujo reflexo nas mentes ensejou aos primeiros proprietários vislumbrar a possibilidade de transmitir a herança aos *seus* próprios filhos. Assim que, remotamente, o primeiro proprietário pôs em prática esse desejo, todos os demais proprietários precipitaram-se a fazer o mesmo – e as necessidades sociais passaram a ser desconsideradas durante os milênios que se seguiram. O desaparecimento dessas causas, com a aproximação do comunismo, determinaria o desaparecimento da monogamia? Com o desaparecimento dessas

---

<sup>483</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>484</sup> Idem, p. 71.

<sup>485</sup> Idem, p. 72.

<sup>486</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>487</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>488</sup> Idem, p. 73.

causas econômicas, pondera Engels, estarão dadas, pela primeira vez, as condições para o desenvolvimento de uma monogamia historicamente *nova*: superada a base econômica que a gerou e que condiciona a sua estreiteza humana, abolida a desigualdade conjugal (econômica e jurídica) que dá suporte à opressão do homem sobre a mulher no casamento, e estando já reapropriados pela sociedade os bens de necessidade ou de interesse público e comum, perderão sentido as considerações interesseiras que tão comumente distorcem as escolhas mútuas entre homens e mulheres, e que tão comumente terminam por vergar a relação do casal até a mesquinhez mais rasteira. Poderá emergir uma monogamia como ainda não se conheceu, tendo por pressuposto a *completa* liberdade de cada um e, assim, finalmente baseada *apenas* no sentimento do amor, enquanto ele perdurar no casal.

A demanda burguesa de liberdade individual para todos, condição para a liberdade de contratar, terminou produzindo um resultado adicional, imprevisto e, dali por diante, para sempre incontrolável: a liberdade de sentimento e o irresistível florescimento do moderno amor individual. Se, antes, o amor individual estivera contido milenarmente em uma forma embrionária e só conseguira aflorar em situações excepcionais, não como fato socialmente disseminado, converteu-se, finalmente, em necessidade humana poderosa que, contudo, debate-se no interior das paredes artificiais que a sociedade de classes e a família patriarcal burguesa lhe erigiram. O comunismo, longe de suprimir o amor individual, será a primeira forma de sociabilidade que terá disponíveis todas as condições para libertá-lo por completo dessas limitações. Casar-se poderá deixar de ser, pela primeira vez na história humana, um ajuste de interesses econômicos, ou um arranjo politicamente conveniente, ou uma fatalidade socialmente imposta – deixará de ser um *contrato*, para tornar-se a *livre realização de inclinações recíprocas*<sup>489</sup>. Com a socialização dos meios de produção, a família deixará de ser a unidade econômica da sociedade: “A economia doméstica converter-se-á em indústria social. O tratamento e a educação das crianças passarão a ser uma questão pública. A sociedade cuidará, com o mesmo empenho, de todos os filhos, sejam legítimos ou ilegítimos”<sup>490</sup>. Ademais, relembra Engels,

Vimos como Bachofen tinha razão ao considerar o progresso do casamento por grupos para o casamento por pares como obra devida

---

<sup>489</sup> As idéias e a sensibilidade de Engels sobre a libertação da mulher certamente superaram completamente a sensibilidade e as idéias machistas socialmente dominantes no sufocante século XIX em que viveu. Mas, também certamente, seria demais esperar que Engels conseguisse libertar-se *inteiramente* da sua própria época. Nesse livro, referiu-se ao homossexualismo, muito de passagem, como “repugnantes práticas” (p. 65) ou como “vícios antinaturais” (p. 68). Que pensaria Engels do seu contemporâneo, Oscar Wilde, autor do ensaio *A alma do homem sob o socialismo*?

<sup>490</sup> Idem, p. 74.

sobretudo às mulheres. Somente a passagem do casamento pré-monogâmico para a monogamia pode ser atribuída aos homens e, historicamente, ela consistiu essencialmente num rebaixamento da posição das mulheres e numa facilitação da infidelidade dos homens. Por isso, quando chegarem a desaparecer as considerações econômicas em virtude das quais as mulheres foram obrigadas a aceitar essa infidelidade habitual dos maridos – a preocupação pela própria subsistência e, mais ainda, pelo futuro dos filhos – a igualdade alcançada pela mulher, segundo mostra toda a experiência anterior, influirá muito mais no sentido de tornar os homens monógamos do que no sentido de as mulheres aderirem à poliandria<sup>491</sup>.

Mas Engels não vai além de aventar isso como uma *probabilidade* pois, além de ser impossível qualquer certeza antes de a história fazer-se a si mesma, seria também completamente irrelevante antecipar uma resposta:

Isso se verá quando uma nova geração tiver crescido, uma geração de homens que nunca tenha se encontrado em situação de comprar a entrega de uma mulher por dinheiro ou por outros meios sociais representantes do poder, e uma geração de mulheres que nunca tenha chegado à situação de se entregar a um homem em virtude de outras considerações que não sejam as de um amor real, nem de recusar entregar-se ao homem amado por medo das conseqüências econômicas. E, quando essas gerações aparecerem, não darão a mínima importância a tudo que nós hoje pensamos que elas deveriam fazer. Estabelecerão suas próprias normas de conduta e, em consonância com elas, criarão uma opinião pública para julgar a conduta de cada um. Ponto final<sup>492</sup>.

Ademais, tal como o Estado e a família monogâmica decorreram da divisão da sociedade em classes, assim também nasceu o direito, como reflexo mais ou menos aproximado das novas relações sociais instauradas. Nos primeiros tempos, indiferenciado ou pouco diferenciado das normas religiosas, morais e costumeiras, o direito iria gradualmente delimitando sua esfera própria, conforme as exigências do desenvolvimento histórico das necessidades sociais, e adquirindo gradualmente a unicidade, a formulação técnica e a onipresença que viriam a distingui-lo no capitalismo. Como componente da superestrutura da

---

<sup>491</sup> Idem, p. 79.

<sup>492</sup> Idem, p. 80. É útil acrescentar que, além de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), de Engels, outras obras da época também contribuíram para propiciar as bases teóricas do movimento das mulheres socialistas: *A mulher e o socialismo* (1879), de August Bebel; *O direito à preguiça* (1883), de Paul Lafargue; *A mulher trabalhadora* (1900), de Nadezhda Krupskaja (esposa de Lênin); diversos textos de Clara Zetkin, principal dirigente internacional do movimento feminista revolucionário na época; e as obras de Alexandra Kollontai (1872-1952), que estabeleceram a fusão teórica definitiva entre o comunismo e o feminismo revolucionário, discernindo-o do feminismo liberal-burguês: *A nova mulher e a moral sexual*, *As lutas das trabalhadoras por seus direitos*, *O dia internacional das mulheres*, *Amor vermelho* e *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada*, dentre outros textos. Alexandra Kollontai deixou páginas instigantes sobre as relações entre a libertação feminina, a maternidade, a nova família, a criação dos filhos e a construção de uma sociedade sem classes. Além das edições em português, essas e outras obras dela podem ser consultadas no seguinte sítio eletrônico: <http://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>, acessado em 07/05/2010, às 23:50 horas.

sociedade, o direito mantém com a infraestrutura uma inter-relação dialética, uma *autonomia relativa*, conforme enfatizou Engels:

O reflexo de relações econômicas em princípios jurídicos é necessariamente confuso e desordenado: ele age sem a pessoa que está atuando ser consciente deste processo; o jurista imagina que está operando com proposições *a priori*, quando o que ele está manuseando verdadeiramente são reflexos das relações econômicas; assim, tudo está invertido. Para mim, parece óbvio que esta inversão que, enquanto permaneça desconhecida sob a forma do que nós chamamos de *concepção ideológica*, reage e retorna à base econômica podendo, dentro de certas limitações, modificar esta última. A base do direito de herança (assumindo que os estágios atingidos no desenvolvimento da família sejam iguais) é econômica e não *a priori* jurídica. No entanto, seria difícil de provar, por exemplo, que a absoluta liberdade do testador (testamenteiro) na Inglaterra e as severas restrições impostas a este na França são decorrentes, em cada detalhe, das causas econômicas. Ambas (causas jurídicas e causas econômicas) reagem entre si, sem podermos, no entanto, reconhecer a esfera econômica em considerável extensão, pois a herança afeta a distribuição de propriedade<sup>493</sup>.

Essa autonomia relativa do direito em relação à infraestrutura econômica da sociedade (ou seja, face às relações sociais de produção) permite-lhe, ademais, que vista-se de uma *aparência* dissimuladora da defesa dos interesses da classe dominante (defesa que, no limite, não pode deixar de exercer), tornando-se então, não só um reflexo das relações econômicas, mas um reflexo algo *distorcido*, o que lhe possibilita cumprir também a função *ideológica* de ilusão social:

Num Estado moderno, a lei não só deve corresponder à posição econômica geral e constituir a sua expressão, como ser uma expressão *coerente em si*, que não pareça claramente incoerente em virtude de contradições internas. E para conseguir isto, a reflexão fiel das condições econômicas cada vez é mais falseada. Quanto mais tal se verifica, mais raramente acontece de um código de lei ser a expressão clara, perfeita e autêntica da dominação de uma classe, o que, em si, bastaria para ofender a “concepção de justiça”.<sup>494</sup>

O comunismo, com a reapropriação pela sociedade dos meios de produção e a superação histórica do Estado e do direito, representará, por fim, o umbral de uma época inteiramente nova, tanto para a humanidade, como para os indivíduos:

A possibilidade de assegurar, por meio da produção social, a todos os membros da sociedade, uma vida não só suficiente e dia a dia mais rica do ponto de vista material, garante-lhes também o desenvolvimento e a atividade absolutamente livre das suas aptidões físicas e intelectuais; tal possibilidade existe hoje pela primeira vez, mas *existe*.  
[...] A luta individual pela existência termina. Só então o homem sai, em certo sentido, definitivamente do reino animal e abandona as condições

---

<sup>493</sup> ENGELS, Friedrich. *Carta a Joseph Bloch*, 22/09/1890. Documento sem numeração de páginas arquivado no site eletrônico <http://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>, acessado em 05/06/2010, às 11:45 hs.

<sup>494</sup> Idem. *Carta a Conrad Schmidt*, 27/10/1890. In: *Sobre literatura e arte*. São Paulo: Global, 1980, pp. 43-44.

animais de existência por condições verdadeiramente humanas. [...] As forças estranhas e objetivas que até então dominavam a História passam ao domínio dos homens. A partir desse momento, os homens farão a sua história plenamente conscientes; a partir desse momento, as causas sociais postas por eles em ação produzirão sobretudo, e em medida cada vez maior, os efeitos por eles desejados. A humanidade saltará do reino da necessidade para o reino da liberdade<sup>495</sup>.

---

<sup>495</sup> ENGELS, Friedrich. *Anti-Düring*. Lisboa: Edições Afrodite, 1971, pp. 347-348.

## Capítulo XX

### **A concepção *jurídica* do socialismo**

No seu livro *O direito ao produto integral do trabalho historicamente exposto*, publicado em 1886, Anton Menger, jurista e sociólogo austríaco, acusou Karl Marx de haver plagiado a teoria econômica dos socialistas utópicos de matriz ricardiana e, ademais, sustentou a tese da superação gradual e pacífica do capitalismo mediante modificações legais sucessivas, o que dispensaria os trabalhadores do combate ao Estado e da luta pela tomada revolucionária do poder. Esse socialismo “jurídico” – ilusão reformista que exercia/exerce a função de acomodar os trabalhadores à ordem – não era novidade, e nem esse livro ou seu autor portavam originalidade especial (exceto pela calúnia a Marx). Mas o reformismo legalista começava a crescer na ala direita da social-democracia alemã, cada vez mais entusiasmada com as possibilidades eleitorais e parlamentares da supressão na Alemanha da lei impeditiva da atividade política dos partidos socialistas<sup>496</sup>. Com Marx morto desde 1883, Friedrich Engels considerou importante oferecer resposta ao livro. Começou a redigir um artigo, mas, vindo a adoecer, não conseguiu concluí-lo. Karl Kautsky, redator da revista *Die Neue Zeit*, da social-democracia alemã, foi incumbido de terminar o texto, com base nas anotações de Engels. Assim, o artigo *O socialismo jurídico* apareceu em 1887, numa das edições dessa revista, e abordou questões de grande atualidade política, tendo em vista o ressurgimento da ideologia jurídica nos movimentos e partidos dos trabalhadores, por conta da ampla hegemonia ideológica reconquistada pelo pensamento conservador desde as últimas décadas do século XX – cujo *leitmotiv* consiste precisamente em infundir o acato reverencial às leis e às instituições do Estado.

O texto começa recordando que, na Idade Média, a hegemonia na fragmentada Europa era essencialmente *teológica* – não apenas no âmbito das idéias, mas também no plano político. Com sua poderosa organização hierárquica presente em todo o

---

<sup>496</sup> Como já registramos, essa derivação ao reformismo desembocaria no apoio ao chauvinismo guerreiro imperialista e, por ocasião da Primeira Guerra Mundial, tornar-se-ia a causa da cisão internacional do movimento socialista. Ver a nota de rodapé número 263.

continente, e sendo proprietária de um terço das terras européias, a Igreja era o único fator de união entre os inúmeros feudos e reinos, contra os sarracenos que avançavam a partir da península ibérica. Era a legitimadora ideológica da ordem secular feudal. “Além disso, sendo o clero a única classe culta, era natural que o dogma da Igreja fosse a medida e a base de todo pensamento. Jurisprudência, ciência da natureza, filosofia, tudo se resumia em saber se o conteúdo estava ou não de acordo com as doutrinas da Igreja”<sup>497</sup>.

Mas o modo de produção feudal-rural baseava-se no auto-consumo, com insignificantes excedentes para a troca, ao passo que a nascente burguesia urbana estava cada vez mais envolvida na produção mercantil – naturalmente, necessitava forçar a expansão daquele mercado muito restrito. Malgrado, entre os séculos XIII e XVII, a burguesia tentasse continuamente modificar a concepção religiosa para adaptá-la às modificações econômicas que ela, burguesia, estava promovendo na sociedade, o choque terminou sendo inevitável. Com ele, impôs-se a substituição da concepção teológica de mundo por outra concepção, apropriada aos interesses da classe que ascendia: a *concepção jurídica de mundo*, que amadureceu no Iluminismo e tomou sua forma clássica na Revolução Francesa de 1789. No que consistia essa nova ideologia?

Tratava-se da secularização da visão teológica. O dogma e o direito divino eram substituídos pelo direito humano, e a Igreja pelo estado. As relações econômicas e sociais, anteriormente representadas como criações do dogma e da Igreja, porque esta as sancionava, agora se representam fundadas no direito e criadas pelo estado. Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo estado – imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do estado<sup>498</sup>.

Generalização social das trocas mercantis, com a correspondente generalização social dos contratos: a relação mercantil gerando a relação jurídica – ou, em outras palavras, a *forma da mercadoria* (a troca entre valores equivalentes) gerando a *forma jurídica* (a equivalência entre os sujeitos de direito). Ao novo poder público, o Estado, cabe emitir leis que reflitam e assegurem a reprodução dessas novas relações sociais – eis o direito no capitalismo, conforme Marx o expusera. Seguindo o triunfo do direito, emerge uma nova *ilusão* ideológica: se, antes, o direito brotaria de Deus, brota agora, não das relações econômicas reais travadas pelos homens, mas do Estado. Ademais, apontam Engels e

---

<sup>497</sup> ENGELS, Friedrich, e KAUSTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. São Paulo: Ensaio, 1991, p. 28.

<sup>498</sup> Idem, pp. 29-30.

Kautsky, “[...] uma vez que a forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, isto é, a concorrência, é niveladora ao extremo, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia”<sup>499</sup>. A própria luta de classe travada pela burguesia contra os senhores feudais e a monarquia absolutista pelo poder no Estado – portanto, uma luta *política* – fora conduzida mediante reivindicações jurídicas, o que contribuiu para consolidar nas mentes a nova concepção jurídica de mundo.

Contudo, se antes de se lançar à conquista revolucionária do poder, a burguesia permanecera durante séculos enredada na tradicional concepção teológica de mundo, tentando modificá-la em seu favor, assim também o proletariado moderno, recepcionando a cosmovisão jurídica da burguesia, tentou inicialmente valer-se dela. Quando a Revolução Industrial disseminava suas misérias sociais, os primeiros teóricos e partidos do proletariado moveram-se dentro do campo do direito, embora tentando alargá-lo no sentido dos seus interesses de classe:

De um lado, a reivindicação de igualdade foi ampliada, buscando completar a igualdade jurídica com a igualdade social; de outro lado, concluiu-se das palavras de Adam Smith – o trabalho é a fonte de toda a riqueza, mas o produto do trabalho dos trabalhadores deve ser dividido com os capitalistas – concluiu-se que tal divisão não era justa e devia ser abolida ou modificada em favor dos trabalhadores<sup>500</sup>.

Mas, ao se darem conta de que a mera luta política por meio do direito era impotente para suprimir as desgraças sociais trazidas pela indústria maquinizada, os melhores teóricos do incipiente socialismo (o texto menciona os socialistas utópicos Saint Simon, Fourier e Owen) deslocaram-se para o extremo oposto, pregando o abandono completo das lutas nos planos jurídico e político – na prática, abandonaram a luta de classes. Na verdade, tanto a reivindicação jurídica da igualdade, como a subsequente busca utópica do *produto integral do trabalho* (portanto, de um direito “diferente” do existente),

“[...] eram igualmente insuficientes, tanto para expressar a situação econômica da classe trabalhadora, quanto para estruturar a luta emancipatória dela decorrente. [...] Ambas as concepções abstraíram a base histórica à qual deviam a existência; ambas apelavam para o sentimento, uma para o sentimento jurídico, outra para o sentimento de humanidade. Ambas formulavam suas reivindicações como votos piedosos, dos quais era impossível dizer por que deviam se realizar justamente agora, e não mil anos antes ou depois”<sup>501</sup>.

---

<sup>499</sup> Idem, p. 30.

<sup>500</sup> Idem, p. 31. Engels e Kautsky registram aí os primórdios da luta dos trabalhadores por direitos econômicos e sociais, ou seja, pelos *seus* direitos “humanos”.

<sup>501</sup> Idem, p. 32.

A classe trabalhadora, prosseguem Engels e Kautsky, “[...] não pode exprimir plenamente a própria condição de vida na ilusão jurídica da burguesia. Só pode conhecer plenamente essa mesma condição de vida se enxergar a realidade das coisas, sem as coloridas lentes jurídicas”<sup>502</sup>. Assim, só a concepção materialista da história, formulada por Marx (modestamente, Engels não reivindica a co-autoria), veio a corresponder à situação real de existência do proletariado expropriado dos meios de produção pela burguesia na passagem do feudalismo ao capitalismo. Mas a disputa ideológica entre a concepção materialista e a concepção jurídica prossegue entre os trabalhadores que já se libertaram e os que não se libertaram da visão de mundo instaurada pela burguesia. A novidade, foi que os “[...] assim chamados cientistas do direito, que fazem da jurisprudência uma profissão específica”<sup>503</sup>, caso de Anton Menger, resolveram “explicar” o socialismo e sua história sob o ponto de vista da filosofia do direito.

A partir daí, Engels e Kautsky desenvolvem uma crítica arrasadora ao livro de Menger, não só refutando, com sólida base bibliográfica, a calúnia assacada a Marx (o suposto “plágio”), como, principalmente, travando um embate com as idéias do socialismo jurídico que o livro promovera. A acusação de “plágio” perdeu o interesse histórico. Detenhamo-nos, pois, na polêmica ideológica. O texto reporta-se, em primeiro lugar, ao que Menger qualifica de equívoco dos socialistas por se preocuparem “demais” com a economia política, em vez de se concentrarem no direito:

Somente quando as idéias socialistas [...] se desligarem [...] da infundável discussão *econômico-política* e filantrópica, e se converterem em sóbrios conceitos jurídicos (p. III), somente quando todos os “ornamentos da economia política” (p. 37) forem removidos, poderá ser encetada a “adaptação jurídica do socialismo [...], a mais importante tarefa da filosofia do direito de nosso tempo” (p. III).<sup>504</sup>

Engels e Kautsky ponderam que essa “preocupação” dos socialistas é bastante compreensível, seja porque a economia política é “[...] algo mais científica do que a filosofia do direito, porque se ocupa de fatos e não, como esta última, de representações”<sup>505</sup>, seja porque, ao menos em Marx, esses estudos são essencialmente históricos, e comprovaram que, com o declínio do modo de produção feudal e dos seus antagonismos de classes, os novos antagonismos de classes do modo de produção que triunfa exprimem-se por meio de reivindicações jurídicas. Menger, aliás, *quase* reconhece isso, ao aventar que, à filosofia do

---

<sup>502</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>503</sup> Idem, p. 33.

<sup>504</sup> Idem, p. 34. As aspas e os hiatos entre parêntesis constam da citação transcrita de *O socialismo jurídico*.

<sup>505</sup> Idem, p. 35.

direito burguês, corresponderia uma filosofia do direito das “classe populares e não-proprietárias”. Mas, se as coisas passam-se assim, “[...] Marx nos terá dito algo diferente disso, ao afirmar que as concepções jurídicas de cada classe social se regulam pela situação específica de cada classe? Então Menger será um marxista?”<sup>506</sup>, ironizam Engels e Kautsky.

Em seguida, apontam o absurdo histórico da afirmação de Menger de que, por ocasião da decadência do império romano escravista, já estariam postas as pré-condições econômicas para o socialismo, mas que, à falta de uma boa *formulação jurídica* para esse socialismo, o feudalismo teria tomado a dianteira – uma fantasia decorrente, tanto da ignorância mengeriana em relação aos tais “ornamentos” econômicos, quanto de sua pressuposição de que as representações jurídicas seriam a força propulsora da história. Graças a essa pressuposição, Menger

[...] passa agora a tratar o socialismo à maneira jurídico-filosófica, o que significa o reduzir a pequenas fórmulas jurídicas, a “direitos fundamentais” socialistas, reedição dos direitos humanos para o século XIX. Esses direitos fundamentais têm, na verdade, “pouca eficácia prática”, mas “não deixam de ter utilidade no campo científico” como “palavras de ordem” (pp. 5/6). Assim, descemos tanto que só nos restaram *palavras de ordem*. Primeiro, ficam eliminados a síntese histórica e o conteúdo de todo o movimento, para dar lugar à simples “filosofia do direito” e, em seguida, essa filosofia do direito fica reduzida a palavras de ordem que, confessadamente, não têm nenhum valor prático! Tanto barulho por nada!<sup>507</sup>

Além disso, Menger afirmara que o socialismo reduzir-se-ia a três palavras de ordem, três *direitos fundamentais*: o direito ao produto integral do trabalho, o direito à existência e o direito ao trabalho. Após recordar que “[...] Marx nunca reivindicou o ‘direito ao produto integral do trabalho’, nem jamais apresentou reivindicações jurídicas de qualquer tipo em suas obras teóricas”<sup>508</sup>, Engels e Kautsky explicam o motivo da subalternidade do direito nos trabalhos de Marx:

O direito jurídico, que apenas reflete as condições econômicas de determinada sociedade, ocupa posição muito secundária nas pesquisas teóricas de Marx; ao contrário, aparecem em primeiro plano a legitimidade histórica, as situações específicas, os modos de apropriação, as classes sociais de determinadas épocas, cujo exame interessa fundamentalmente aos que vêem na história um desenvolvimento contínuo, apesar de frequentemente contraditório, e não um simples caos de loucura e brutalidade, como a via o séc. XVIII<sup>509</sup>.

---

<sup>506</sup> Idem, p. 36.

<sup>507</sup> Idem, p. 41.

<sup>508</sup> Idem, p. 48.

<sup>509</sup> Idem, *ibidem*.

O artigo *O socialismo jurídico* indica, por fim, a verdadeira *função social* da “reformulação jurídica do socialismo” pela qual aspira Menger. Nas próprias palavras desse autor:

“Sua correta realização trará uma essencial contribuição para que as imprescindíveis modificações da nossa ordem jurídica se efetuem por meio da reforma pacífica. Somente quando as idéias socialistas se converterem em princípios jurídicos sensatos, os estadistas serão capazes de reconhecer a extensão das alterações necessárias na ordem jurídica vigente, no interesse da sofrida massa popular”<sup>510</sup>.

Eis uma condensação muito adequada da ideologia do socialismo jurídico, dirigida diretamente aos trabalhadores: as alterações legais é que poderão transformar a sociedade (ressurge o velho idealismo), e só por meio da “reforma pacífica” – em vez da irresignação rebelde, tenha lugar a *colaboração* entre as classes. Por isso, em vez de se bater contra a burguesia e o Estado, empenhem-se os trabalhadores em converter as idéias socialistas em “princípios jurídicos” (o socialismo jurídico quimicamente puro), e não só isso, mas em princípios jurídicos que se mostrem “sensatos” – a critério de quem? Então, os “estadistas” (certamente, “neutros” ante os interesses sociais antagônicos), uma vez que sejam convencidos, “reconhecerão” a necessidade das mudanças jurídicas no interesse da “sofrida massa popular” – deixam de existir as classes ou, ao menos, as classes em luta: o proletariado é dissolvido na “massa popular”.

Mas Engels e Kautsky chamam a nossa atenção para uma circunstância que não deixa de ser curiosa, qual seja, de que Menger, no prefácio do seu livro, elevava essas mudanças da ordem jurídica à condição de tarefa mais importante do “nosso tempo”; mas, ao final do livro, mudara de idéia: Não há dúvida alguma de que a elaboração de um sistema jurídico totalmente baseado nesses conceitos jurídicos fundamentais (direitos fundamentais número 1 e 2) “caberá a um futuro distante” (p. 163)<sup>511</sup>.

Por fim, estando quase por si mesma esclarecida a função socialmente conformista dessa ideologia, Engels e Kautsky, já nas páginas finais de *O socialismo jurídico*, introduzem uma questão certamente instigante e complexa, a saber:

Isso naturalmente não significa que os socialistas renunciem a propor *determinadas reivindicações jurídicas*. É impossível que um partido socialista ativo não as tenha, como qualquer partido político em geral. As reivindicações resultantes dos interesses comuns de uma classe só podem ser realizadas quando esta classe conquiste o poder político e suas

---

<sup>510</sup> Idem, p. 62. Aspas conforme a citação que consta em *O socialismo jurídico*.

<sup>511</sup> Idem, *ibidem*.

reivindicações alcancem validade universal sob a forma de leis. Toda classe em luta precisa, pois, formular suas reivindicações em um programa, sob a forma de *reivindicações jurídicas*<sup>512</sup>.

A *quê*, exatamente, referem-se Engels e Kautsky nessa passagem? Por um lado, a alusão quanto a ser “impossível” a um partido socialista ativo, “como *qualquer* partido político *em geral*” (itálicos de nossa responsabilidade), deixar de apresentar “determinadas reivindicações jurídicas”, permite que se infira que *essa fração* do texto alude às reivindicações próprias a tempos não-revolucionários, ou seja, às reivindicações comuns por reformas parciais que os trabalhadores, ainda sob o capitalismo, antes de se elevarem à consciência revolucionária e de se lançarem à derrubada do Estado burguês, expressam necessariamente sob a forma jurídica – melhorias nos contratos individuais ou coletivos de trabalho (salários, jornadas, férias etc.), mudanças em leis trabalhistas e previdenciárias etc. Por outro lado, a afirmação subsequente de que as reivindicações concernentes aos interesses comuns do proletariado só se realizam “quando esta classe *conquiste o poder* e suas reivindicações alcancem validade universal sob a forma de leis” (novamente, itálicos de nossa responsabilidade) remete claramente à idéia da revolução (“conquiste o poder”) e à legislação da futura sociedade socialista. Parece, portanto, que convivem na passagem transcrita o reconhecimento de *duas* possibilidades de reivindicações jurídicas, correspondentes a *duas situações históricas distintas*, o que está longe de significar que Engels e Kautsky tomem-nas por equivalentes – mesmo porque, todo o sentido do artigo aponta para a necessidade de o proletariado *ultrapassar* o reformismo inerente à ideologia do socialismo jurídico.

A ideologia do “socialismo” jurídico configura-se, praticamente, como a absorção pelos trabalhadores da concepção jurídica de mundo destilada historicamente pela burguesia, tendo por efeito *mediato* manter a luta de classes nos limites consentidos pela legalidade e, por efeito *mediato*, substituir a luta de classes pela *colaboração* entre as classes, deslocando do horizonte a perspectiva da revolução social. Compreende-se o poder e a recorrência dessa ideologia entre os trabalhadores porque, antes de tudo, ela opera em terreno que lhe é de antemão propício, como já haviam percebido Engels e Marx desde 1846:

As idéias da classe dominante são, em todas as épocas, as idéias dominantes, ou seja, a classe que é o poder *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe, assim, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, pelo que lhe estão assim, ao mesmo tempo,

---

<sup>512</sup> Idem, p. 65.

submetidas, em média, as idéias daqueles a quem faltam os meios para a produção espiritual<sup>513</sup>.

Mas, como Engels e Marx já haviam apontado, as privações e sofrimentos objetivos e subjetivos que as contradições sociais do modo capitalista de produção impõem aos trabalhadores *podem* conduzir a que se desenvolvam na sua consciência (mas não necessariamente) condições *predisponentes* à assimilação da ideologia revolucionária – dependendo, *dentre outros fatores* (como a história já mostrou), do insubstituível aprendizado político propiciado pelas lutas coletivas (se e quando existirem); da superveniência de uma crise econômico-social grave que torne intoleráveis as condições de vida dos trabalhadores; e da presença de um partido que, nesse momento, mostre-se capaz de direcionar revolucionariamente as energias liberadas pelas massas. É muito difícil combinarem-se essas condições – por isso, são excepcionais os momentos de ação revolucionária das massas. Ademais, acrescentamos, a história também já mostrou que há, ao menos, *quatro* situações em que *não se desenvolve* essa disposição revolucionária.

A *primeira situação* apresenta-se quando a própria *força* coletiva manifestada pelos trabalhadores na luta de classes permite-lhes arrancar da burguesia conquistas sociais significativas que melhoram por muito tempo as suas condições de vida e, assim, terminam por induzi-los a dar-se por satisfeitos com as políticas do reformismo, afastando a compreensividade e a receptividade da perspectiva revolucionária. Essa situação foi gradativamente se alojando ao longo do século XX, em variantes diversas, nos países centrais do capitalismo desenvolvido, onde as conquistas operárias foram reais e onde, em contrapartida, esses países, por já haverem se convertido em Estados imperialistas, puderam valer-se do mecanismo de “exportação” das suas contradições sociais para os países mais atrasados. Na Alemanha e na Inglaterra, casos típicos, quase todos os partidos e sindicatos dos trabalhadores foram tomados por uma “aristocracia” operária que se corrompeu e se deixou cooptar pelo Estado, absorvendo completamente a ideologia jurídica. A *segunda situação* em que não se desenvolve nos trabalhadores a predisposição para a política revolucionária, ou melhor, em que essa predisposição, quando existia, é *revertida*, encontra espaço após os trabalhadores sofrerem *graves* derrotas e, então, como medida de pura sobrevivência, tornam-se permeáveis àquelas políticas do reformismo. Na França, esta situação teve sua primeira aparição logo após a sangrenta derrota do proletariado na revolução de junho de 1848 (mais de 3.000 operários massacrados), derrota que abriu

---

<sup>513</sup> MARX e ENGELS. *A ideologia alemã*. Op. cit., p. 56.

caminho, como demonstrou Marx em *O 18 brumário de Louis Bonaparte*, para que germinasse a versão originária da social-democracia reformista, ocupada na busca de melhorias sociais *exclusivamente* pelo caminho eleitoral-parlamentar (a ideologia jurídica). Essa tendência socialmente adaptativa reforçou-se após o genocídio dos comunardos em 1871 (30.000 mortos), quando então, quase imediatamente, emergiram de novo correntes reformistas entre os trabalhadores da França<sup>514</sup>. A *terceira situação* conformista pode ter lugar quando, subitamente lançadas ao desemprego e à miséria, massas com até razoável tradição de combatividade, em vez de marchar à rebelião social, deixam-se resignar pelo “amparo” providencial – porque até inesperado – de programas assistenciais temporários, caso típico do *New Deal* rooseveltiano, durante a década que se seguiu ao *crash* de 1929. Por fim, a *quarta situação* instala-se quando massas com débil ou intermitente tradição de lutas, mal sobrevivendo em condições crônicas de quase miserabilidade, de repente têm seus sofrimentos minorados, mesmo superficialmente, por concessões assistencialistas estatais de longa duração, das quais se tornam *dependentes*, prostrando-se aos pés do seu “benfeitor” e sucumbindo a um efeito socialmente anestesiante. Nem se leve em conta uma *quinta* situação (a pior de todas), pois, nela, sequer chegam a ser necessárias influências ideológicas: é quando uma miséria alastrante, historicamente produzida, reduz milhões de seres humanos à condição interminável de pedintes esfomeados, incapazes de outro gesto senão implorar por comida – como se encontram as populações de muitos países africanos, após haverem sido dilacerados pelo colonialismo e, em seguida, pelas guerras civis que, direta ou indiretamente, as ex-potências coloniais atearam em boa parte do continente.

Essas situações (referimo-nos às quatro primeiras) que *mais comumente* impedem ou dificultam os trabalhadores de desvencilhar-se da ideologia jurídica podem combinar-se ou se suceder de várias formas de país para país, conforme a complexidade social e as condições nacionais, tornando sempre árduo o confronto com a ideologia jurídica. Se, como apontaram Engels e Kautsky, ela teve duas aparições no século XIX a partir da Europa, uma no início e a outra ao final daquele século (a segunda, mais resistente e mais duradoura), não resta dúvida de que, desde o final do século XX, assistimos ao avanço da terceira grande onda histórica dessa ideologia. Por quanto tempo poderá perdurar?

---

<sup>514</sup> “Em 1872 surge o Círculo da União Operária, que repudiava abertamente a luta de classe; em 1876 é a vez do Congresso Nacional Operário de Paris defender a noção de *proteção ao trabalho* e a colaboração entre patrões e operários; em 1879, no Congresso de Marselha com a presença de correntes socialistas, mutualistas (reformistas) e coletivistas (revolucionários), aprovou-se uma moção onde, entre outros pontos, constou a criação de um partido operário *análogo ao partido alemão*”. MENDONÇA, José Carlos. *A ideologia do socialismo jurídico*. Rio de Janeiro: Editora Corifeu, 2007, p. 57.

## **Capítulo XXI**

### **Legalismo e práxis revolucionária: o desafio da esfinge**

Se Friedrich Engels foi co-autor do processo teórico-prático que, ao longo de quatro décadas, resultou na construção e desenvolvimento do materialismo dialético, do materialismo histórico e da política revolucionária, seu pensamento apresenta, contudo, ao menos duas originalidades em relação ao de Marx.

Primeiro, quanto à trajetória das investigações a que ambos se dedicaram: iniciando seus escritos por questões filosóficas gerais, quando formulou sua ontologia do ser social, Marx, a partir do final da década de 1840, voltou-se especialmente ao estudo da economia capitalista, das formações econômico-sociais e da complexidade inerente às lutas que as classes travavam. Já Engels desde jovem percebera a importância de compreender a dinâmica econômica do capitalismo, assim como captara a centralidade das lutas de classe nas transformações sociais (aos 25 anos de idade, já publicara o seu clássico *A situação da classe operária na Inglaterra*, primeira análise materialista da revolução industrial e das conseqüências sociais que gerara), mas foi na maturidade que produziu suas mais densas, por vezes polêmicas, investigações filosóficas.

Em seu livro *O senhor E. Dühring subverte a ciência* (conhecido depois como *Anti-Dühring*), publicado em capítulos na revista *Vorwärts*, em 1877, Engels formula uma exposição metódica do materialismo dialético e histórico, bem como correlaciona-os com os avanços do conhecimento científico sobre a natureza. Depois, em 1880, alguns capítulos foram destacados e publicados sob o título *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, leitura indispensável aos que pretendam iniciar-se no estudo do marxismo.

Outro trabalho engelsiano de filosofia foi *A Dialética da Natureza*, estudo ao qual dedicou-se, intermitentemente, a partir de 1873. Em 1883, abandonou definitivamente sua redação e jamais tentou publicá-lo. Retomando um dos temas que

adiantara no precedente *Anti-Dühring*, e valendo-se do conhecimento científico então disponível – do qual detinha domínio enciclopédico – Engels, nesse texto inacabado, tende a não valorizar significativamente as distinções entre o movimento dialético verificável nas transformações da sociedade e a dialética das mudanças que ocorrem na natureza orgânica e inorgânica, num esforço de construção de uma *ontologia universal*, isto é, compreensiva e explicativa de todos os processos sociais e naturais. Marx detivera-se na elaboração da ontologia do ser social. Terá Engels abandonado a meio-caminho a sua ambiciosa empreitada por haver-se dado conta das dificuldades de sua demonstração? Após publicado na União Soviética, em 1925, houve quem identificasse em algumas passagens desse inconcluso manuscrito certa permeabilidade metodológica ao cientificismo positivista em voga ao final do século XIX.

Mas houve outra obra, no âmbito da filosofia, que colocou Friedrich Engels no plano dos pensadores mais fecundos: *Ludwig Feurbach e o fim da filosofia clássica alemã*, publicado originalmente em 1886 nas páginas da revista *Neue Zeit*. Além de produzir o que talvez haja sido a melhor crítica materialista ao conjunto do sistema filosófico de Hegel, delimitando o quanto do princípio dialético hegeliano fora recolhido por Marx no materialismo dialético e histórico, Engels inova ao demonstrar que o percurso universal da filosofia mantém-se trespassado – não exclusivamente, mas antes de tudo – pela contradição entre os modos idealista e materialista de pensar a realidade, desempenhando o idealismo filosófico a função quase invariável de representação de mundo caudatária dos interesses das classes dominantes.

O segundo aspecto no qual se expressa a originalidade do pensamento de Engels foi seu empenho – bem mais presente do que em Marx – de investigar questões atinentes à estratégia e às táticas nos processos revolucionários, inclusive no que diz respeito aos próprios fatores militares envolvidos nos combates entre as classes. Engels ocupou-se dessas questões em diversas obras<sup>515</sup>. Nessa linha de buscar identificar, a cada momento, a estratégia e as táticas mais apropriadas ao movimento socialista, escreveu, em março de 1895,

---

<sup>515</sup> Dentre outras: *Princípios do comunismo* (1847), cartilha sobre o programa socialista, que seria tomada como ponto de partida para a redação de *O manifesto comunista*, de 1848; *As guerras camponesas na Alemanha* (1850), sobre as lutas camponesas no século XVI; *Revolução e contra-revolução na Alemanha* (1851-1852) uma análise da insurreição alemã na Primavera dos Povos, cuja sofisticação a torna equiparável às análises que Marx fizera sobre as duas revoluções de 1848 na França; *O Pó e o Reno* (1859) e *Savoia, Nice e o Reno* (1860), ensaios sobre a insurreição piemontesa de 1858, sobre a intervenção da França no conflito e sobre o conflito franco-austríaco de 1859; *A questão militar na Prússia e o partido operário alemão* (1865), estudo a sobre a tática política e o programa dos revolucionários, contra a corrente de Lassalle (os moderados da social-democracia alemã); *Notas sobre a Guerra* (1870), investigação sobre a guerra franco-prussiana e o cerco à Comuna de Paris.

cinco meses antes falecer, a introdução a uma nova edição da obra de Marx *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*. Nesse texto, por muitos referido como seu “testamento político”, Engels trava uma discussão sobre a participação dos revolucionários nos processos eleitorais e no parlamento e sobre a necessidade política de, em determinadas condições, valerem-se do direito e defenderem a legalidade, com vistas a acumular forças, sem permitir que a classe dominante empurrassem-nos novamente a “combates de rua” antes de poderem resistir eficazmente.

Todas as revoluções vitoriosas até então, registra Engels, foram *revoluções de minorias*, não mais que a substituição no poder do Estado de uma classe dominante por outra classe dominante. “Mesmo quando a maioria cooperava – conscientemente ou não, isso acontecia apenas no serviço de uma minoria. Desse modo, porém, ou também pela atitude passiva e sem insistência da maioria, essa minoria alcançava a aparência de ser a representante de todo o povo”<sup>516</sup>. Ademais, todas as revoluções experimentaram processos marcados por radicalização seguida de recuos: “[...] as conquistas da primeira vitória só eram asseguradas pela segunda vitória do partido mais radical; uma vez alcançado isso, e com isso o momentaneamente necessário, os radicais e os seus êxitos desapareciam de novo da cena”<sup>517</sup>. Isso pudera ser observado na revolução inglesa de 1688, na revolução francesa de 1789 e nas revoluções européias de 1848.

E, revendo a avaliação que ele e Marx haviam feito em 1850 – de que, após as derrotas da Primavera dos Povos, só restaria esperar até a irrupção de uma nova crise econômica mundial, quando então a revolução retornaria rapidamente à ordem do dia – Engels chama a atenção para a profunda mudança ocorrida nas condições de luta do proletariado. Aponta que, na conjuntura de 1848, não estavam amadurecidas as condições para a tomada do poder pelo proletariado, pois não só o capitalismo estava então em vias de ingressar em nova e vigorosa expansão, como também os socialistas estavam dispersos em pequenos grupos ou seitas.

Porém, a partir da década de 1870, essa situação teria se modificado, antes de tudo, pelo notável crescimento da social-democracia, ao menos na Alemanha que, após a derrota da Comuna de Paris, tornara-se o novo epicentro político do proletariado europeu. Mas, por outro lado, a nova situação obrigava o proletariado a “[...] progredir

---

<sup>516</sup> ENGELS, Friedrich. *Introdução* à edição de 1895 de *As lutas de Classes na França de 1848 a 1850*. In: *A revolução antes da revolução*, volume II. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 43.

<sup>517</sup> Idem, *ibidem*, p. 43-44.

lentamente de posição para posição, numa luta dura e tenaz”, sem mais possibilidades de obter o poder mediante um “simples ataque de surpresa”<sup>518</sup>.

Nessas novas condições de amplo desenvolvimento industrial, o proletariado alemão passara a valer-se do sufrágio universal (masculino), conquistado em 1866, o que levara ao rápido crescimento eleitoral da social-democracia. Engels registra: de 102 mil votos em 1871, os sociais-democratas cresceram eleitoralmente de eleição para eleição, até chegar a 493 mil votos em 1877. Atemorizadas com essa expansão, as classes dominantes editaram, em 1878, uma lei anti-socialista que colocou na ilegalidade o partido social-democrata e proibiu a circulação da imprensa operária e da literatura socialista. Malgrado um breve recuo eleitoral, as candidaturas parlamentares social-democratas, mesmo sem partido legal, voltaram a crescer, chegando a 1,427 milhão de votos em 1.890 – mais de 25% dos votos válidos – o que tornou insustentável a continuidade da vigência da lei anti-socialista, abolida em outubro daquele ano. A social-democracia alemã descobrira no voto uma nova arma. Mas essa, registra Engels, era ainda uma experiência *alemã*:

O sufrágio universal existia na França já há muito tempo, mas tinha-se descreditado devido ao emprego abusivo que o governo bonapartista fizera dele. Depois da Comuna, não havia partido operário que o utilizasse. Também na Espanha, ele existia desde a república, mas na Espanha a abstenção fora sempre a regra de todos os partidos sérios de oposição. Também na Suíça, as experiências com o sufrágio universal não era de modo algum encorajadoras para um partido operário. Os operários revolucionários dos países latinos tinham-se habituado a ver no sufrágio universal uma ratoeira, um instrumento de logro utilizado pelo governo.

Engels aponta as vantagens políticas propiciadas pelo sufrágio universal: permitiria contar periodicamente quantos eram os social-democratas na população; o “[...] aumento do número de votos inesperadamente rápido e regular” infundiria no proletariado a confiança na vitória e informaria com precisão sobre as mudanças na correlação de forças na sociedade; a agitação eleitoral forneceria um “meio ímpar” de os social-democratas comunicarem-se com as mais amplas massas; obrigaria os partidos conservadores a defender-se publicamente das críticas socialistas, revelando suas posições; e, por fim, propiciaria aos social-democratas uma tribuna no parlamento da qual poderiam dirigir-se às massas e aos

---

<sup>518</sup> Idem, ibidem, p. 46. Na década de 1920, Antonio Gramsci, dirigente do Partido Comunista italiano, retomaria esse debate, teorizando então que, nas condições socialmente mais complexas dos países industrializados (que, politicamente, denominou de “ocidente”), a anterior estratégia de “guerra de movimento” (as insurreições de massa, apropriadas ao “oriente” político) deveria ceder lugar à estratégia da “guerra de posição”, com a gradativa conquista de espaços e a gradativa construção de uma nova hegemonia ideológica na sociedade.

adversários “[...] com uma autoridade e liberdade” sem precedentes<sup>519</sup>.

A eficaz utilização do sufrágio universal estaria a demonstrar que “[...] as instituições estatais em que a dominação da burguesia se organiza ainda oferecem mais possibilidades através das quais a classe operária pode lutar contra essas mesmas instituições estatais”. Assim, as classes dominantes e o governo teriam passado a “[...] ter mais medo da ação legal do que da ilegal do partido operário, a recear mais os êxitos eleitorais do que os da rebelião”<sup>520</sup>. Além disso, considerados o extraordinário fortalecimento do dispositivo policial-militar do Estado, agora aparelhado com armamento cada vez mais poderoso ao qual os trabalhadores não têm acesso; com as classes dominantes finalmente unidas em torno dos governos, sem as antigas cisões entre aristocracia e burguesia, ou entre o exército e as milícias; em cidades reconstruídas com ruas largas e retas que facilitam para a tropa o emprego de canhões e fuzis – nessas novas condições a “[...] a rebelião de velho estilo”, isto é, a revolta defensiva em barricadas de rua, teria escassa possibilidade de vitória, podendo, ao contrário, conduzir ao massacre. Mas, face ao fortalecimento eleitoral da social-democracia, os poderes dominantes teriam todo interesse em empurrar o proletariado para uma nova rebelião de rua, “[...] lá onde a espingarda dispara e o sabre talha”<sup>521</sup>.

Contudo, essas considerações engelsianas estão longe de significar que seu autor houvesse renunciado à perspectiva da ruptura revolucionária: “[...] o ‘direito’ à revolução é sem dúvida o ‘direito’ realmente histórico, o único em que assentam todos os Estados modernos sem exceção[...].”<sup>522</sup>. Renuncia, sim, a uma tática de combate que já não pode oferecer resultados:

O tempo dos ataques de surpresa, das revoluções levadas a cabo por pequenas minorias conscientes à frente das massas inconscientes, já passou. Sempre que se trata de uma transformação completa da organização social, são as próprias massas que devem estar metidas nela, têm de ter compreendido já o que está em causa, por que é que dão o sangue e a vida. [...] Mas para que as massas entendam o que há a fazer é necessário um longo e perseverante trabalho; e esse trabalho é precisamente o que agora estamos realizando e com um êxito que leva os nossos adversários ao desespero<sup>523</sup>.

Engels propunha, portanto, uma estratégia de gradativo acúmulo de forças, sem aventuras que pusessem tudo a perder, numa continuada e paciente preparação

---

<sup>519</sup> Os fragmentos de Engels reproduzidos neste parágrafo foram extraídos da *Introdução* citada, p. 52.

<sup>520</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>521</sup> Idem, pp. 52, 53 e 56.

<sup>522</sup> Idem, p. 58.

<sup>523</sup> Idem, p. 57.

para o “dia da decisão”. Mas sem ilusões quanto à suficiência da luta eleitoral-institucional: “E se nós não formos loucos a ponto de lhes fazer o favor de nos deixarmos arrastar para a luta de rua, não lhes restará outra saída senão serem eles próprios a romper essa legalidade tão fatal para eles”<sup>524</sup>. Quando isso acontecer, adverte Engels, “Se, portanto, os senhores violarem a Constituição do Reich, a social-democracia ficará livre e poderá fazer ou não fazer a vosso respeito o que muito bem entender. Mas o que fará – isso é coisa que muito dificilmente lhe diremos hoje”<sup>525</sup>.

Engels anota ainda que a utilização do sufrágio como arma já começava a ser experimentado pelo proletariado da Bélgica, Suíça, Itália, Dinamarca, Áustria, Bulgária, Romênia, até na Rússia. Quanto à Alemanha, avalia que, “se isso continuar assim”, antes de o século XIX terminar os social-democratas tornar-se-iam a “[...] força decisiva do país, perante a qual todas as outras forças, quer queiram ou não, terão de se inclinar”<sup>526</sup>. O importante seria manter o crescimento eleitoral e o crescimento de influência social, não se desgastar em combates de vanguarda, manter intacta essa força crescente “[...] até o dia da decisão”<sup>527</sup>. E, a propósito da situação alemã, constata: “A ironia da história universal põe tudo de cabeça para baixo. Nós, os ‘revolucionários’, os ‘subversivos’, prosperamos muito melhor com os meios legais do que com os ilegais e a subversão”<sup>528</sup>.

É certo que, àquela altura, o velho revolucionário não dispunha de elementos para prever que, por outro lado, essa nova tática não estaria imune de resvalar noutra grave problema político que, aliás, não tardaria a se manifestar: a fortíssima atração que a institucionalidade burguesa exerceria sobre os partidos social-democratas, absorvendo-os e tornando-os componentes da própria ordem, um desvio de rota que se agravaria até a ruptura internacional do movimento operário após 1914<sup>529</sup>. O entusiasmo pelo rápido crescimento eleitoral terminaria infundindo na ala moderada do partido social-democrata fortes ilusões quanto à possibilidade de uma transição também “eleitoral” e pacífica ao socialismo, ou que o próprio socialismo se reduziria a mero acúmulo de reformas sucessivas. Essas ilusões já estavam se introduzindo, ao ponto de levar a direção partidária a buscar agarrar-se à legalidade *a qualquer preço*: essa *Introdução* de Engels ao livro de Marx foi nada menos do que unilateralmente *censurada* pela direção do partido social-democrata

---

<sup>524</sup> Idem, p. 61.

<sup>525</sup> Idem, ibidem.

<sup>526</sup> Idem, p. 59.

<sup>527</sup> Idem, ibidem.

<sup>528</sup> Idem, ibidem.

<sup>529</sup> Ver a nota de rodapé número 263.

alemão, sob a justificativa de que estava em trâmite no parlamento o projeto de uma nova lei anti-socialista (que, aliás, não seria aprovada). O texto de Engels foi publicado pelo partido social-democrata com *supressão*, sem autorização do autor, de todas as passagens que, supostamente, pudessem “comprometer” o legalismo-eleitoralismo-institucionalismo a que já se inclinava a direção partidária. Engels protestou, inutilmente: numa carta datada de 1º de abril de 1895, endereçada a Kautsky, dirigente do partido, denunciou que seu texto fora “[...] arrumado de tal modo que surjo como um pacífico adorador da legalidade a todo custo”. O manuscrito só seria publicado integralmente, sem aqueles cortes, em 1952, na União Soviética.

Entre 1896 e 1898, decorrido pouco mais de um ano da morte de Engels (agosto de 1895), Eduard Bernstein, importante dirigente partidário, publicaria no *Die Neue Zeit* uma sucessão de artigos revendo o que considerou teses “superadas” de Marx. Em 1899, publicaria seu clássico livro de revisão do marxismo, *Os pressupostos do socialismo e as tarefas da social-democracia*<sup>530</sup>, no qual desvencilhou-se da dialética e do materialismo histórico e sustentou que, para os social-democratas, bastaria manter uma política de progressiva ampliação democrática dos direitos econômicos e políticos dos trabalhadores, sem mais necessidade de transformação revolucionária da sociedade. Com algum atraso, também Karl Kautsky, o mais importante dirigente da II Internacional (fundada em 1889), enveredaria depois pelo mesmo caminho. Apesar de importantes resistências internas, terminaria ganhando o primeiro plano no partido social-democrata alemão (e nos partidos da II Internacional) um certo “marxismo” reduzido a mero determinismo econômico, no qual a luta legal por reformas ocuparia toda a cena e a perspectiva da revolução social deixaria de ter lugar, assim como deixaria de ter lugar o proletariado como sujeito coletivo revolucionário. Convertia-se a social-democracia da II Internacional, definitivamente, à ideologia jurídica.

E, após as revoluções do século XX – e suas posteriores derrotas – o século XXI recoloca o desafio sobre como equacionar a relação entre uma práxis revolucionária e as seduções eleitorais-institucionais. Desafio como o da esfinge: *decifra-me ou te devoro!*

---

<sup>530</sup> Há uma edição brasileira com o título de *Socialismo Evolucionário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

## CONCLUSÕES

### **Marxismo e direitos humanos: uma contradição filosófica**

*Filosoficamente*, há uma disjunção essencial entre, de um lado, a concepção de ser humano, a visão de mundo e a perspectiva histórica dos direitos humanos e, de outro lado, a concepção de ser humano, a visão de mundo e a perspectiva histórica do marxismo. Persiste entre ambos, nesses planos, uma contradição *insolúvel*.

Os direitos humanos, tais como compreendidos a partir da modernidade ocidental, tiveram gênese imediata na confluência das várias vertentes da teoria do *direito natural* que coexistiram durante o Iluminismo. Todas comungavam de uma *idéia* fundante, qual seja, o pressuposto da existência de uma natureza humana *invariável* e, consoante a formulação jusnaturalista kantiana, de uma de uma *razão universal*. Decorria daí uma concepção *abstrata* e *individualista* de homem que, por isso, era também *idealista* e *metafísica*.

Era uma concepção *abstrata* porque o “homem” de que tratava o direito natural não era o ser humano na sua existência real, numa dada época, numa sociedade determinada, numa cultura ou classe específicas, enfim, não era o homem concretamente situado no conjunto das circunstâncias condicionadoras da sua consciência, dos seus sentimentos e da sua atividade, mas o homem como “essência” permanente e a-histórica.

Essa concepção era também *individualista* porque, compartilhando todos os indivíduos de uma natureza única e fixa, e da mesma razão universal, a teoria do conhecimento sequer precisaria propor-se a questão de avançar além da investigação dessa essência comum ou dessa razão inerente a todos. Bastaria tomar em consideração “o” homem, “o” indivíduo – um protótipo ideal, universal e suficiente. A esse individualismo ontológico e gnoseológico, correspondia a hipótese filosófica (fraca, como anotamos antes) do isolamento primordial dos homens num estado de natureza, isolamento que teria sido superado por um acordo de vontades (o contrato social), o qual, por sua vez, teria dado origem a uma autoridade pública (o Estado) incumbida de zelar pelo bem comum e pela harmonia na sociedade civil. Originou-se daí a suposição política liberal do Estado “neutro” face aos

“conflitos de interesses” que tensionam a sociedade civil, Estado que interviria para promover a Justiça e restabelecer o equilíbrio, quando perturbado pelo conflito. Essa dupla dimensão recém-inaugurada (sociedade civil e Estado) iria, jurídica e politicamente, reproduzir-se em cada indivíduo, que também seria, desde então, tomado como *homem* (membro da sociedade civil) ou como *cidadão* (participante da vida pública no Estado).

E, num desdobramento perfeitamente *lógico*, isto é, num desdobramento *necessário* dessas idéias, emergiria o postulado de que a realização plena da natureza humana perene demandaria o atendimento ou a garantia de certas necessidades, expressas como *direitos* que, por decorrerem dessa natureza ou por serem a ela inerentes, seriam também naturais. Esses direitos naturais apresentar-se-iam, numa primeira formulação iluminista, como “evidentes por si mesmos” (Declaração de Independência dos Estados Unidos da América) ou, noutra formulação, sua descoberta e seu enunciado constituiriam missão da *razão humana universal*, conforme a vertente iluminista kantiana, que terminou desfrutando de maior respeitabilidade. Em ambas as formulações, o direito positivo produzido pelo Estado *deveria* refletir o direito “natural”. Seriam legítimas as normas jurídicas que com ele se harmonizassem. Se contrárias, estaria posta a ilegitimidade do direito estatal, o que traria para a ordem do dia a correspondente legitimidade do direito de resistência – no limite, a legitimidade da revolução. Em sendo reflexo do direito natural, o direito positivo seria, decorrentemente, a forma também natural e necessária (não histórica) de expressão das relações sociais.

Além de abstratas e individualistas, as concepções do direito natural eram também, filosoficamente, *idealistas*, seja quanto à noção de homem (a *idéia* de sua natureza invariável e de sua razão universal a-histórica); seja em relação à sociedade (a *hipótese* genésica do contrato social); seja face à origem do Estado (a *conjectura* de que teria nascido de uma deliberação); seja ante o desempenho social do Estado (a *suposição* de sua neutralidade); seja, ainda, quanto aos próprios *direitos naturais* (a *idéia* de sua inerência à natureza humana ou de sua descoberta pela razão); seja, por fim, quanto ao *direito positivo* (as *idéias* de que deveria corresponder ao direito natural e de que constituiria o formato natural das relações sociais).

Por fim, por muito que, no plano filosófico geral, alguns jusnaturalistas se empenhassem (caso de Kant) em ultrapassar a metafísica que perpassara o precedente pensamento medieval, não tiveram, quanto ao direito natural, como escapar da armadilha: as pressuposições de uma natureza humana fixa, de uma razão universal, de um direito natural

de antemão posto, e do direito positivo como veículo necessário e final das relações sociais, excluem, logicamente, o movimento, a transformação e a historicidade de todos esses elementos. Por isso, além de idealistas, as concepções do direito natural eram também *metafísicas*, não obstante a inegável elegância formal de algumas de suas proposições.

Karl Marx e Friedrich Engels, bem ao contrário, fundaram suas concepções nos alicerces do *materialismo*, da *dialética*, da *história* e da *prática social concreta*. Em vez de, dada uma idéia, deduzir-se dela a realidade, Marx e Engels percorreram o roteiro inverso: ascenderam da investigação da realidade à formulação da idéia, um trânsito que vai do objeto ao seu conceito. A realidade externa tem existência *objetiva*, não é “gerada” pela mente<sup>531</sup>.

---

<sup>531</sup> Leve-se em conta, inclusive, que no início do século XX a Física descobriu o fenômeno da *dualidade onda-partícula*, isto é, que tanto a matéria em escala *quântica* (molecular, atômica ou subatômica) quanto a radiação eletromagnética (luz visível, radiação ultravioleta, raios gama, raios-X etc.), manifestam comportamentos complementares, ora como *partículas*, ora como *ondas* (e não *somente* como partículas ou *somente* como ondas, como supunha a Física Clássica), situação que o físico dinamarquês Niels Bohr resumiu no *princípio da complementaridade*. Assim, a compreensão da matéria ou da radiação estaria incompleta, a menos que fossem consideradas tanto as medidas que revelassem seus comportamentos corpusculares, quanto as medidas que revelassem seus comportamentos ondulatórios.

Contudo, ao constatar que um experimento realizado com a finalidade de revelar o comportamento ondulatório da radiação (ou da matéria) suprime fortemente o comportamento corpuscular desta, e que num experimento realizado com a finalidade de acentuar o comportamento corpuscular da radiação (ou da matéria), o comportamento ondulatório desta desaparece, o físico dinamarquês Niels Bohr concluiu que o observador (e/ou os instrumentos de medição) desempenharia papel *ativo*, tornando impossível efetuar uma medida sem interferir no objeto medido (radiação ou matéria).

Como consequência, perderia clareza, no âmbito da Física Quântica, a distinção entre o observador e o objeto observado, tornando-se o próprio observador um sistema físico que interagiria com o objeto submetido à medida. Esta interação entre o observador e o objeto observado também deu origem ao *princípio da incerteza*, enunciado pelo físico alemão Werner Heisenberg, segundo o qual é impossível determinar simultaneamente, para um dado objeto observado, o valor exato da posição e o valor exato da quantidade de movimento ao longo de uma dada coordenada, assim como é impossível determinar simultaneamente o valor exato da energia e o valor exato do tempo necessário à medida. O *princípio da incerteza* torna obrigatório expressar a mecânica dos objetos quânticos em termos de probabilidades.

Esses são os fundamentos da interpretação da Física Quântica conhecida como *interpretação de Copenhagen*, cujo principal mentor foi Niels Bohr. Entretanto, embora aceita pela imensa maioria dos físicos, essa interpretação nunca chegou a ser consensual. Seu principal crítico foi ninguém menos do que Albert Einstein: mesmo reconhecendo nela consistência lógica e coerência com fatos experimentais, relutou em abandonar a causalidade estrita em favor de uma interpretação basicamente estatística, pois jamais se convenceu de que isso representasse a realidade física fundamental. Houve tentativas de estruturar uma nova teoria, conduzidas, dentre outros, pelo físico David Bohm, um jovem colega de Albert Einstein.

Assim, ao menos enquanto prossegue esse debate na comunidade científica, parece mais prudente aceitar que seria, no mínimo, prematuro, temerário e *forçado* inferir dessas questões *quaisquer* ilações filosóficas, tais como: “a mente” do observador teria modificado a realidade quântica da matéria ou da radiação – porque não o *corpo* do observador, ou o *instrumental* utilizado, ou ambos, ou algum outro fator ainda por ser descoberto?

Mais ainda: tanto a *dualidade onda-partícula*, como o *princípio da incerteza*, não apresentam qualquer implicação prática quando se está lidando com objetos *macroscópicos*, ainda que tão diminutos quanto um grão de poeira, e tampouco impõem qualquer limite prático aos processos de medida efetuados nestas circunstâncias (o que pode ser demonstrado por cálculos simples, empregando-se conceitos básicos de Física Quântica). Assim, não teria qualquer cabimento epistemológico, nem sustentação científica, uma tentativa de “transportar” fatos e processos quânticos para a realidade humana e social – muito menos para se atribuir à mente humana uma função de “demiurgo” da realidade externa a ela. **Consultoria científica:** Doutor Luís Antônio Albiac

A missão factível da mente é *apreender* a realidade e com ela *interagir*. E, ao fazê-lo, a razão, enquanto *capacidade* humana de raciocinar, não comparece apenas como “capacidade”: ela faz-se acompanhar dos seus condicionamentos ideológicos, de classe, culturais, morais etc., que tanto podem favorecer, como agir como deformadores da apreensão da realidade. Assim, se quando operante a razão pode sofrer, de indivíduo para indivíduo, “perturbações” cognitivas decorrentes desses condicionamentos, torna-se, filosoficamente, despidendo cogitar-se de uma razão “universal”. Mas, por outro lado, isso não significa que o conhecimento da realidade seja inalcançável; significa, tão-somente, que esse conhecimento será sempre aproximativo e historicamente cumulativo.

Ademais, para Marx e Engels, a realidade humana e social não foi dada de uma só vez, nem está dada de uma vez por todas. Ao contrário: ela é *histórica*, como históricos são o próprio homem, o Estado, as relações sociais, as idéias, as religiões, o direito etc., e tudo o mais que daí decorrer. Perpétuo é o *movimento*, a transformação incessante, não o homem de uma época, a sociedade de um tempo, este ou aquele formato de relações humanas. Em vez de mera natureza *invariável*, o homem é um interminável auto-construir-se, num processo, sobretudo, *social e historicamente condicionado*. E, para esse homem real, viver associativamente é o modo próprio às suas características biológicas e psicológicas desde, ao menos, quando evoluiu de alguma espécie anterior para o *homo sapiens*, conforme todas as evidências paleoantropológicas e históricas disponíveis. Assim, a sociedade não foi “criada” por uma deliberação; ela, ao contrário, é o modo – agora sim – *natural* de o homem existir. Por conseguinte, para o marxismo, *nem se coloca* a questão da “anterioridade” – seja histórica, ontológica ou axiológica – do homem face à sociedade.

No mesmo sentido, o capitalismo, longe de constituir a sociabilidade humana “natural” e, portanto, definitiva, é um modo de produção *histórico*, dentre outros que o precederam, e já ingressou na sua fase alongadamente agônica. O Estado, em qualquer de suas formas igualmente históricas, não é “neutro”, existe por conta das contradições operantes nas sociedades cindidas em classes, e a classe economicamente dominante na “sociedade civil”, também o é, politicamente, no Estado. Assim, o âmago distintivo do Estado consiste em cumprir uma função que é sobretudo, *política*: administrar a luta entre as classes, em favor da classe dominante – no limite, pela violência que monopolizou para si. Superada

---

Terremoto, físico nuclear do Instituto de Pesquisas Energéticas e Nucleares (IPEN, São Paulo-SP) e pesquisador em Ciência e Tecnologia da Comissão Nacional de Energia Nuclear (CNEN, Brasil).

historicamente a sociedade fundada na divisão de classes, essa *função política* da autoridade pública terá se esgotado e, assim, o Estado terá perdido a sua razão de existir.

Do mesmo modo, o direito não advém da “natureza humana” ou da “razão universal”, nem é o formato “natural” e final das relações sociais (é um formato histórico), como também não é o “criador”, nem mesmo o “regulador”, da sociedade ou do Estado. Bem ao contrário, o direito emana da sociedade, *desta* sociedade fundada na produção de mercadorias (valores de troca), das relações concretamente existentes nela – acima de tudo, das relações de produção (mediatamente) e das relações de circulação (imediatamente), tendo no contrato a sua fonte historicamente germinativa. Em regra, as normas que o Estado edita refletem essas relações, conferindo-lhes estabilidade, uniformidade e continuidade. Contudo, dada a *autonomia relativa* da superestrutura social que o direito integra, também pode operar-se o movimento em sentido inverso, podendo o direito eventualmente desconectar-se daquelas relações, mas não ao ponto de *opor-se* a elas ou de as *inviabilizar*<sup>532</sup>.

Assim também os direitos humanos, na sua dimensão original, cuja forma clássica consolidou-se a partir da Revolução Francesa (direitos civis e políticos), corresponderam às *necessidades mais gerais* das relações sociais do modo social de produção que se firmava. De um lado, os *direitos civis*, como qualificadores dos indivíduos em suas relações com os outros indivíduos. Acima de tudo, *liberdade* individual (pressuposto do contrato); *igualdade* (à equivalência de valores nas trocas de mercadorias, deve corresponder a equivalência jurídica entre os contratantes dessas trocas); *propriedade* (forma jurídica correspondente à apropriação privada dos meios de produção, da mais-valia e das mercadorias em geral); e *segurança* (garantia estatal do cumprimento dos contratos e previsibilidade dos efeitos das normas estatais). De outro lado, os *direitos políticos* (sufrágio e elegibilidade) como qualificadores dos indivíduos burgueses (o voto era censitário) à participação na direção do Estado, eis que essa instância deixara de ser privilégio da nobreza e convertera-se no comitê público de harmonização dos “negócios comuns” da nova classe dominante<sup>533</sup>.

Marx não sustentou uma postura meramente abstrata-estática (metafísica) “contra” os direitos humanos desfraldados pela burguesia. Era bem mais do que isso:

---

<sup>532</sup> A partir do positivismo, o pensamento jusfilosófico terminou admitindo que a teoria do direito natural, além de indemonstrável, era inconvincente; portanto, rendeu-se, retroativamente, à evidência de que os direitos humanos, do nascedouro às suas sucessivas dimensões, foram um construto social e histórico. Mas essa rendição não foi suficiente para induzir a maioria dos juristas e filósofos do direito a também reconhecer, não só a condição igualmente histórica do direito em geral, como, acima de tudo, a sua natureza e a sua função de classe.

<sup>533</sup> MARX e ENGELS. *Manifesto do partido comunista*. In: *O manifesto comunista 150 anos depois*. Op. cit., p. 10.

desvelou seu caráter de classe, sua *redução* ao homem burguês, sua *adequação* à conservação dos interesses dessa nova classe dominante – portanto, sua *insuficiência* e sua *impropriedade* para abrir a passagem à emancipação humana integral e universal (o comunismo). A ultrapassagem histórica do direito (logo, dos direitos humanos) e do Estado, mais do que negação simples, aponta para a *superação dialética*, tanto da sociedade civil, porque fundada no interesse privado e na desigualdade real, quanto do Estado, seu correlato político/público entronizador de uma igualdade meramente imaginária.

Assim, não há conciliação possível entre, por um lado, conceber o homem como um ser em auto-contrução interminável, auto-contrução condicionada social historicamente, inserido numa sociedade cortada por interesses antagônicos, cuja marca é a exploração dos trabalhadores; e, por outro lado, conceber o homem como um ser abstrato e individualmente considerado, conformado por uma natureza invariável e portador, desde sempre, de “direitos” inatos e não-históricos. Como não há conciliação possível entre a perspectiva da transformação social em direção a uma sociedade sem classes e, ao mesmo tempo, contemporizar com a apropriação privada capitalista dos meios sociais de produção.

Portanto, seja por seus pressupostos filosóficos, seja por seus propósitos sociais e históricos, direitos humanos e marxismo nasceram de costas um ao outro.

### ***As conquistas sociais na plataforma do marxismo***

O marxismo é a filosofia da *práxis*, não uma especulação contemplativa do mundo. Marx e Engels, por seus escritos e por suas atividades políticas, mantiveram-se ligados aos movimentos *reais* dos trabalhadores. E, salvo em conjunturas de turbulência social ou em situações francamente revolucionárias, dificilmente tais movimentos avançam além da autodefesa economicista, da reivindicação parcelar no âmbito legal, da luta por direitos. O modo de produção capitalista, como nenhum outro anterior, conecta ao direito cada estágio das relações sociais e cada alteração experimentadas por elas. Marx e Engels promoveram a crítica radical do capitalismo e do direito sem que, em nome dessa crítica, *se isolassem* do mundo. Nunca deixaram de valorizar os movimentos coletivos dos trabalhadores – isto é, *a passagem da reivindicação individual para o combate de classe* – pois são a única escola em que os trabalhadores *podem* (à evidência, não se trata de uma *determinação*) preparar-se para todos os demais combates, aprender a se auto-organizar coletivamente, a

reconhecer seus inimigos históricos, em suma, vir a alcançar a compreensão da sua situação no mundo e, então, talvez percorrer o difícil trânsito de classe “em si” a classe “para si”. Portanto, a compreensão da natureza e da função de classe do direito (logo, dos direitos humanos), bem como das limitações dos movimentos coletivos travados nesse âmbito, não permitiram que Marx e Engels se distanciassem das lutas reais, mesmo não revolucionárias, que o proletariado travava para elevar-se da condição de mera besta de carga. A Associação Internacional dos Trabalhadores (a Primeira Internacional), da qual Marx e Engels foram nada menos do que *dirigentes*, organizou, dentre outras, a campanha internacional pela regulamentação da jornada de trabalho.

Desde os tempos de Marx e Engels, a história mostra a longa e cruenta luta dos trabalhadores, arrostando a feroz resistência patronal-governamental, que culminou, tanto na *conquista* do sufrágio universal (contra o voto censitário); como nas *conquistas* que, depois, seriam qualificadas como direitos econômicos, sociais e culturais. Além disso, a partir da segunda metade do século XX, outros setores sociais oprimidos bateram-se também, tanto pela ampliação dos direitos civis (contra a discriminação racial, de gênero e de idade, pela criminalização da tortura, proteção a refugiados e migrantes etc.), como pelas reivindicações relativas a direitos indivisíveis concernentes a coletividades e a direitos difusos de toda a humanidade, os chamados direitos da solidariedade (paz, desenvolvimento, preservação do meio-ambiente, proteção de identidades culturais, resguardo do patrimônio cultural da humanidade etc.). E, perpassando essas várias dimensões contemporâneas dos direitos humanos<sup>534</sup>, a tendência mais recente caminha no sentido de buscar a *especificação* de tais direitos, isto é, no sentido de serem estabelecidas no direito internacional, e incorporadas ao direito interno dos países, garantias que contemplem necessidades de grupos específicos avaliados como mais vulneráveis: mulheres, minorias étnicas, idosos, crianças, portadores de necessidades especiais, livre expressão sexual etc.

Malgrado desuniformes de país para país, a existência desses direitos, particularmente dos direitos econômico-sociais, indica o *patamar* a que chegou a correlação de forças na luta de classes num país e numa época. Indica que a burguesia, nessa dada época e país, não dispõe mais de força suficiente para explorar de *qualquer modo* os trabalhadores, extrair deles *todo* o sangue. Indica também que, além dos trabalhadores, outros setores sociais

---

<sup>534</sup> Além dessas três dimensões dos direitos humanos (direitos civis-políticos, direitos econômico-sociais-culturais e direitos da solidariedade), há na doutrina jurídica quem sustente já haver uma quarta, uma quinta, até uma sexta dimensão dos direitos humanos. Para os propósitos de nossa investigação, essa polêmica classificacionista não apresenta interesse.

passaram a não tolerar mais a discriminação e a opressão seculares das quais vinham sendo vítimas. O resultado a que chegamos, após um longo trajeto histórico, foi que os direitos humanos, tais como as lutas dos explorados e oprimidos os forçaram a se configurar, não são mais *apenas* aqueles dos tempos de Marx e Engels.

Há conseqüências, tanto teóricas como práticas, a serem extraídas daí.

No plano teórico, as conquistas do sufrágio universal (inclusive, mais tardiamente, para as mulheres) e dos direitos econômicos, sociais e culturais dos trabalhadores, bem como a ampliação dos direitos civis, tiveram o significado de um *arrombamento* das paredes da concepção oligárquico-oitocentista dos direitos humanos que, como vimos, só os admitia enquanto direitos civis e políticos (e estes últimos, restritos à burguesia).

O percurso dos direitos humanos desde a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), passando pela Constituição mexicana de 1917 (cujo longo artigo 123 inaugurou o direito constitucional do trabalho), pela *Declaração dos Direitos dos Povos Explorados e Oprimidos*, da Rússia de 1918 (o contraponto proletário à Declaração burguesa de 1789), pela Constituição de Weimar de 1919 (que incorporou amplamente direitos políticos e sociais), até a *Declaração dos Direitos Humanos* da ONU (1948) e os pactos que, desde então, se lhe seguiram – esse percurso, reiteramos, correspondeu, no essencial, ao trajeto percorrido nos últimos 200 anos pelas *conquistas* dos trabalhadores e de outros setores sociais oprimidos. A *Declaração* de 1948, refletindo a correlação mundial de forças imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial, chegou a tentar uma *conciliação jurídico-formal* entre os direitos civis-políticos e os direitos econômico-sociais: por um lado, no seu artigo XVII, preservou a propriedade privada em geral sem *qualquer* restrição (vê-se que ela constitui o núcleo juridicamente *duro* dos direitos humanos), apenas suprimindo-lhe os adjetivos de “sagrada e inviolável” dos tempos da Revolução Francesa (estando já exaustivamente garantida, a propriedade podia dispensar a retórica antiga); e, ao lado da propriedade, aquela *Declaração* finalmente alçou os direitos econômicos, sociais e culturais dos trabalhadores à condição de direitos “humanos”. Daí redundou a concepção doutrinária-normativa contemporânea dos direitos humanos como constituindo uma unidade *universal*,

*indivisível, interdependente e inter-relacionada*<sup>535</sup>. Operou-se, assim, uma conciliação *jurídico-formal*.

Contudo, malgrado o verdadeiro *abismo* que a separa de sua efetividade social, essa concepção unificada representa, mesmo no estrito terreno formal, algo que seria certamente inconcebível para a burguesia oitocentista. Não fazia parte das cogitações dessa classe, nem dos seus pensadores liberais, universalizar o sufrágio, admitir direitos sociais aos trabalhadores, reconhecer como iguais e “integralmente” humanos os negros, as mulheres, os povos coloniais etc., ou mesmo, que a burguesia viesse algum dia a ser socialmente constringida a procurar alguma resposta, por pífia que fosse, à questão da degradação ambiental.

E, no plano prático, a ampliação e diversificação dos direitos humanos impõe a constatação de que essa marcha das *conquistas* sociais, malgrado não rompa o modo capitalista de produção, postula avanços civilizatórios às classes trabalhadoras e a outros setores oprimidos. Ao marxismo, enquanto concepção de mundo *sob a perspectiva dos interesses dos explorados e oprimidos*, corresponde emular essas conquistas, mesmo parciais e insuficientes, e integrar a sua defesa numa plataforma política de resistência, a plataforma própria a este interregno histórico de defensiva, até que a ultrapassagem revolucionária do capitalismo volte a ser concretamente colocada na ordem do dia pelas lutas sociais e reabra, assim, as portas para a humanidade retomar sua caminhada em direção a uma sociabilidade integralmente emancipadora de todos os indivíduos.

É certo que tais conquistas – a história o vem demonstrando – ao tornar a exploração *mais suportável* aos trabalhadores, ou ao aliviar a opressão de outros setores sociais, também os torna a todos, em regra, mais permeáveis à ideologia jurídica desaceleradora da luta de classes e desmobilizadora dos demais movimentos populares. Contudo, como apontou Marx, os homens fazem a história nas condições dadas, não conforme os seus desejos. *Enquanto* perdurarem esses desdobramentos socialmente amortecedores, o marxismo, enquanto práxis, certamente permanecerá confrontado com um impasse político que, obviamente, não se resolverá com algum hipotético – e absurdo – “alheamento” dos combates concretos dos trabalhadores ou da lutas dos demais setores oprimidos.

---

<sup>535</sup> O enunciado dessa concepção foi explicitado na primeira Conferência Internacional sobre Direitos Humanos (Teerã, 1968) e reiterado na Declaração e Programa de Ação da Conferência Mundial de Direitos Humanos realizada em Viena (1993).

E, como “as circunstâncias fazem os homens, tanto quanto os homens fazem as circunstâncias”<sup>536</sup>, remanesce ao marxismo, no desenvolvimento dialético histórico-social, o encargo difícil de buscar superar esse impasse de modo a não se deixar arrastar novamente pela armadilha do *reformismo* político (a perspectiva de *esgotar* a luta política em reformas), pois isso desnaturaria a sua dimensão revolucionária e, assim, a rigor, o descartaria como desnecessário. Um desafio cuja emergência Marx e Engels já haviam detectado, e que mais grave se torna nestes tempos em que a fragilização orgânica dos trabalhadores e a forte penetração social da ideologia jurídica impuseram a conciliação entre as classes.

Investigar os meios de superar esse desafio transbordaria do objeto deste trabalho. No âmbito deste objeto, cabe, isto sim, afirmar que, malgrado a contradição filosófica antes apontada, a *maior parte* da agenda prática contemporânea dos direitos humanos (não toda a agenda) – essa parte resultante de *conquistas* sociais tendencialmente emancipatórias – harmoniza-se com a plataforma política marxista própria aos tempos atuais, uma plataforma de resistência ao retrocesso social e de retomada lenta da acumulação de forças.

Mas, para além de quaisquer expectativas políticas irrealistas, deve ser levado em conta que os diversos componentes dessa conquistas ou reivindicações civilizatórias mantêm uma relação *desuniforme* com o movimento do capital. Um amplo segmento delas, aquele segmento que não interfere (ou que deixou de interferir) na apropriação da mais-valia, na taxa de lucros e na reprodução ampliada do capital, *pode* ser absorvido e incorporado às relações sociais do modo de produção capitalista, malgrado remanesçam, na fração mais reacionária das classes dominantes, resistências ideológicas arcaicas. Aquelas fantasias ideológicas de “inferioridade” de raças, de “inferioridade” da mulher, do homossexualismo como conduta “ofensiva à natureza” etc., decorrem de preconceitos anti-humanos multisseculares, que o liberalismo clássico recolheu. Por longo período, cumpriram uma nada desprezível função social como fator *adicional* de rebaixamento dos salários dos trabalhadores – ainda a cumprem, embora menos do que antes.

Contudo, nesta época de universalização da apropriação da mais-valia relativa, de mundialização derradeira dos mercados, da produção e das finanças, de acirramento internacional da competição inter-monopolista e de crescimento exponencial e irreversível (como tendência histórica) do exército de desempregados, aqueles preconceitos, malgrado resistam como espectros antigos no interior da ideologia socialmente dominante,

---

<sup>536</sup> MARX e ENGELS, *A ideologia alemã*. Op. cit., p. 49.

*tendem* a perder importância no que se refere ao estabelecimento da relação capitalista de trabalho e da relação capitalista de consumo. O movimento do capital pode, gradativamente, abrir mão deles, sem que isso perturbe a sua reprodução ampliada – por ora, isso ainda está longe de significar igualdade salarial entre raças ou gêneros (a antiga consigna “a trabalho igual, salário igual” ainda lutará para se afirmar)<sup>537</sup>. Aos interesses de classe da burguesia, sempre foi indiferente se quem a enriquece é um negro, uma mulher, um homossexual ou um imigrante. Quanto a isso, as suas conveniências, em cada momento histórico, é que ditam tudo. Mas, ao marxismo contemporâneo, é importante ter em conta as *conseqüências socialmente adaptativas* que essas novas possibilidades infundem nos movimentos reivindicatórios.

O triunfo do movimento pelos direitos civis dos afro-descendentes norte-americanos em meados do século XX, cumulado com as políticas subseqüentes de “discriminação positiva” (cotas para os negros), terminaram removendo os obstáculos para a emergência, em uma ou duas gerações, de uma classe média negra nos EUA, até de uma burguesia negra – politicamente, talvez tão conservadoras quanto a classe média e a burguesia brancas. A fração revolucionária do movimento negro norte-americano foi reprimida e esvaziada, firmando hegemonia a vertente liberal. A liquidação do *apartheid* na África do Sul, na virada dos anos 1980 para os anos 1990, não abalou minimamente o capitalismo naquele país, que até se beneficiou do esvaziamento da tensão social e da estabilidade subseqüente propiciada pelos novos governantes negros, que não demoraram para fazer as pazes com o modo de produção. Os movimentos feministas mundiais, também ideologicamente diferenciados (predominantemente liberais nos EUA, predominantemente de esquerda na França, Alemanha e América Latina, e quase sempre híbridos em outros países), não conseguiram reter a base de massas que, em maior ou menor grau, pareciam haver alcançado durante a segunda onda do feminismo no ocidente (entre as décadas de 1960 e 1980), terminando por perder ímpeto antes de aquele século terminar. E os movimentos contra a discriminação de gays, lésbicas e outras minorias sexuais tendem a reduzir-se a *happnings* festivos, a par de ensejarem o florescimento de um mercado específico, cujo potencial de consumo a burguesia está longe de desdenhar. A democracia do capital já absorve, sem pânico, um presidente negro (mesmo num país de eleitorado predominantemente branco),

---

<sup>537</sup> Segundo estudo divulgado em 04/03/2009 pela Confederação Internacional dos Sindicatos (ICFTU, em inglês), baseado em pesquisas com 300 mil mulheres trabalhadoras de 24 países, elas ainda recebem, na média mundial, salários 22% menores do que os dos homens. No Brasil, essa diferença chegaria a 34%. Cf. a Agência EFE, sítio eletrônico <http://economia.uol.com.br/ultnot/efe/2009/03/04/ult1767u141428.jhtm>, acessado em 13/01/2010, às 22 horas.

mulheres na chefia de Estados, até um ex-operário no Poder Executivo – desde que tais governantes preservem o *principal*, ou seja, as leis vigentes e uma ação administrativa que assegurem a propriedade privada dos meios de produção e que garantam a continuidade da apropriação da mais-valia.

É certo que essas são percepções gerais e que, ademais, aplicam-se mais apropriadamente aos países capitalistas de desenvolvimento avançado ou médio. A análise concreta de situações específicas poderá captar contra-tendências localizadas. Mas não há mais como deixar de reconhecer que, *tendencialmente*, seja por sua composição poli-classista, seja por não se chocarem mais com os interesses do capital, movimentos reivindicatórios tais como os mencionados vêm sucumbindo à *adaptação* ao modo de produção dominante. Mesmo assim, tendo em vista o seu conteúdo subjetivamente libertador (embora, mesmo no âmbito individual, não possam avançar, sob o capitalismo, além de uma libertação *parcial e relativa*), a defesa desses movimentos, dessas conquistas e dessas reivindicações não pode ficar estranha a um programa marxista contemporâneo. Mas, pelas características apontadas, esses movimentos e essas reivindicações não reúnem condições, sob o prisma da história vindoura, de constituir o núcleo mais dinâmico desse programa.

Mas há uma reivindicação no âmbito dos direitos humanos – especificamente, na dimensão dos direitos difusos da humanidade inteira – que também emergiu na segunda metade do século XX e que, com o passar do tempo, não cessa de acumular forças, cuja adaptação ao capitalismo mostra-se mais problemática: trata-se do movimento ecológico<sup>538</sup>. Mesmo sendo igualmente poli-classista, essa reivindicação defronta-se com um obstáculo objetivo: o próprio capitalismo. Quanto a isso, malgrado o “produtivismo” de que foi acusado, Karl Marx chegou a antecipar, em algumas passagens de suas obras, que a lógica predatória obsessiva e insaciável, inerente ao ímpeto incontrolável de reprodução ampliada do capital, conduz à apropriação/degradação/destruição, não só de homens e de coisas, como da própria natureza – e, à sua época, essa questão estava longe de assumir a dimensão dramática de nossos dias<sup>539</sup>. Retomando essa idéia motriz, Friedrich Engels foi além. Em seu artigo *O papel do trabalho na transformação do macaco em homem*

---

<sup>538</sup> Muito antes de a defesa do meio ambiente elevar-se a movimento político, a sensibilidade literária já se inquietara com esse tema. A nostalgia de uma perdida vida social harmônica com a natureza, recorrente no romantismo, já havia, por exemplo, inspirado Charles Dickens, em 1854, a escrever o romance *Tempos difíceis*. E, no século XX, enquanto a humanidade precipitava-se na Segunda Guerra Mundial, Richard Llewellyn publicava *Como era verde o meu vale* (1939).

<sup>539</sup> Cf., por exemplo, as citações referidas nas notas de rodapé números 108, 363 e 364.

(1876), no qual buscou unir as descobertas sociais de Marx às descobertas biológicas de Charles Darwin (*A Origem das espécies*, 1859), Engels foi enfático:

[...] não nos deixemos dominar pelo entusiasmo em face de nossas vitórias sobre a natureza. Após cada uma dessas vitórias a natureza adota sua vingança. É verdade que as primeiras conseqüências dessas vitórias são as previstas por nós, mas em segundo e em terceiro lugar aparecem conseqüências muito diversas, totalmente imprevistas e que, com freqüência, anulam as primeiras. Os homens que, na Mesopotâmia, na Grécia, na Ásia Menor e outras regiões devastavam os bosques para obter terra de cultivo nem sequer podiam imaginar que, eliminando com os bosques os centros de acumulação e reserva de umidade, estavam assentando as bases da atual aridez dessas terras. Os italianos dos Alpes, que destruíram nas encostas meridionais os bosques de pinheiros, conservados com tanto carinho nas encostas setentrionais, não tinham idéia de que com isso destruíam as raízes da indústria de laticínios em sua região; e muito menos podiam prever que, procedendo desse modo, deixavam a maior parte do ano secas as suas fontes de montanha, com o que lhes permitiam, chegado o período das chuvas, despejar com maior fúria suas torrentes sobre a planície. [...]. Assim, a cada passo, os fatos recordam que nosso domínio sobre a natureza não se parece em nada com o domínio de um conquistador sobre o povo conquistado, que não é o domínio de alguém situado fora da natureza, mas que nós, por nossa carne, nosso sangue e nosso cérebro, pertencemos à natureza, encontramos em seu seio, e todo o nosso domínio sobre ela consiste em que, diferentemente dos demais seres, somos capazes de conhecer suas leis e aplicá-las de maneira adequada<sup>540</sup>.

Prossegue Engels no mesmo texto:

Porquanto os capitalistas isolados produzem ou trocam com o único fim de obter lucros imediatos, só podem ser levados em conta, primeiramente, os resultados mais próximos e mais imediatos. [...] O mesmo se verifica com as conseqüências naturais dessas mesmas ações. Quando, em Cuba, os plantadores espanhóis queimavam os bosques nas encostas das montanhas para obter com a cinza um adubo que só lhes permitia fertilizar uma geração de cafeeiros de alto rendimento, pouco lhes importava que as chuvas torrenciais dos trópicos varressem a camada vegetal do solo, privada da proteção das árvores, e não deixassem depois de si senão rochas desnudas! Com o atual modo de produção, e no que se refere tanto às conseqüências naturais como às conseqüência sociais dos atos realizados pelos homens, o que interessa prioritariamente são apenas os primeiros resultados, os mais palpáveis.

Por fim, enfatizando a necessidade de alcançarmos uma sociabilidade capaz de restabelecer a relação harmônica entre a humanidade e a natureza, Engels, sem empregar o vocábulo “ecologia” (que ainda não existia), unificou a demanda do respeito à natureza ao programa socialista:

---

<sup>540</sup> ENGELS, Friedrich. *Sobre o papel da transformação do macaco em homem* (1876). Texto acessado em 30/05/2010, às 17 horas, no sítio eletrônico <http://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm>. Não contém numeração de páginas.

Com efeito, aprendemos cada dia a compreender melhor as leis da natureza e a conhecer, tanto os efeitos imediatos, como as conseqüências remotas de nossa intromissão no curso natural de seu desenvolvimento. Sobretudo depois dos grandes progressos alcançados neste século pelas ciências naturais, estamos em condições de prever e, portanto, de controlar cada vez melhor as remotas conseqüências naturais de nossos atos na produção, pelo menos dos mais correntes. E quanto mais isso seja uma realidade, mais os homens sentirão e compreenderão sua unidade com a natureza, e mais inconcebível será essa idéia absurda e antinatural da antítese entre o espírito e a matéria, o homem e a natureza, a alma e o corpo [...]. Contudo, para levar a termo esse controle é necessário algo mais do que o simples conhecimento. É necessária uma revolução que transforme por completo o modo de produção existente até hoje e, com ele, a ordem social vigente.

São instigantes, não só a atualidade dessas percepções e proposições de Engels, como a sua possibilidade de confluir com as demandas do setor politicamente mais avançado do movimento ecológico. Até mais do que em épocas anteriores, o século XXI vem demonstrando que a lógica suicida do capital, em honra ao dinheiro-deus, *não consegue* modificar a sua natureza de escorpião. Ela é, geneticamente, incompatível com a adoção das medidas – enérgicas, mundiais e permanentes – que poderiam deter a marcha da degradação planetária e climática e iniciar a reversão desse processo destrutivo. Por isso, não tardou para que o movimento mundial em defesa da natureza e da vida no planeta se dividisse: de um lado, o *ecocapitalismo*, limitado a propostas de intervenções tópicas ou parciais que, além de pouco ficazes ou de alcance curto, não põem em cheque o modo social de produção<sup>541</sup>; e, de outro lado, o *ecossocialismo*, que já assimilou a conexão necessária entre capitalismo e destruição ambiental, bem como a impossibilidade de um capitalismo “limpo” e com desenvolvimento “auto-sustentável”. Malgrado o *ecocapitalismo* contemporizador ainda predomine internacionalmente, está colocada a possibilidade real de o *ecossocialismo* multiplicar sua potencialidade de influir, particularmente na juventude, na mesma proporção em que aumentar a consciência social da ineficiência, do efeito meramente cosmético do programa *ecocapitalista*. O movimento *ecossocialista* perpassa um espectro político mais amplo do que o marxista, mas nada há, seja pelas fontes filosóficas de ambos, seja pela perspectiva programática imediata ou de longo prazo, que possa ser identificado como

---

<sup>541</sup> São os casos, dentre outros, das miseráveis “metas” pactuadas internacionalmente, a perder de vista, para reduzir as emissões de gases poluentes da atmosfera ou para deter a devastação das florestas e a poluição dos rios e mares; das campanhas pontuais para salvar espécimes eleitos por ONGs e pela mídia; do ínfimo volume de madeira “certificada”; da marginal agricultura “orgânica” para o consumo de certa classe média ilustrada; e das tentativas de reduzir o consumo de combustíveis fósseis por meio da expansão de monoculturas produtoras de biocombustíveis – monoculturas que, além de expandir o desemprego, degradam o solo e os lençóis freáticos e que, ademais, apoderaram-se de áreas de cultivo de alimentos, cujos preços ingressaram em curva ascendente desde o final do século XX.

obstáculo relevante ou insuperável para confluírem numa poderosa unidade de ação, eis que compartilham, não só do inimigo comum, como também do mesmo propósito histórico.

Transitemos agora à questão da defesa, no século XXI, dos direitos humanos concernente às conquistas econômicas e sociais dos trabalhadores. Se, desde os tempos de Marx e Engels, essas foram as primeiras demandas a integrar o programa político marxista, o movimento socialmente regressivo iniciado pelo capital desde as últimas décadas do século XX deve mantê-las no primeiro plano desse programa.

Os primeiros indícios de que esses direitos ingressavam num processo de estagnação/retrocesso já podiam ser rastreados desde, no mínimo, os anos oitenta do século XX. O formidável incremento da produtividade do trabalho a partir da década de 1970, emulada pela intensíssima injeção de ciência e de tecnologia na produção de mercadorias corpóreas e incorpóreas (bens físicos e prestação de serviços), que só vem se acelerando desde então, tornou aguda a concorrência mundial inter-monopolista. Valendo-se do avanço científico e da tecnologia mais sofisticada – automação/robotização/informatização de ramos econômicos inteiros – e da reestruturação dos processos produtivos e dos métodos gerenciais, o capitalismo passou a eliminar ofícios, atividades e profissões, descartando, de modo *permanente*, uma quantidade imensa de trabalhadores ao redor do planeta<sup>542</sup>. Os apenas lamentáveis programas de “re-qualificação de mão-de-obra” não foram capazes de reintegrar à economia senão uma fração insignificante desses trabalhadores descartados – pois os novos meios de produção, extraordinariamente dinamizados pela ciência e pela tecnologia, dão conta de alcançar as metas produtivas anteriores, até de ultrapassá-las, absorvendo uma massa *cada vez menor* de força de trabalho humana. O modo de produção capitalista passou a ampliar e a tornar socialmente *permanente* a categoria marxiana de *superpopulação relativa* (exército industrial de reserva), consolidando uma situação multi-nacional de “homens supérfluos” que tende a assumir incidência demográfica crescente, especialmente nas economias periféricas, homens aos quais a igualdade jurídico-formal reduziu-se a nada mais do que a uma irrisão:

Apesar da consagração da mais radical igualdade jurídico-formal em um sistema político e da garantia jurídico-constitucional dos direitos públicos subjetivos de liberdade, a existência de forte heterogeneidade social – milhões de homens supérfluos privados dos mais essenciais direitos de igualdade material – degenera a democracia político-formal em plutocracia. A igualdade jurídico-

---

<sup>542</sup> Já em 1996, o estudo *O emprego no mundo*, divulgado em novembro daquele ano pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), apontava que chegava a UM BILHÃO a quantidade de pessoas desempregadas ou subempregadas no planeta – um terço da população mundial em idade de trabalho. No estudo, os especialistas da OIT alertavam que se tornava “sombria” a situação do mercado mundial de trabalho.

formal é um direito ocioso para o homem supérfluo, interessando somente ao homem proprietário para eleger governante alguém comprometido com a defesa e preservação da propriedade privada, com a garantia do cumprimento dos contratos e com a preservação da segurança jurídica dos homens proprietários. Mantém-se inatingível o direito de ilimitada acumulação de capital pelo homem proprietário. E o homem supérfluo mantém nesta plutocracia a sua condição jurídico-material *sui generis* de morto civil em vida<sup>543</sup>.

Marginalizados permanente ou intermitentemente dos ciclos mais dinâmicos de reprodução ampliada do capital e, assim, conservados sem qualquer vínculo trabalhista formal ou contínuo, o Estado só se interessa por essas multidões para lhes impor a “[...] face proibitiva do ordenamento jurídico civil, administrativo e penal, sendo-lhe completamente negada qualquer outra subjetividade jurídica individual”, numa completa “[...] negação da moderna conquista da subjetividade jurídica do indivíduo”<sup>544</sup> – ou, no máximo, promovendo políticas assistencialistas para que os “homens supérfluos” mantenham-se resignados e não perturbem a propriedade privada.

A proposta óbvia e racional de redução progressiva e universal da jornada de trabalho, com manutenção dos níveis salariais, contraria a lógica da acumulação do capital, ainda mais num mercado internacionalizado e tangido por concorrência feroz. Só poderia ser aplicada uniformemente e continuamente numa sociedade em que a ciência e a tecnologia não fossem mais apropriadas privadamente. Nos países capitalistas avançados, reduções duradouras da jornada, sem redução salarial, foram, em regra, conquistadas em conjunturas de forte mobilização operária, como ao final do século XIX, nas primeiras décadas do século XX, na década de 1960 ou em outros momentos específicos que variaram de país a país<sup>545</sup>. Nos países atrasados, essas reduções, em regra, ocorreram tardiamente, ou então em contextos em que a pressão operária combinou-se com a presença de governantes representativos de burguesias nacionais emergentes que, tendo à época pretensões econômicas autonomistas em relação ao imperialismo mundial, empenharam-se em estabelecer alianças com os trabalhadores (casos, dentre outros, do peronismo na Argentina, do getulismo no Brasil, e do governo de Sukarno, na Indonésia). Contudo, numa conjuntura de fraqueza

---

<sup>543</sup> MARTINELLI, Mário Eduardo. *A deterioração dos direitos de igualdade material no neoliberalismo*. Campinas: Millennium, 2009, p. 128.

<sup>544</sup> Idem, p. 127.

<sup>545</sup> Na Alemanha, por exemplo, após os trabalhadores metalúrgicos sustentarem em 1984 uma greve durante 40 dias, conquistaram a redução da jornada de 40 para 37 horas semanais. Em 1990, apesar do cenário de triunfo neoliberal, ainda conseguiram forçar os patrões a celebrar um contrato coletivo estabelecendo a redução gradual da jornada de trabalho para 36 horas semanais, em abril de 1993, até chegar a 35 horas, em outubro de 1995. Cf. o sítio eletrônico <http://www.dieese.org.br/esp/jtrab/bolset96.xml>, acessado em 30/05/2010, às 21:20 horas.

orgânica dos trabalhadores, como esta em que, salvo exceções localizadas, o planeta ingressou desde a década de 1980, situação agravada após o desmoronamento da União Soviética, a redução de jornadas só tem ocorrido no eventual interesse patronal de frear a produção em momentos de forte acúmulo de estoques (contração das vendas) – e, então, é quase sempre acompanhada da correspondente redução dos salários, à qual os trabalhadores acabam forçados a se submeter<sup>546</sup>.

Quanto aos empregados remanescentes, vêm sendo obrigados a conformar-se com recuos em seus direitos, a abrir mão de conquistas velhas de um século ou mais, e a submeter-se a um processo de *precarização* da relação residual de trabalho (“flexibilização” dos contratos de trabalho, terceirização da prestação de serviços e da própria produção, “autonomização” da relação de trabalho etc.). Na etapa de mundialização final do capitalismo, as unidades econômicas nacionais deixam de ser compartimentos estanques e passam a operar, no plano internacional, como vasos comunicantes – levando as burguesias de todos os países, por força da concorrência, a “uniformizar” internacionalmente as perdas impostas aos trabalhadores<sup>547</sup>.

Essa situação tende a agravar-se com a expansão do “trabalho abstrato virtual”, que já se manifesta ao menos de duas maneiras. Num caso, o empregador, não só se desvencilha de qualquer vínculo jurídico com o empregado, como também transfere-lhe o encargo de manter os seus próprios meios de trabalho: operando um computador ou um

---

<sup>546</sup> No Brasil, a jornada de trabalho foi fixada, em regra, em 48 horas semanais, no início da década de 1940, mediante um decreto-lei emitido pela ditadura varguista do “Estado Novo”. Quarenta anos depois, quase uma década de ascensão das lutas operárias e populares forçou a que, na Constituição federal de 1988, a jornada fosse reduzida para 44 horas semanais. No momento de redação deste trabalho, desenvolve-se uma movimentação sindical de âmbito nacional, mas com pouca participação da base dos trabalhadores, pela redução para 40 horas semanais da jornada dos empregados das empresas privadas – redução já conquistada há décadas por muitas categorias, especialmente pelos trabalhadores dos serviços públicos.

<sup>547</sup> “[...] em junho de 2004, o sindicato dos trabalhadores em telefonia da Alemanha ‘celebrou’ um acordo coletivo de trabalho com a empresa Siemens, ampliando a jornada de trabalho de 35 para 40 horas semanais, sem o correspondente acréscimo remuneratório, e pondo um fim aos abonos natalino e de férias, como modo de evitar que uma fábrica de 2000 empregados se transferisse para a Hungria. [...] Logo em seguida, as entidades patronais do país propuseram a introdução da jornada de 50 horas semanais, ‘para evitar a transferência de empregos ao exterior’, ao mesmo tempo em que a Confederação do Comércio defendia a redução das férias anuais, dos atuais 29 dias, para uma semana. Na Áustria, Holanda, Dinamarca e Bélgica, esse “exemplo” alemão passou imediatamente a ser brandido aos sindicatos em todas as negociações. Quanto às férias anuais remuneradas, a pressão patronal-governamental européia é por seu encolhimento, e mira-se nos exemplos do Japão, onde, na média, já baixou para 18 dias anuais, e dos EUA, de apenas 12 dias anuais. Na França, cresce a pressão empresarial para estender a jornada de trabalho dos empregados que, no ano 2000, havia sido reduzida para 35 horas. No Reino Unido, mais de um quinto dos empregados já trabalha acima do limite aceito pela União Européia, que é de 48 horas por semana. Em agosto de 2004, em seu Relatório anual sobre a Europa, o FMI concitou a União Européia a ‘estimular o aumento do total anual de horas trabalhadas nos 12 países que usam o euro’. O FMI também tem insistentemente “aconselhado” a União Européia a cortar os gastos com seguro-desemprego, aposentadorias e pensões públicas”. TRINDADE, José Damião de Lima. *Terá o Direito do Trabalho chegado a seu esgotamento histórico?*. In: *Direitos humanos, essência do Direito do Trabalho*. SILVA, Alessandro et alii (org.). São Paulo: LTR Editora, 2007, p. 61.

telefone a partir de sua própria casa e à sua própria custa, o novo “trabalhador” perde a noção de “jornada”, e seu “salário” fica na dependência das vendas virtuais que conseguir concretizar, ou de outras metas virtuais que conseguir atingir. Noutra caso, o capitalista demite empregados e transfere ao próprio consumidor a responsabilidade por “auto-serviços”: “Pense-se em alguém em sua casa, acessando sua conta bancária pelo seu computador, fazendo o trabalho que antes cabia a um bancário [...]”. Além do desemprego que disseminam, o auto-serviço virtual, o auto-serviço em caixas eletrônicos, e os auto-serviços similares em outras atividades (cômodos aos “consumidores”), configuram uma forma inédita de “[...] transformar todo o tempo de trabalho em trabalho não-pago”<sup>548</sup>.

Reabre-se, portanto, por imposição do movimento do capital, sua contradição histórica com os direitos econômico-sociais dos trabalhadores. Essa é a *tendência geral* observável, malgrado situações localizadas que a ela resistam. O capitalismo, não só não consegue mais universalizar os direitos econômico-sociais, como passa a necessitar que entrem em retrocesso. Seja pelo desemprego expansivo que o movimento contemporâneo do capital agrava, seja pela insegurança que introduz na existência dos trabalhadores, seja, enfim, pelo rebaixamento das suas condições de vida, a defesa desses direitos deve integrar o cerne do programa político do marxismo de nossos tempos.

Por fim, uma plataforma marxista para este século também não pode desconsiderar a emergência de uma nova crise em *outra* dimensão dos direitos humanos: a crise das *garantias da pessoa*. Além de voltar a agredir militarmente nações débeis, como desde sempre fizeram, os estados imperiais, desde o início do século XXI, “revogaram”, na prática, as garantias individuais (direitos à vida, à incolumidade, ao devido processo legal, à intimidade etc.) de, pelo menos, todos quantos apresentem biótipos não-caucasianos e idiomas não-europeus. Os estados imperiais *retomaram* as práticas de eliminar sumariamente “inimigos” escolhidos, seqüestrar “suspeitos” e torturá-los em campos de concentração – sejam campos juridicamente “extraterritorializados” (caso de Guantanamo); sejam cárceres mantidos em países ocupados (Iraque, Afeganistão); sejam prisões clandestinas em Estados coniventes (Paquistão, Egito, Polônia etc.); sejam, ainda, em inacessíveis navios de guerra fundeados em águas internacionais. Os seqüestrados e torturados são mantidos indefinidamente em cativeiro, sem acusação formal, sem defensor e, no mais das vezes, até sem o reconhecimento oficial de haverem sido capturados. A esses prisioneiros invisíveis, são

---

<sup>548</sup> As citações deste parágrafo foram extraídas de: OLIVEIRA, Francisco de. *O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2006, pp. 135 e 137.

recusadas todas as garantias jurídicas, a começar pela garantias previstas nas Convenções de Genebra para prisioneiros de guerra.

Violações como essas, se eram comuns nas ditaduras militares que os EUA e outras potências imperiais promoveram, ou com as quais conviveram durante o século XX, *voltaram* a ser cometidas diretamente por essas potências<sup>549</sup>. O fato novo foi o seu “revestimento” legal. Os EUA promulgaram, em outubro de 2001, uma longuíssima lei (342 páginas), o *Patriot Act*, ampliando a margem de ação da *Central Intelligence Agency* (CIA), do *Federal Bureau of Investigation* (FBI) e dos serviços secretos de suas forças armadas<sup>550</sup>, liberando-os para vigiar pessoas por todos os meios (telefones, computadores, comunicações por e-mail, vigilância individual etc.), dentro e fora do país, realizar buscas em qualquer local (residências, escritórios etc.), examinar livros, discos, documentos médicos, financeiros ou de qualquer outra espécie, e deter e interrogar “suspeitos” sem mandato judicial. Os termos da lei, genéricos e imprecisos, deixaram praticamente ilimitada a ação dessas agências. Após constrangidos por recorrentes denúncias publicadas na imprensa mundial e por inconfiências de seus próprios funcionários governamentais, os EUA acabaram admitindo o cometimento de seqüestros e torturas, e o governo de Barack Obama anunciou a disposição de interrompê-las, bem como de desativar os campos de concentração<sup>551</sup>.

O que mais conta é que essas violações foram ou continuam sendo praticadas enquanto as grandes potências as consideraram/considerarem “necessárias”, não importa quantos solenes tratados internacionais de defesa dos direitos humanos hajam subscrito – o que, aliás, dá bem a medida da “efetividade” do direito internacional quando, à frente dele, adiantam-se os interesses políticos e econômicos dos centros mundiais do capital. E não pode passar despercebido que todas essas violações contaram, no mínimo, com a *complacência* ONU, da comunidade internacional e da grande mídia – exceto pelas denúncias das esperáveis ONGs. Aquele horror mundial pelas atrocidades nazistas que, em junho de 1945, levava à celebração da *Carta de São Francisco*, cede terreno a uma maré anti-humanista

---

<sup>549</sup> É apropriado o emprego, aqui, dos verbos *retomar* e *voltar*. Basta que não hajam sido apagadas da memória, por exemplo, as torturas que o exército francês praticava nos argelinos que combatiam pela libertação nacional de seu país (1954-1962) e as torturas praticadas pelo exército norte-americano nos guerrilheiros durante a guerra de libertação nacional do Vietnã (1964-1975).

<sup>550</sup> O *Patriot Act* pode ser consultado, na íntegra, no seguinte sítio eletrônico norte-americano: <http://f11.findlaw.com/news.findlaw.com/cnn/docs/terrorism/hr3162.pdf>, acessado em 14/05/2007, às 20:00 horas. Sua denominação corresponde à sigla de *Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act*. Leis semelhantes ou quase tão rigorosas foram logo em seguida adotadas pela Inglaterra, Itália, Espanha e Alemanha.

<sup>551</sup> Até o momento de redação deste trabalho, o campo de Guantánamo, nove anos após implantado, continua a ser operado pelos EUA, assim como os campos no Afeganistão, Iraque e em barcos de guerra.

que se irradia das potências centrais e desfruta internacionalmente do beneplácito cínico da ideologia dominante. O mesmo se aplica, tanto em relação à permanência da violência policial, carcerária e institucional contra os subalternos em geral, como face ao ressurgimento da xenofobia na Europa e nos EUA<sup>552</sup>.

Portanto, a defesa das garantias individuais – a defesa do seu respeito e da sua *universalização* – deve também, obrigatoriamente, integrar a plataforma política marxista<sup>553</sup>.

## A superação histórica dos direitos humanos

Enfim, com *tantos* componentes da agenda dos direitos humanos revelando-se compatíveis com um programa político atual do marxismo, retorna a questão que foi suscitada no início deste trabalho: poderia o socialismo ser conceituado contemporaneamente, ou ser contemporaneamente equiparado, ao “desarrollo y profundización de los derechos humanos del liberalismo”?<sup>554</sup>. A esta altura de nossa investigação, a resposta a essa indagação só pode ser, enfaticamente, *negativa* – ao menos, enquanto mantivermos como referência um socialismo que não haja renunciado à perspectiva de uma futura sociabilidade humana sem cisão em classes e sem exploração do homem pelo homem. E isto, por *três* razões.

A *primeira* razão é porque os direitos humanos “do liberalismo” eram apenas os *direitos civis e políticos*, correspondentes às necessidades mais gerais das relações sociais do modo de produção capitalista. Mas as lutas históricas dos trabalhadores, como já apontamos, implodiram, na prática, essa concepção restrita e, em seguida, outros setores sociais oprimidos percorreram o mesmo caminho com suas próprias reivindicações. Se até a doutrina jurídica e o sistema normativo burgueses já foram forçados a incorporar uma concepção ampliada dos direitos humanos, seria um retrocesso certamente incompreensível

---

<sup>552</sup> Após a aprovação de leis discriminatórias a imigrantes na Inglaterra, França, Portugal, Espanha, Alemanha, Itália e Suécia, o Parlamento Europeu aprovou, em junho de 2008, a lei eufemisticamente conhecida como “Diretriz de retorno”, autorizando os 24 países-membros da União Européia a recolher à prisão imigrantes irregulares por até 6 meses (renováveis por outros 12 meses), sem mandato judicial (basta a decisão de “autoridades administrativas”), expulsá-los e interditar seu retorno à Europa, mesmo legalmente, por cinco anos.

<sup>553</sup> Se, no passado, regimes que se *auto-proclamavam* marxistas cometeram violações similares, que não se atribua isso à conta do pensamento de Marx ou de Engels. Seria tão impróprio quanto atribuir a Cristo a responsabilidade pela Inquisição medieval, ou a Einstein a responsabilidade pelas detonações atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki.

<sup>554</sup> Cf. a citação referida na nota de rodapé número 1, na introdução do presente trabalho.

rebaixar agora o socialismo ao desenvolvimento ou aprofundamento dos direitos humanos *liberais*, direitos que, aliás, são até anteriores, tanto à crítica socialista-utópica, como à crítica marxista.

A *segunda* razão é porque a *apropriação privada dos meios sociais de produção* e a sua correspondente forma jurídica, o *direito de propriedade* sobre tais meios, configura o núcleo “duro” dos direitos humanos – núcleo “duro”, porque materializa, em si, o pressuposto irrenunciável para o prosseguimento da existência social da burguesia. Por isso, acima de todos os outros, esse é o direito soberano de todos os direitos: ele delimita e condiciona todos os demais direitos humanos. Os próprios direitos econômico-sociais dos trabalhadores – direitos historicamente conquistados pela classe explorada – afloraram condicionados pelo fato bruto da pré-existência da divisão social em classes – ou seja, sob o *fato* da pré-existência do direito de propriedade privada. Os direitos econômico-sociais só podem se “desenvolver” e se “aprofundar” até o ponto em que o direito de propriedade os vem alertar com este aviso: *a partir daqui, é proibido ir além!* Por isso, nenhum programa político marxista pode incorporar a defesa do direito de propriedade – a não ser que se trate da pequena propriedade individual, familiar ou cooperativa, sem exploração de força de trabalho alheia. O direito de propriedade privada sobre os meios sociais de produção, bem como os direitos que lhe são conexos ou dele derivam, são, portanto, os únicos componentes da agenda dos direitos humanos que *não cabem* em nenhum programa marxista, mesmo no programa que antecede o socialismo. Do contrário, estaria tornada sem sentido toda distinção conceitual entre capitalismo e socialismo e, conseqüentemente, estariam dissipados todos os traços distintivos entre o programa político marxista e o programa liberal ou neoliberal.

Por fim, a *terceira* razão pela qual o socialismo *não* se reduz à defesa dos direitos humanos – ao menos, na concepção de socialismo que dele formularam Marx e Engels – é de natureza *profundamente* teórico-conceitual e, portanto, sob o ponto de vista da filosofia da práxis, é também uma questão que necessariamente rebate na prática. O socialismo (“primeira etapa do comunismo”, conforme a ele se referiu Marx na *Crítica do Programa de Gotha*) será o período de transição em que serão conscientemente desenvolvidas as condições para a extinção das relações sociais capitalistas de produção e de circulação (baseadas na produção de valores de troca e na concorrência), para serem substituídas por relações sociais de cooperação (fundadas na produção de valores de uso para atender as necessidades humanas). Por isso, o socialismo será também o período em que, de modo necessário, deverão ser conscientemente desenvolvidas as condições para a superação da

*forma jurídica*, porque correspondente àquelas relações capitalistas. Assim compreendido, o socialismo *não* poderá “desenvolver” nem “aprofundar” os direitos humanos – isto corresponderia a desenvolver e a aprofundar o *próprio direito*, um envoltório das relações humanas que, no comunismo, já deverá haver sido tornado obsoleto e extemporâneo.

A superação dialética da sociedade civil e do Estado – a sua fusão *qualitativamente superior* numa sociabilidade humana reunificada e, por fim, liberta da exploração de classe e de toda opressão sobre os indivíduos – será também a superação do direito, enquanto forma de expressão das relações sociais próprias a um específico modo social de produção que haverá sido deixado para trás na história humana. Os próprios conteúdos relacionais inter-subjetivos, dos quais os direitos humanos atuais refletem apenas uma imagem acanhada – porque conformada por relações sociais reificantes – poderão haver sido *dramaticamente transformados*, num sentido libertador, transformados de um modo impossível de ser sequer imaginado pelos que vivemos na sociedade fundada no egoísmo, na exploração, na concorrência e nas divisões *artificiais* entre os seres humanos – divisões que, assim como foram historicamente construídas, poderão ser historicamente desfeitas.

Assim, sintetizando as nossas conclusões, temos que: a) por um lado, persiste e persistirá uma contradição insuperável entre o marxismo e os direitos humanos no plano conceitual jusfilosófico; b) por outro lado, parte considerável da agenda prática dos direitos humanos (não toda a agenda) – aquela parte resultante das *conquistas* sociais tendencialmente emancipatórias – harmoniza-se com a plataforma política marxista da época que precede a ultrapassagem do modo social de produção fundado no capital; c) *para além do capital*, a contradição entre o marxismo e os direitos humanos estará superada mediante a própria superação histórica e social do direito – portanto, dos direitos humanos – enquanto forma social correspondente às relações humanas do modo de produção capitalista.

É essa a *possibilidade* histórica entrevista por Karl Marx e Friedrich Engels. Mas há *outra* possibilidade: o capital seguir dominando indefinidamente. Seria, então, impensável qual futuro poderia estar à espera da humanidade.

\* \* \* \* \*

## BIBLIOGRAFIA

ALVES, José Augusto Lindgren. *Os direitos humanos como tema global*. 2ª edição revista e ampliada – São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Os Direitos Humanos na Pós-Modernidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

ANDERSON, Perry. *O Balanço do Neoliberalismo*. Artigo disponível em: [www.socialismo.org.br/portal/filosofia/155-artigo/302-balanco-do-neoliberalismo](http://www.socialismo.org.br/portal/filosofia/155-artigo/302-balanco-do-neoliberalismo), acessado em 04 de dezembro de 2009, às 21:30 horas.

ARANTES, Paulo Eduardo, estudo introdutório ao volume *Hegel*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ATIENZA, Manuel, e MANERO, Juan Ruiz. *Marxismo y filosofia del derecho*. Cidade do México: Ediciones Coyoacán, 2004.

BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição - Para uma crítica do constitucionalismo*. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

\_\_\_\_\_. *Constituição e Estado de exceção permanente - Atualidade de Weimar*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que era sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BÍBLIA. *Gênesis*. Acesso em 10/06/2010, às 20:35 horas: <http://www.bibliacatolica.com.br>.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.

BOITO, Armando (org.), *A Comuna de Paris na história*. São Paulo: Xamã, 2001.

BONAVIDES, Paulo. *Do Estado liberal ao Estado social*. 6ª edição – São Paulo: Malheiros, 1996.

BORON, Atilio A. *Filosofia Política e Crítica da Sociedade Burguesa: O legado teórico de Karl Marx*. In: BORON, Atilio (org.). *Filosofia Política Moderna – de Hobbes a Marx*. Buenos Aires/São Paulo: Editora CLACSO, 2006.

BOURGEOIS, Bernard. *Marx e les droits de l'homme*. In: *Droit et liberté selon Marx*. Paris: Presse Universitaires de France, 1968.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. 3ª edição – Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. São Paulo: Saraiva, 1999.

CONFEDERAÇÃO INTERNACIONAL DOS SINDICATOS. Acesso ao sítio eletrônico <http://economia.uol.com.br/ultnot/efe/2009/03/04/ult1767u141428.jhtm>, 13/01/2010, 22 horas.

DIEESE – Departamento Intersindical de Estudos e Estatísticas Sócio-Econômicas. Sítio eletrônico <http://www.dieese.org.br/esp/jtrab/bolset96.xml>, acesso em 30/05/2010, às 21:20 horas.

ENDERLE, Rubens. Apresentação à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, de Karl Marx. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005

ENGELS, Friederich. *Anti-Düring*. Lisboa: Edições Afrodite, 1971.

\_\_\_\_\_. *Carta a Bebel* datada como “18-28 de março de 1875”. Apêndice à *Crítica do programa de Gotha*. Coimbra: Centelha, 1975.

\_\_\_\_\_. *Carta a Conrad Schmidt*, 27/10/1890. In: *Marx-Engels: sobre literatura e arte*. São Paulo: Global, 1980.

\_\_\_\_\_. *Carta a Joseph Bloch*, 22/09/1890. Sítio eletrônico acessado em 05/06/2010, às 11:45 horas: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>,

\_\_\_\_\_. e MARX, Karl. *A ideologia alemã*. 7ª edição – São Paulo: Centauro Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. e MARX, Karl. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 3ª edição – São Paulo: Global, 1980.

\_\_\_\_\_. *Introdução* à edição de 1895 de *As lutas de Classes na França de 1848 a 1850*. In: *A revolução antes da revolução*, volume II. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. e MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. Moscou: Edições Progresso, 1987.

\_\_\_\_\_. e MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. In: *O Manifesto comunista 150 anos depois*. São Paulo: Editoras Fundação Perseu Abramo e Contraponto, 1997.

\_\_\_\_\_. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo: Editora Escala, 2009.

\_\_\_\_\_. *O socialismo jurídico*. São Paulo: Ensaio, 1991.

\_\_\_\_\_. Prefácio à primeira edição alemã (1884) de *A miséria da filosofia*. In: *A miséria da filosofia*. São Paulo: Editora Escala, 2007.

\_\_\_\_\_. *Sobre o papel da transformação do macaco em homem* (1876). Sítio eletrônico <http://www.marxists.org/portugues/marx/1876/mes/macaco.htm>, em 30/05/2010, às 17 horas.

ÉSQUILO, *Oréstia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

FEURBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1992.

GIANNOTTI, José Arthur. Ensaio introdutório a *Marx - Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Coleção *Os pensadores*. 3ª edição – São Paulo: Abril Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. *Sobre o direito e o marxismo*. In: revista *Crítica do Direito*, vol. 1. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

GUSDORF, Georges. *As revoluções da França e da América*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

GORENDER, Jacob. Ensaio introdutório da edição de *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GOVERNO DOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. *Patriot Act*, 2001. Sítio eletrônico <http://f11.findlaw.com/news.findlaw.com/cnn/docs/terrorism/hr3162.pdf>, acessado no dia 14/05/2007, às 20:00 horas.

HAYEK, F. A. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1994.

HOBBSBAWM, Eric. *A era das revoluções*. 9ª edição – São Paulo: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *A era do capital*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

KOLLONTAI, Alexandra. *A nova mulher*. Texto acessado em 07/05/2010, às 23:50 horas, no sítio eletrônico <http://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOSIK, Karel. *Dialética do Concreto*. 2ª edição – Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1976.

LEFEBVRE, Georges. *1.789 – O surgimento da Revolução Francesa*.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

\_\_\_\_\_. *O imperialismo, fase superior do capitalismo*. In: V. I. Lênin, *Obras escolhidas*, volume I. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1979.

\_\_\_\_\_. *Sobre a palavra de ordem dos Estados Unidos da Europa*. In: V. I. Lenine, *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1979.

LOSURDO, Domenico. *Contra-História do Liberalismo*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Marx, a Tradição Liberal e a Construção Histórica do Conceito Universal de Homem*. In: revista *Educação e Sociedade*, número 57, volume especial número 17 – Campinas: CEDES, 1996.

LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen*. 9ª edição – São Paulo: Cortez Editora, 2007.

LUÑO, Antonio Enrique Perez. *Los Derechos Fundamentales*. Temas Clave de La Constitución Española. 8ª edição – Madrid: Editorial Tecnos, 2005.

MAESTRI, Mário. *Porque não canto o hino nacional*. In: *Correio da Cidadania* ([www.correiocidadania.com.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=3974&Itemid=9&bsb\\_midx=-1](http://www.correiocidadania.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=3974&Itemid=9&bsb_midx=-1)), edição virtual acessada em 23/11/2009, às 15:12 horas.

MALTHUS, Thomas Robert. *Ensaio sobre a população*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARTINELLI, Mário Eduardo. *A deterioração dos direitos de igualdade material no neoliberalismo*. Campinas: Millennium, 2009.

MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARX, Karl, e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 7ª edição – São Paulo: Centauro Editora, 2004.

MARX, Karl. *As lutas de classe na França de 1848 a 1850*. In: *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_. Carta a Joseph Weydemeyer, 05/03/1852. Sítio eletrônico, [www.marxists.org/portugues/marx/index.htm](http://www.marxists.org/portugues/marx/index.htm), acessado em 12/12/2009, às 10:45 horas.

\_\_\_\_\_. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Editora Escala, 2007.

\_\_\_\_\_. *A questão judaica*. 6ª edição – 2007. São Paulo: Centauro Editora.

\_\_\_\_\_. e ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

\_\_\_\_\_. *Contribuição à crítica da economia política*. 2ª. edição – São Paulo: Martins Fontes, 1983,

\_\_\_\_\_. *Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Botempo Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. *Crítica do programa de Gotha*. Coimbra: Centelha, 1975.

\_\_\_\_\_. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1975.

\_\_\_\_\_. *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010

- \_\_\_\_\_. *Glosas marginais ao tratado de economia política de Adolph Wagner*.
- \_\_\_\_\_. *Liberdade de Imprensa*. Porto Alegre: L e PM Editores, 2007.
- \_\_\_\_\_. e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. Moscou: Edições Progresso, 1987.
- \_\_\_\_\_. e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. In: *O Manifesto comunista 150 anos depois*. São Paulo: Editoras Fundação Perseu Abramo e Contraponto, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômico-filosóficos (Terceiro Manuscrito)*. In: *Marx - Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. Coleção *Os pensadores*. 3ª edição – São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O 18 brumário de Louis Bonaparte*. Coimbra: Edição do Tradutor, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Salário, preço e lucro*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Teses sobre Feurbach*, 7ª edição – São Paulo: Centauro Editora, 2004.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Crítica da legalidade e do direito brasileiro*. São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia do direito*. São Paulo: Editora Atlas, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia do direito*. 2ª edição – Editora Atlas: São Paulo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Lições de sociologia do direito*. São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2007.
- MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O desafio e o fardo do tempo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- MIAILLE, Michel. *Introdução Crítica ao Direito*. 2ª edição – Lisboa: Estampa, 1994.
- MIRANDA, Jorge. *Textos Históricos do Direito Constitucional*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.
- MORUS, Thomas. *A utopia*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- NAVES, Márcio Bilharinho. *As figuras do direito em Marx*. In: revista Margem Esquerda, nº 6. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- \_\_\_\_\_. Apresentação de *O socialismo jurídico*, de Friedrich Engels e Karl Kautsky. São Paulo: Ensaio, 1991.

\_\_\_\_\_. *Marx, ciência e revolução*. 1ª edição – São Paulo: Editora da UNICAMP/Editora Moderna, 2000.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e Direito – um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2000.

NIKEN, Pedro. *El concepto de derechos humanos*. In: *Estúdios básicos em derechos humanos*. volume 1. Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1994.

NUNES, António José Avelãs. *Neoliberalismo & Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2003.

OLIVEIRA, Francisco de. *O ornotorinco*. São Paulo: Boitempo, 2006.

PACHUKANIS, Eugeny Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

PIOVESAN, Flávia (coordenação). *Código de direito internacional dos direitos humanos*. São Paulo: Editora Perfil, 2008.

PLEKHANOV, Guiorgui. *A concepção materialista da história*. 7ª edição – São Paulo: Paz e Terra, 1987.

POULANTZAS, Nicos. *A lei*. In: revista *Crítica do Direito*, vol. 1. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph de. *Que é o terceiro estado?* 2ª. edição – Rio de Janeiro: Líber Júris, 1988.

\_\_\_\_\_. SIEYÈS, Emmanuel Joseph de. *Ecrits politiques*. Paris: R. Zapperi, 1985.

RICARDO, David. *Princípios de economia e tributação*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações – Investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

STUTCHKA, Piotr. *Direito de classe e revolução socialista*, textos organizados por Emil Von München. São Paulo: Xamã, 2001.

SOBOUL, Albert. *A revolução francesa*. 7ª edição – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

SÓFOCLES. *Antígona*. Texto disponível no seguinte sítio eletrônico, acessado em 03/12/2009, às 23:50 horas: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/antigone.pdf>.

TIGAR, Michael, e LEVY, Madeleine. *O direito e a ascensão do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

TRINDADE, José Damião de Lima. *História Social dos Direitos Humanos*. 2ª edição – São Paulo: Peirópolis, 2006.

\_\_\_\_\_. *Terá o Direito do Trabalho chegado a seu esgotamento histórico?*. In: *Direitos humanos, essência do Direito do Trabalho*. SILVA, Alessandro et alii (org.). São Paulo: LTR Editora, 2007.

TULARD, Jean. *A história da revolução francesa*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

VÁSQUEZ, Adolfo Sánches. *Filosofia da práxis*. 4ª edição – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)