



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

AMÉLIA COELHO RODRIGUES MACIEL

ANÁLISE SOBRE A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA EM KARL MARX

FORTALEZA

2016

AMÉLIA COELHO RODRIGUES MACIEL

ANÁLISE SOBRE A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA EM KARL MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- M138a Maciel, Amélia Coelho Rodrigues.
Análise sobre a sociedade civil_burguesa em Karl Marx / Amélia Coelho Rodrigues Maciel. – 2016.
130 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Fortaleza, 2016.
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
1. Sociedade civil-burguesa. 2. Capitalismo. 3. Karl Marx. I. Título.

CDD 302.23

AMÉLIA COELHO RODRIGUES MACIEL

ANÁLISE SOBRE A SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA EM KARL MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: ___/___/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas. (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Fábio Maia Sobral
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Guilherme Leite Gonçalves
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

À minha mãe Eudoxia, minha avó Maria Edvan (in memoriam) e irmãos Máxel e Marina pela dedicação, educação, amor, companheirismo, brincadeira e cumplicidade mesmo nas dificuldades materiais sofridas.

À luta da classe trabalhadora.

AGRADECIMENTOS

As contribuições recebidas ao longo destes dois anos de mestrado foram fundamentais para a minha estadia em Fortaleza e construção desta dissertação. Por isto, este é um momento muito especial e delicado para mim. Como Jean de la Bruyere, “não há exagero mais belo que a gratidão”, então:

Em primeiro lugar, agradeço ao professor Eduardo Ferreira Chagas, pela amizade, acompanhamento, orientações, aulas e atividades que tanto me engrandeceram nestes dois anos de pesquisa. Agradeço ao meu orientador por sempre impulsionar o pensamento crítico em seus alunos, por colocar nossas concepções em cheque diante de outras possibilidades, de outros pontos de vista. Isto foi muito importante para minha pesquisa teórica e para as minhas posições políticas práticas. Mais que um orientador, o vejo como um “pai intelectual”.

Às professoras Ana Dumont, Iva Peixoto e demais professores da EEFM Adrião do Vale Nuvens, que apesar das limitações das escolas públicas, foram além, muitas vezes dedicando parte dos próprios salários para garantir nossa merenda e atividades. Por prepararem, mesmo com todas as condições materiais desfavoráveis, as semanas científicas, as olimpíadas de matemática e português, os seminários de ciências e humanas. Sou muito grata a todos vocês e sempre estarei em apoio às lutas da categoria.

Ao professor Fábio José Cavalcanti de Queiroz, responsável pela minha iniciação aos estudos marxistas, e ao professor Fábio Maia Sobral, pelo importante trabalho no Viês e por tornar *O Capital* acessível.

Aos professores que aceitaram com presteza participar da Banca de Defesa e pelas valiosas colaborações e sugestões: Fábio Maia Sobral, Adauto Lopes da Silva e Guilherme Leite Gonçalves.

Aos Professores e Colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, pela amizade e calorosas discussões.

Aos trabalhadores da Universidade Federal do Ceará (UFC): À secretária da pós graduação em filosofia, Alexandra, por ser sempre atenciosa; Aos funcionários do Restaurante Universitário, que servem tão generosamente e com tanta simpatia; Aos funcionários da Biblioteca do Centro de Humanidades, pela amizade e paciência comigo quase todas as noites. Sem o trabalho de vocês seria impossível esta dissertação.

Aos meus pais Eudóxia e Joaquim, que sempre acreditaram em mim e foram tão compreensivos com minha ausência. A vovô, pelo exemplo, e à vovó, pelo carinho. Aos irmãos, tias, tios, primas e primos pelo apoio e incentivo. Não posso deixar de citar Apollo, Pirulito e Mingau (Miu), que em meio às pressões sempre foram os melhores refúgios.

À Inês e família Peixoto, pelo suporte durante estes anos em Fortaleza, acolhendo-me tão bem em suas casas.

Agradeço à Camilla Moura, por cuidar tão bem de mim nos momentos que mais precisei. À Érika Peixoto e Gabriela Messias, pelo companheirismo. Sou grata também ao Fábio José, Alex Duarte, Alan Duarte, Anderson Martins, Marley Brito, Kássio Marques, Frank Xavier Neto e Fonseca, ao me permitir ver a UFC, especialmente pelos momentos no restaurante universitário e na residência universitário, não só como lugar de estudo e pesquisa, mas também um lugar cheio de ternos sentimentos e memórias felizes. Às amigas que esta jornada me conferiu: Jadson Alves, Jacy Luz, Pedro Rafael, Breno Modesto, Camile de Miranda, Felipe de Almeida, Amsterdam, Nadia, Rafael Soneca, Kauhana, Maximiano, Marcondes, Marcelo, Artemis, Neiara, Hemanuel, Vyrna, todas as meninas do basquete, Janaína, Cleilton, Thales, Davi, João, Wesley, Pablo, Kedna, Hayane, entre tantos outros!

Aos camaradas de militância, Bruno, Karina, Giambatista, Felipe, Renato, Carlos, Natan, Bruna, Sâmila, Ricardo, Breno. Ao movimento estudantil dos estudantes secundaristas das escolas estaduais do Ceará, especialmente à Lany, Layla, Lana, Kindele, Rafael, Carlos, Dellano, Gustavo, Kaliane, Micaias, Marcelo, Vitória, Mesaque, Arthur Tutuzinho, Bruno Silva, Luah e todos os ocupantes e manifestantes. Aos operários da construção civil de Fortaleza. Enfim, a todas as pessoas que conheci em Fortaleza que, assim como eu, acreditam e lutam “por um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres”. Vocês me motivaram e deram sentido a esta pesquisa de dois anos.

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

“Por um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres.” (Rosa Luxemburgo)

RESUMO

A pesquisa desenvolvida nesta dissertação tem por objetivo fundamental analisar a sociedade civil-burguesa no pensamento de Karl Marx. Desta forma, perpassaremos por diversas obras de Marx pertinentes a esta temática, desde o juvenil ensaio de 1843, conhecida por *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, até sua madura obra *O Capital*, de 1867. Delineia-se, então, que a metodologia privilegiada é a pesquisa bibliográfica, eminentemente teórica. Reconhecendo que Marx passou por um profundo processo de influência e revisão filosófica, especialmente das filosofias de Hegel e Feuerbach, a primeira problemática a enfrentar versará sobre os pressupostos teóricos do desenvolvimento marxiano do conceito de sociedade civil-burguesa. Sendo assim, preliminarmente, perpassaremos pela filosofia de Hegel, por meio da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de 1820. Em seguida, abordaremos a filosofia materialista de Feuerbach, detidamente nas obras *Princípios da Filosofia do Futuro* (1843) e *Para a Crítica da Filosofia de Hegel* (1839). Em seguida, passaremos pelas obras filosóficas de Marx conhecidas como de juventude. Essas obras serão a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1844) e *Sobre a Questão Judaica* (1843). Será importante abordar a problemática sobre as influências das filosofias de Hegel e Feuerbach, pois no próximo momento, ou seja, no segundo capítulo, será abordada a crítica de Marx à especulação neohegeliana, vinculando-a ao posicionamento marxiano acerca da sociedade civil-burguesa, utilizando a obra de Marx *A Sagrada Família ou A Crítica da Crítica Crítica: Contra Bruno Bauer e Consortes*, de 1845. Dando prosseguimento, a pesquisa dissertativa enfrentará a problemática histórica e econômica de Marx relacionada à sociedade civil-burguesa por meio dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, escritos em 1844. Nesta mesma perspectiva, a próxima obra a ser explorada será *A Ideologia Alemã*. Nesta obra, escrita entre 1845 e 1846, em conjunto com Engels, encontraremos a conceituação acabada da sociedade civil-burguesa em Marx, considerada na concretude da esfera de produção. Por fim, encerraremos este estudo problematizando a sociedade civil-burguesa em seu funcionamento. Conforme esclarece Marx no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859), a anatomia da sociedade civil-burguesa é encontrada na economia política. Então, encerrando a pesquisa, estudaremos *O Capital*, obra onde é possível levantar a hipótese de que a análise crítica de Marx sobre a economia política reafirma sua concepção filosófica de que a sociedade civil-burguesa como a matriz ontológica do todo social.

Palavras-chave: Sociedade civil-burguesa. Capitalismo. Karl Marx.

ABSTRACT

This dissertation is essential to analyze the civil bourgeois society by Karl Marx. So, this dissertation will follow several works of Marx relevant to this theme. From earlier Marx's work (1843) when he finished his manuscript *Critique of Hegel's Philosophy of Right* to older Marx's work on a several massive books such as *The Capital* (1867). First, I showed the bibliographic search, fundamentally theoretical in order to clarify relations between the studies of Karl Marx influenced by Hegel and Feuerbach. Withal, Marx also criticized these two philosophers. So the first chapter of this dissertation shows theoretical development of Marx's thought about bourgeois civil society. First we will study the philosophy of Hegel, through the book *Elements of the Philosophy of Right*, published in 1820. After, we will analyze the materialistic philosophy of Feuerbach, especially through the works *Principles of Philosophy of the Future* (1843) and *To the Critique of Hegel's Philosophy* (1839). Then we will present work by the philosophical works of younger Marx. These works will be *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, written between 1843 and 1844, *Introduction to the Critique of Hegel's Philosophy of Right* (1844) and *On the Jewish Question* (1843). This will be important because in the second chapter we will be analyzed criticism of Marx to Neo-Hegelianism linked to civil bourgeois society. For this we will use the first book written by Marx and Engels *The Holy Family or Critique of critical criticism against Bruno Bauer and Company*, 1845. Continuing this work, we will deal with Marx's critique of political economists following the *Economic and Philosophic Manuscripts* of 1844. With this analysis of development of Marx's thought on the civil bourgeois society the next work to be explored is *The German Ideology*. In this work, written between 1845 and 1846, with Engels, we will find the concept expressed in bourgeois civil society. In this book the bourgeois civil society will be shown concreteness of production. At end, we will close this research with the study of the anatomy of civil bourgeois society. We will see that this anatomy of civil bourgeois society is found in political economy, as Marx said in the preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in 1859, his first book on economic theory. Marx examined methodically and in detail the constitution or structure of civil bourgeois society in *The Capital*. Then the third and final chapter will be devoted to the study of *The Capital*, where it is possible to notice hypothesis that the critical analysis of Marx's political economy reaffirms his philosophical conception that civil bourgeois society is the ontological matrix of the all social.

Keywords: Civil bourgeois society. Capitalism. Karl Marx.

SUMÁRIO

I. INTRODUÇÃO	12
II. O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO MARXIANO DE SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA	18
2.1. Breve Apanhado Sobre a Sociedade Civil-Burguesa nos Princípios da Filosofia do Direito de Hegel	18
2.2. As Contribuições Feuerbachianas para o Desenvolvimento do Conceito de Sociedade Civil-Burguesa em Karl Marx	26
2.3. A Sociedade Civil-Burguesa como Raiz Histórico-Materialista	33
2.3.1. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: A Relação Sujeito e Predicado	34
2.3.2. Os Avanços de Perspectiva nos Artigos dos Anais Franco-Alemães	40
III. O CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA EM KARL MARX	49
3.1. As contribuições da crítica de Karl Marx aos neohegelianistas	50
3.2. O caráter histórico-ontológico do trabalho na sociedade civil	60
3.3. Conceito de sociedade civil-burguesa em <i>Karl Marx</i>	74
IV. ANATOMIA DA SOCIEDADE CIVIL	84
4.1. Breves considerações sobre a mercadoria e o dinheiro	86
4.2. A produção do mais-valor	98
4.3. A acumulação capitalista	106
V. CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS	Erro! Indicador não definido.

I. INTRODUÇÃO

A análise da sociedade civil-burguesa [*Bürgerliche Gesellschaft*] em Karl Marx é um empreendimento que pretende perpassar pelo desenvolvimento marxiano do conceito de sociedade civil-burguesa, citando as influências da filosofia de Hegel e Feuerbach, delimitar sua conceituação madura em Marx e analisá-la em seu funcionamento. A escolha desta temática foi motivada por perceber que, ainda hoje, a abordagem sobre a sociedade civil-burguesa em Marx não foi amplamente explorado, inclusive na tradição filosófica do marxismo. Além disso, a concepção de Marx sobre a Sociedade Civil-burguesa, especialmente em relação com as superestruturas ideais, tais como Estado e Direito, oferece arcabouço para interpretação materialista e dialética da sociedade atual e suas contradições.

Ademais, este trabalho pretende relacionar as questões concernentes ao homem e sua sociabilidade em relação dialética com a sociedade civil. A partir do estudo das obras de Marx, procura-se abordar os momentos da “realidade material” da sociedade civil e da “realidade subjetiva” nas relações sociais que se complementam e modificam mutuamente, formando o que se denomina de totalidade social e história humana. Deste modo, a análise sobre a sociedade civil-burguesa, especialmente nos dois primeiros capítulos, será dialeticamente relacionada com o Estado, a política, o Direito e demais instituições da sociedade, assim como com a subjetividade.¹

Desta forma, iniciando este trabalho, abordaremos o desenvolvimento do conceito marxiano de sociedade civil-burguesa. Para isto, serão analisadas as passagens do pensamento de Marx pelo idealismo hegeliano e pelo materialismo feuerbachiano. Assim, estudaremos a revisão teórica que este filósofo alemão imprimiu ante as principais elaborações do pensamento filosófico, social e econômico produzidas na modernidade, em especial as filosofias de Hegel e Feuerbach.

Assim, no primeiro momento, pesquisaremos o referencial teórico que Hegel e Feuerbach disponibilizaram a Marx. Neste sentido, pretende-se estudar as implicações das filosofias hegeliana e feuerbachiana no desenvolvimento dos apreços imprescindíveis à

¹ Jesus Raniere esclarece que nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e em *A Ideologia Alemã*, apontando Kant nesta obra, “a perspectiva da razoabilidade universal do objeto em si mesmo é ponto de partida para o desenvolvimento da teoria de Marx. o fundamento desta perspectiva é ampliado quando da redação de *O capital*, pois aí a preocupação do desvelamento do processo de produção do capital como processo social total tem na teoria do valor-trabalho o ponto crucial da ‘racionalidade’ da sociedade moderna” (ROIO (org.), 2014, p. 263).

análise de Marx sobre a sociedade civil-burguesa, notadamente, neste momento, relacionada com o Estado e o Direito.

Então, na passagem sobre a filosofia hegeliana, a primeira a ser estudada, a obra basilar que será utilizada é *Princípios da Filosofia do Direito* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*] (1820) de Hegel. Esta obra será fundamental para entender o desenvolvimento filosófico de Marx, especialmente pela íntima vinculação na discussão sobre a sociedade civil-burguesa levantada por Marx na sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*] (1843).

Em seguida, estudaremos a filosofia materialista de Feuerbach, especialmente por meio de suas obras *Para a Crítica da Filosofia de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*] (1839), *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* [*Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*] (1842) e *Princípios da Filosofia do Futuro* [*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*] (1843). Este estudo será importante para analisar as influências da crítica feuerbachiana à filosofia especulativa para o desenvolvimento do conceito de sociedade civil-burguesa em Karl Marx, analisando até que ponto a filosofia materialista de Feuerbach foi incorporada por Marx.

Neste sentido, passando pela influência dialética idealista da filosofia de Hegel e pela materialista de Feuerbach, pretende-se no primeiro capítulo estudar o desenvolvimento materialista e dialético da sociedade civil-burguesa em Karl Marx. Primeiramente será analisada a influência de Hegel na formação do método de análise histórico e dialético de Marx. Em seguida, pretende-se agregar a esta análise a influência da filosofia de Feuerbach, ou seja, o materialismo filosófico que conferiu a Marx a visão crítica à determinação ontológica da relação entre o Estado e a sociedade civil-burguesa no método hegeliano.

Após esta análise preliminar necessária, debruçando nos marcos iniciais do conceito de sociedade civil-burguesa em Karl Marx, lidaremos com as obras filosóficas de Marx conhecidas como de juventude. Essas obras serão a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* [*Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie von Karl Marx*] (1844), *Sobre a Questão Judaica* [*Zur Judenfrage*] (1843), *A Sagrada Família ou A Crítica da Crítica Crítica. Contra Bruno Bauer e consortes* [*Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*] (1845) e *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*] (1844).

A *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, também conhecida como *Manuscrito de Kreuznach*, foi selecionada para análise por encontrar nela o primeiro momento em que Marx trata a sociedade civil-burguesa, iniciando seu processo de revisão crítica com a filosofia de Hegel. Esta revisão crítica foi executada por Marx pela necessidade de analisar questões políticas e sociais da vida prática concreta, forçado por sua então posição de redator da *Gazeta Renana* [*Rheinische Zeitung*]. Nestes manuscritos, escritos entre 1842 e 1843, perceberemos que Marx inicia a superação da visão hegeliana sobre o Estado como um fenômeno da ideia.

Mesmo ainda próximo do hegelianismo de esquerda, levantamos a hipótese de que nesta obra Marx enceta o pensamento sobre o Estado a partir da sociedade civil-burguesa. Neste manuscrito de estudo pessoal Marx percebe que as relações jurídicas, assim como as formas de Estado, não podem ser compreendidas autonomamente, em si mesmas ou a partir do desenvolvimento do espírito humano, mas têm suas raízes na totalidade das relações materiais de vida, à qual Hegel dera o nome de sociedade civil-burguesa. Neste sentido, influenciado pela crítica de Feuerbach, Marx aborda o caráter invertido da filosofia de Hegel, demonstrando a raiz histórica e material do Estado na sociedade civil-burguesa.

Em 1844, com a publicação nos *Anais Franco-alemães* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*] de *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e de *Sobre a Questão Judaica*, Marx supera a defesa da democracia liberal burguesa limitada à emancipação meramente política. Os artigos publicados nos *Anais Franco-Alemães* podem ser considerados como um momento importante da elaboração do pensamento marxiano sobre a sociedade civil-burguesa. Em contraste com o Estado enquanto demiurgo da sociabilidade, nestes artigos Marx pensa a sociedade civil enquanto demiurgo real do Estado e suas relações jurídicas, assim como inaugura um conteúdo de classe. Por isto, serão abordadas estas questões, percebendo a fundamental importância para esta pesquisa.

Neste sentido, na obra *Sobre a Questão Judaica* Marx aponta os limites da emancipação política e defende a necessidade da emancipação humana. Assim, Marx distingue o fundamento histórico-materialista do Estado e do Direito na sociedade civil-burguesa. Na publicação da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx segue este raciocínio, mas introduzindo a figura do proletariado com sujeito histórico fundamental para a mudança efetiva da sociedade, introduzindo o papel da luta de classe.

Assim, com estas três obras de Marx, iniciaremos o estudo propriamente sobre o desenvolvimento do seu conceito de sociedade civil-burguesa. Com isto, pretende-se demonstrar o momento que marca a superação da filosofia idealista que considera a sociedade civil-burguesa sujeito e o Estado como predicado deste, apontando o caminho para o conceito marxiano maduro de sociedade civil-burguesa.

Esta abordagem sobre o desenvolvimento do conceito de sociedade civil-burguesa será essencial para a posterior abordagem sobre a crítica de Marx à especulação neohegeliana. A abordagem desta crítica marxiana ao neohegelianismo será vinculada ao processo de desenvolvimento do conceito e posicionamento sobre a sociedade civil-burguesa em Marx. A escolha de perpassar por esta crítica, através da obra *A Sagrada Família ou A Crítica da Crítica Crítica: Contra Bruno Bauer e consortes*, é fundamental para demonstrar o processo de consolidação do referencial teórico sobre a sociedade civil-burguesa. Percebe-se nesta obra que Karl Marx definitivamente supera o pensamento tradicional idealista para trilhar os caminhos de uma filosofia materialista da práxis histórico-social, orientada para a transformação. Neste sentido, veremos a hipótese de que Marx não entende a história como linear, assim como discorda da historicidade idealista, mas para Marx a evolução histórica dá-se de forma material e dialética.

A denúncia marxiana da filosofia desconexa da realidade ou da que inverte o momento real pelo ideal, nos remonta à relação sujeito e predicado associada à compreensão das relações jurídicas com as condições materiais na sociedade. Ou seja, a crítica de Marx à filosofia especulativa neohegeliana é um desdobramento, como se pode inferir pela própria palavra, da sua crítica à filosofia hegeliana.

Desta maneira, pretendendo seguir um roteiro de formação do pensamento de Marx sobre a sociedade civil-burguesa, caberá fazer algumas considerações gerais a cerca de sua crítica à filosofia especulativa também do neohegelianismo. Então, haverá um momento na dissertação onde serão analisados os filósofos substantivados por Marx por especulativos neohegelianos. Neste sentido, perceberemos que na *Crítica da Crítica Crítica* a sociedade civil-burguesa será validada por Marx enquanto esfera real que engendra as formas de organização social e espiritual, ao contrário do reconhecimento do “Espírito” em Hegel, do “Único” em Stirne ou do “Gênio social” em Proudhon como princípio gerador das relações.

Dando prosseguimento, a pesquisa dissertativa também abordará a crítica de Marx aos economistas políticos, executada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, redigidos no período entre 1843-44. Nestes manuscritos Marx passa a abordar o caráter histórico-ontológico do trabalho na sociedade civil não só por meio de considerações teóricas e filosóficas, mas também econômicas. Esta obra será fundamental nesta pesquisa por significar um importante momento de consolidação da sociedade civil-burguesa em Marx, encontrando nestes manuscritos uma inovação na abordagem com o estudo crítico da economia política.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx inova em sua filosofia, pois esta obra marca o primeiro e considerável enfrentamento com a economia política. Aqui Marx coloca devidamente a produção da vida em seu lugar central. Ele demonstra a centralidade do trabalho na vida social humana, alicerçado como momento fundamental da existência humana, como a chave da sociedade civil-burguesa que explica as determinações inerentes ao Estado e ao Direito. Por meio desta abordagem crítica à sociedade civil, estes escritos também assumem papel fundamental na estratégia da superação efetiva do mundo capitalista.

Entretanto, é na *A Ideologia Alemã [Die Deutsche Ideologie]*, escrita entre 1845 e 1846, em conjunto com Engels, que encontramos a conceituação acabada da sociedade civil-burguesa. Por isto, *A Ideologia Alemã* será a próxima obra a ser analisada, pois é nela que, juntamente com Engels, Marx conceitua explicitamente a sociedade civil.

Mas antes de analisá-la, serão levantadas algumas considerações sobre *Glosas Críticas ao Artigo O Rei Da Prússia e a Reforma Social. De Um Prussiano [Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen]*, publicado em 1844, no jornal alemão *Avante! [Vorwärts]*. Neste artigo Marx defende que a solução dos problemas sociais não pode ser efetivada sem a solução das contradições materiais dentro da sociedade civil, ou seja, a sociedade civil se posiciona, no pensamento de Karl Marx, como momento fundamental da estruturação social.

Então, abordaremos o conceito de sociedade civil-burguesa exposta por Marx na obra *A Ideologia Alemã*. Esta obra muitas vezes é considerada como fronteira de consolidação do materialismo histórico, conforme a leitura feita por Louis Althusser.² Entretanto, pelo estudo levantado em todo este trabalho dissertativo, passando pela influência filosófica de

² Louis Althusser defende a existência de uma ruptura epistemológica em Karl Marx a partir de 1845-46, com *A Ideologia Alemã*, superando um antropologismo filosófico, de influência hegeliana e feuerbachiana, para o chamado materialismo histórico (ALTHUSSER, 2005, p. 219-248).

Hegel e Feuerbach, a abordagem adotada considera a obra *A Ideologia Alemã* um dos momentos de condensação de um desenvolvimento progressiva do pensamento de Marx, um salto-epistemológico que não significa negação dos momentos precedentes.

De toda forma, *A Ideologia Alemã* será fundamental para o estudo sobre a sociedade civil-burguesa, não só por encontrar nesta obra a sua conceituação explícita e definitiva em Marx, mas também por abordar a relação dialética entre a sociabilidade humana histórica com a base material, perpassando por questões sobre a influência da base produtiva sobre as superestruturas ideais, tais como Estado, Direito, religião, modo de vida, etc.

Adotando esta abordagem, as questões que envolvem as relações humanas, compreendendo *A Ideologia Alemã* em conjunto com as demais obras de Karl Marx, não são reflexos diretos das relações de produção. A interpretação adotada neste trabalho pretende mediar a estrutura material da sociedade civil e a subjetividade humana. Sendo assim, a compreensão empregada é a que percebe a sociedade civil-burguesa como um momento condicionante da sociabilidade humana, ou seja, não como um momento determinante.

Porém, mesmo encontrando em *A Ideologia Alemã* o conceito definido de sociedade civil e seu papel na vida social humana, a presente dissertação não terá cumprido seu papel de análise do objeto sem abordar seu modo de funcionamento. Desta forma, após a abordagem do desenvolvimento do conceito marxiano de sociedade civil-burguesa e sua relação com as demais esferas, como o Estado, o Direito, etc, será analisado o funcionamento da sociedade civil-burguesa em Marx.

Desta forma, considerando que na obra *O Capital* [*Das Kapital*], com primeira publicação em 1887, Marx analisa o modo de produção capitalista, será reservado o último capítulo à temática do funcionamento da sociedade civil-burguesa. Noutras palavras, será analisada a crítica marxiana ao modo de produção capitalista, visto que, segundo Marx, no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1857, a economia política é a anatomia da sociedade civil. Entretanto, é reconhecida a impossibilidade de desenvolver nesta dissertação como se dá a contradição do sistema capitalista em sua abrangência, conforme Marx analisou em *O Capital*. Mesmo assim, encerraremos nossos estudos analisando os pilares de sustentação do regime capitalista de forma geral. Neste sentido, com a análise da anatomia da sociedade civil, por meio da crítica de Marx ao capital, concluiremos nossa pesquisa com a defesa da hipótese de que a sociedade civil-burguesa é a sociedade capitalista.

II. O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO MARXIANO DE SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA

Conforme abordado na introdução, o estudo inicial versará sobre o desenvolvimento do conceito marxiano da sociedade civil-burguesa. Neste sentido, para que se possa perpetrar uma discussão acerca da sociedade civil no pensamento de Karl Marx, será analisado o processo de revisão teórico-crítico ante as principais elaborações do pensamento social produzidas na modernidade, notadamente as elaborações de Hegel e Feuerbach.

Hegel e Feuerbach disponibilizaram a Marx o referencial filosófico necessário para levantar as considerações imprescindíveis à sua análise sobre a relação entre a sociedade civil-burguesa e o Estado. Por isto, neste capítulo será feito um estudo das influências que Marx sofreu da filosofia dialética idealista hegeliana e da filosofia materialista feuerbachiana.

Deste modo, a fim de conferir maior profundidade ao estudo da sociedade civil-burguesa em Marx, é mister perpassar brevemente pelas correntes teóricas que influenciaram diretamente seu construto filosófico, notadamente a íntima vinculação da discussão da sociedade civil levantada por Marx na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

Neste sentido, este capítulo ancora na análise das filosofias de Hegel e de Feuerbach. O primeiro por influenciar profundamente Marx com o método histórico dialético. O segundo por conferir a Marx o materialismo filosófico necessário para criticar a determinação ontológica da relação entre o Estado e a sociedade civil-burguesa no método hegeliano, influenciado pela crítica feuerbachiana à filosofia especulativa de Hegel.

Como este capítulo pretende debruçar nos marcos iniciais do conceito de sociedade civil-burguesa em Karl Marx, será fundamental perpassar por suas obras filosóficas conhecidas como de juventude. As obras selecionadas são a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e *Sobre a Questão Judaica*.

2.1. Breve Apanhado Sobre a Sociedade Civil-Burguesa nos Princípios da Filosofia do Direito de Hegel

Como situado anteriormente, neste tópico pretende-se desenvolver um breve estudo sobre a filosofia de Hegel, especificamente sobre a abordagem hegeliana a cerca da sociedade civil-burguesa. Neste sentido, a obra basilar a ser utilizada será *Princípios da Filosofia de Direito de Hegel*, obra fundamental para entender o desenvolvimento filosófico de Marx. Em

seguida, exploraremos o pensamento materialista de Feuerbach. Assim, pretende-se neste espaço pesar as influências da filosofia dialética idealista de Hegel e a materialista de Feuerbach para a formação do conceito de sociedade civil-burguesa em Karl Marx.

Iniciando com Hegel, deste modo, faremos uso da obra onde este filósofo coloca a vida política e social em maior relevo, ou seja, *Princípios da Filosofia do Direito* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*], publicada em 1821. Para este estudo será destacado um breve apanhado sobre a sociedade civil-burguesa [*Bürgerliche Gesellschaft*] em Hegel.

Hegel, aqui, analisa as relações regidas por uma diversidade de fatores necessários para que seja efetivada a ideia de liberdade. Deste modo, o princípio orientador de seu sistema filosófico do direito é o conceito da liberdade. A partir deste princípio fundador e orientador, Hegel desenvolve em toda sua obra as determinações e realizações da liberdade, demonstrando o movimento dialético da sua efetivação. Neste sentido, assim preceitua Hegel no parágrafo quarto desta obra:

O domínio do direito é o espírito em geral, e sua base própria e ponto de partida é a vontade livre, de sorte que a liberdade constitui sua substância e sua determinação; o sistema do direito é o reino da liberdade realizada, o mundo do espírito que se manifesta como uma segunda natureza a partir de si mesmo (HEGEL, 1997, p, 46).

Assim, em primeiro plano Hegel colocará o direito abstrato, que será superado e guardado num momento superior, ultrapassando o plano das vontades subjetivas imediatas. O momento imediato é ultrapassado indo em direção a um patamar mais elevado de determinação da liberdade, a moralidade subjetiva. Neste movimento de superação-conservação [*Aufhebung*], a moralidade subjetiva é ultrapassada para eticidade. Então, a eticidade representa a síntese do processo de determinação do conceito de liberdade, passando para o plano objetivo da vida social. Pontua-se o § 142 de *Princípios da Filosofia do Direito*:

A moralidade objetiva é a ideia da liberdade enquanto bem vivente, que tem na consciência de si seu saber e seu querer e que, por meio de sua ação, tem a sua realidade. Esta ação tem o seu fundamento em si e para si, e sua finalidade motora na existência moral objetiva. É o conceito da liberdade convertido em mundo real e que adquiriu a natureza da consciência de si (HEGEL, 1997, p, 149).

A estruturação da sociedade civil-burguesa, em Hegel, ocorre no campo da eticidade, figurando como momento de transição que continua tendo como central o processo de efetivação da liberdade. Para Hegel, a ideia da liberdade é o princípio pressuposto. Seguindo

este ponto de vista, a sociedade civil, como um momento da eticidade, figura como um período de transição da determinação ou desdobramento desta ideia.

Por meio do desenvolvimento dialético são tratadas as questões sobre o processo de realização e determinação da liberdade. Neste sentido, Hegel mostra como a particularidade, ou a contingência, incorporada pela universalidade, paulatinamente é englobada pela necessidade, conciliando liberdade e necessidade.³

Sendo a liberdade o ponto de partida e ao mesmo tempo o motor de sua própria efetivação, Hegel expõe o desenvolvimento desse princípio fundador como necessidade do conceito da própria liberdade. Denis Rosenfield, ao analisar o conceito da vontade em Hegel, entende que há um condicionamento do entendimento concreto à vontade, à apreensão da atividade de dissolução de todo conteúdo dado tanto na ordem da interioridade quanto na ordem da exterioridade. Ele assim explica:

o “eu” (*Ich*) não pára diante de nenhum limite, é uma atividade sem barreiras (*schrakenlos*), o puro pensamento de si mesmo, o elemento da pura “indeterminidade” (*Unbestimmtheit*) (Hegel, 1967^a, § 5). Trata-se, é necessário sublinhar, de uma pura “indeterminidade”, e não de uma pura “indeterminação”. A “indeterminação” está voltada apenas para a sua interioridade, em que a vontade permanece abstratamente encerrada nos limites de sua pura subjetividade. A “indeterminidade”, ao contrário, na sua própria “indeterminação”, indica que sua interioridade “dis-põe-se” a suprimir os limites de um puro pensamento de si e abre-se, assim, à exterioridade do mundo. A “indeterminidade” anuncia o movimento pelo qual a vontade toma em mãos o processo de atualização da interioridade na exterioridade, e vice-versa (ROSENFIEL, 1995, p. 42).

O processo de desenvolvimento do princípio fundador inicia-se no abstrato, devendo, por isto, realizar-se. Neste desdobramento de determinação novos níveis são alcançados num processo de superação e conservação [*Aufhebung*] dos momentos anteriores, sendo guardados na síntese. Depois é superado e conservado, garantindo o automovimento do conceito. Assim, neste processo de realização da liberdade não cabe algo completamente novo no conceito.

Conforme exposto, o desdobramento da realização da liberdade leva a um desenvolvimento necessário em que a insuficiência de um momento condiciona a elevação de outro momento, conservando e superando o momento anterior. No §33 da *Filosofia do*

³ Neste aspecto, muitos pesquisadores da filosofia hegeliana enxergam na lógica deste um processo de reconhecimento da necessidade. Gadamer, no livro *A Dialética de Hegel* (2005), por exemplo, explica que o efetivo de Hegel refere-se ao que permanece e que o mundo efetivo consiste em um subsistir, mas sendo ao mesmo tempo outro. Ramiro Flórez fala que a liberdade verdadeira é a necessidade compreendida, em sua obra *La Dialéctica de la Historia em Hegel* (1983).

Direito, Hegel aponta as fases deste desenvolvimento. Na primeira, a vontade é imediata e seu conceito é abstrato, sendo exterior e imediata sua existência empírica. Constitui esta etapa o domínio do direito abstrato formal. Este domínio do direito abstrato formal apresenta “as formas concretas e imediatas da realização da vontade livre, quais sejam, a propriedade, o contrato e a injustiça” (WEBER, 1993, p. 12).

A segunda fase é o desenvolvimento da insuficiência da anterior para a universalização do princípio da liberdade, passando a vontade a assumir uma existência exterior que reporta a si, assentada como particularidade subjetiva diante do universal, ou seja, como moralidade subjetiva.

Estas duas partes desenvolvem-se para o momento posterior fundamental, como fundamento e sustentação última, ou seja, para a eticidade, ou moralidade objetiva, enquanto unidade e verdade dos dois momentos abstratos, o direito abstrato e a moralidade subjetiva. Aqui, a liberdade passa a existir como substância real e como vontade subjetiva, em outras palavras, no ético se dá a plena realização da ideia da liberdade, expondo o campo da moralidade social. Hegel diz que “é a idéia em sua existência universal em si e para si; é a moralidade objetiva” (HEGEL, 1997, p. 65).

Segundo a parte final do §142 do *Princípios da Filosofia do Direito*, a eticidade “é o conceito da liberdade convertido em mundo real que adquiriu a natureza da consciência de si” (HEGEL, 1997, p. 142). Deste modo, a ideia da liberdade passa do plano da vontade subjetiva para o da objetividade da comunidade e das instituições sociais. Sem a ética, o bem e a moral ficam limitados ao momento subjetivo. No §141 fala Hegel desta necessidade de determinação:

O Bem, que é a substância universal da liberdade, mas ainda uma forma abstrata, invoca determinações e um princípio de tais determinações que lhe seja idêntico, ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação, mas apenas abstrato, invoca a universalidade e a objetividade. Estes termos, cada um deles por si elevado à totalidade, revelam-se indefinidos e devem ser determinados. Ora, a integração destas duas totalidades relativas na identidade absoluta está já em si mesma efetuada precisamente quando a certeza subjetiva de si, ao desvanecer-se no vazio, se torna idêntica à universalidade abstrata do Bem. A identidade, agora concreta, do bem e da vontade subjetiva, a sua verdade, é a moralidade objetiva (HEGEL, 1997, p. 144).

Por isso é necessário a efetividade política, por meio das instituições sociais, para tornar real a ideia da liberdade. Já a moralidade subjetiva demanda determinação objetiva para ser realidade efetiva. A moralidade objetiva, ou a eticidade, realiza o conceito da liberdade,

epítome última do desenvolvimento de determinação da ideia de liberdade, superando e conservando os momentos anteriores. É a realização e a conversão da Ideia da liberdade em mundo existente, ou seja, necessita da efetividade. Os momentos que constituem a ideia ética são apontados desta forma no §157:

O conceito desta Ideia só será o espírito como algo real e consciente de si se for objetivação de si mesmo, o movimento que percorre a forma dos seus diferentes momentos. Tal conceito é:

- a) O espírito moral objetivo imediato ou natural: a família. Esta substancialidade se desvanece na perda da sua unidade, na divisão e no ponto de vista do relativo, tornando-se então:
- b) Sociedade civil, associação de membros, que são indivíduos independentes e a constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade e por meio de uma regulamentação exterior para satisfazer as exigências particulares e coletivas. Este Estado exterior converge e reúne-se na
- c) Constituição do Estado, que é o fim e a realidade em ato da substância universal e da vida pública nela consagrada (HEGEL, 1997, p. 155).

O desdobramento da eticidade ocorre pela primeira instituição social, ou seja, pela família, depois passa pela sociedade civil até se desdobrar no Estado. Como “substancialidade imediata do espírito”, a família aparece como o primeiro momento, tendo suas funções girando em torno da satisfação das necessidades básicas e cumprindo o papel de experiência de vida social⁴. A Sociedade Civil⁵, seguindo o percurso no sentido da concretização da liberdade, surge a partir do momento em que a esfera primeira não é mais suficiente para a satisfação das necessidades particulares. Dissolvida a família, as pessoas adquirem independência, abrindo também espaço para a formação de novas famílias, condicionando a necessidade da relação social para a satisfação dos interesses e necessidades.

Deste modo, a sociedade civil figura na eticidade entre a família e o Estado, ocupando o campo onde os indivíduos batalham pela posse e pela propriedade para a realização de seus desejos. Assim, conforme §289, ocorre a “batalha dos interesses individuais de todos contra todos”, onde cada um busca seus fins particulares, valendo-se inclusive da instrumentalização do outro para se apropriar das coisas que o cercam.

⁴ Esclarece Weber que a família em Hegel “representa a primeira instituição social, na medida em que é a ‘ideia ética’ de um modo imediato, isto é, ainda não foi mediada. Por isso é o campo da eticidade natural. O indivíduo sai de sua subjetividade e se objetiva no outro e se torna membro (*Mitglied*) de uma família, reconhecido pelo direito, enquanto sujeito de direito. É através desta família que o indivíduo passa a ser comunitário.” (WEBER, 1993, p. 102)

⁵ Por considerações estilísticas, em todo trabalho será tratado como sinônimos os termos *sociedade civil-burguesa*, *sociedade civil* e *sociedade burguesa*.

Na busca de suas satisfações egoístas, os indivíduos particulares se deparam com relações em que os obrigam reconhecer a dependência dos outros para poder realizar suas próprias necessidades. Rosenfield delinea que nesta fase Hegel detecta dois momentos antagônicos, ou seja, o do carecimento e do entendimento:

Os dois princípios constitutivos da “sociedade civil-burguesa” (Hegel, 1967^a, § 182) são, de um lado, a “pessoa concreta” (*konkrete Person*), cujo único fim é a sua própria particularidade e a satisfação dos seus desejos, e, de outro, a forma de universalidade daí resultante: pela procura egoísta do lucro, a vontade particular entra em relação com outras particularidades e cria um sistema de dependência recíproca de todos em relação a todos (ROSENFELD, 1995, p.175-6).

Nesse momento em que o trabalho atua como mediador para a consciência universal, os indivíduos descobrem a vinculação ao trabalho alheio. Hegel, assim, reconhece na divisão social do trabalho o elemento capaz de conferir aos indivíduos uma consciência universal. Por meio do trabalho são estabelecidas condições para o homem desenvolver novas capacidades e assimilação de técnicas produzidas. “Pelo ato individual de produção de um objeto a natureza interioriza-se no processo de trabalho e o homem se faz objetivo e real, na transformação prática do mundo (ROSENFELD, 1995, p. 187). Assim, por meio do trabalho o homem forma-se teórica e praticamente, modificando o seu comportamento em relação ao mundo e sua representação. Neste sentido, destaca um texto juvenil de Hegel, sopesando que no:

instrumento o sujeito separa de si o seu desgaste e a objetividade, abandona um outro à eliminação e rejeita sobre o outro a sua parte subjetiva; ao mesmo tempo o seu trabalho deixa de ser singular; no instrumento a subjetividade do trabalho é elevada ao universal; cada um pode copiá-lo e trabalhar da mesma forma; nesta medida o instrumento é a regra permanente do trabalho (HEGEL, 1976, p. 124-3 apud ROSENFELD, 1995, p 187).

No §199 de *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel pontua que por meio da dependência e reciprocidade do trabalho individual ocorre a mediação do particular para o universal, pois por meio do trabalho individual satisfazem-se as carências para a fruição particular e também dos outros. Mas para que a universalidade possa de fato triunfar e efetivar a verdadeira liberdade é necessária a construção de outra instância social, capaz de mediar os embates particulares movidos pelos interesses econômicos antagônicos que perpassam toda sociedade civil-burguesa.

Esta outra instância social é o Estado. Para Hegel, o Estado é a realização da ideia moral objetiva; ele é a síntese espiritual da sociedade pré-política. Neste sentido, Hegel reconhece que a sociedade civil é o espaço de conflito que ao mesmo tempo gesta a

necessidade de integração dos indivíduos, pela mediação da divisão social do trabalho, para a realização de suas necessidades.⁶

O sistema hegeliano resolve os problemas da sociedade civil-burguesa no Estado, fazendo deste o ponto elevado do processo histórico. Logo, para Hegel, o Estado figura como o sujeito da história universal, sendo a sociedade civil o momento pré-político, antítese da família. O Estado assume o papel de síntese que estabelece o “Reino da Liberdade”.⁷ No §182 da *Filosofia do Direito*, Hegel assim esclarece os fundamentos da sociedade civil:

A pessoa concreta, que é para si mesmo um fim particular, como totalidade de carências e como mescla de necessidade natural e de vontade arbitrária, constitui o primeiro fundamento da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com outra análoga individualidade, de tal modo que cada uma se afirma e se satisfaz por meio da outra, e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é outro princípio (HEGEL, 1997, p. 169).

Neste sentido, Hegel reconhece a sociedade civil como uma esfera exterior das necessidades, esfera onde se dá a batalha de todos contra todos para a satisfação de suas carências e necessidades individuais. Um princípio da sociedade civil, assim, é o sistema da atomística, o sujeito individual e seus interesses. A sociedade civil é vista por Hegel como o lugar de ampliação e expansão dos interesses egoístas, a esfera onde todos disputam seus interesses particulares. Mas, apesar disto, neste parágrafo Hegel reconhece também outro momento, que é representado pela relação com outras particularidades, ou seja, reconhece a esfera da relação social mediada pela divisão do trabalho.

É na relação entre as particularidades que os fins de cada um podem alcançar maior extensão. A sociedade civil, então, tem a atribuição de conferir o espaço para a mediação entre o particular e a forma da universalidade. Hegel esclarece, no § 182, que o fundamento primário da sociedade civil-burguesa é a pessoa concreta, particular, “como totalidade de carências e como mescla de necessidade natural e de vontade arbitrária”. Em seguida, neste mesmo parágrafo, reconhece que este ser particular mantém relação com outra

⁶ Nota-se a recusa hegeliana às concepções jusnaturalistas, notadamente as de Hobbes, Rousseau, Locke e Kant. Para Hegel apenas existe a sociedade anterior ao Estado e a sociedade política estatal. Entretanto, no que se refere à consideração do Estado como momento positivo do desenvolvimento histórico, aqui Hegel ainda segue a tradição do jusnaturalismo moderno iniciado com Hobbes.

⁷ Nesta ocasião, o Direito figura como um momento racional do Estado, por isso a expressão Estado de Direito. É a supremacia da lei entendida como a maior expressão da vontade racional do Estado.

particularidade, “de tal modo que cada uma se afirma e se satisfaz por meio da outra, e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade” (HEGEL, 1997, p. 169).

Neste sentido, está o indivíduo egoísta condicionado pela universalidade em virtude do sistema de dependências recíprocas, do estado de carências. Só por meio do trabalho dos outros posso satisfazer minhas necessidades, assim como os outros podem se utilizar do meu trabalho para satisfazer suas carências. De tal modo, segundo Hegel, em seu §199, esta satisfação recíproca das múltiplas necessidades na sociedade é apta a desenvolver uma relação de dependência social capaz de superar o egoísmo subjetivo:

Na dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, o egoísmo subjetivo transforma-se numa contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. Há uma mediação do particular pelo universal, como movimento dialético, de modo que cada um, ao ganhar e produzir para sua fruição, ganha e também produz para a fruição dos outros. A necessidade que há na correlação total da dependência de todos é para cada um a riqueza universal e permanente, que oferece a todos a possibilidade de nela participar pela sua cultura e suas aptidões. É assim assegurada a existência individual, ao mesmo tempo que mantém e aumenta, como produto do seu trabalho mediatizado, a riqueza geral (HEGEL, 1997, p. 177).

Apesar dos inevitáveis conflitos frutos dos múltiplos desejos individuais, Hegel consegue enxergar que o mundo do trabalho e da economia na sociedade civil-burguesa pode superar o individualismo de interesses, condicionados pelo sistema de dependências recíprocas. As profundas desigualdades sociais levam à desagregação, sendo necessária a solução destes conflitos para a concretização do ideal comum. Seguindo seu raciocínio, é preciso a elevação das necessidades individuais à altura do mundo da eticidade, sendo o Estado o ponto de encontro do particular com o geral. Hegel percebe, deste modo, a política em termos de consenso, considerando as instituições mediadoras de conflitos na sociedade.

Hegel, então, subsumiu no Estado as contradições da sociedade civil. O momento de superação [*Aufhebung*] da sociedade civil burguesa é a esfera das relações de trabalho. Este momento de organização coletiva dá, no entender de Hegel, a possibilidade do aparecimento do Estado como momento de realização da essência ética e do fundamento da ideia de liberdade. Acima dos interesses egoístas que perpassam a sociedade civil-burguesa está o Estado. Argumenta Hegel no §256:

O fim da corporação, como fim limitado e finito, tem a sua verdade no fim universal em si e para si e na sua realidade absoluta (o mesmo acontece na separação que se dá na administração exterior e na identidade relativa que se lhe sucede). O domínio da sociedade civil conduz, pois, ao Estado (HEGEL, 1997, p. 204).

Desta forma, percebe-se em Hegel que a sociedade civil-burguesa localiza-se como predicado do Estado. Este é o sujeito em que tanto a sociedade civil quanto a família, momentos iniciais da eticidade, são suas criaturas. “O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si” e possui também em sua unidade substancial “um fim próprio absoluto, imóvel” (HEGEL, 1997, p. 205), conforme se pode ler no §258 de sua obra. O movimento dialético da liberdade passa pelo direito abstrato, família, sociedade civil-burguesa até a ética social, ou seja, até o Estado.

2.2. As Contribuições Feuerbachianas para o Desenvolvimento do Conceito de Sociedade Civil-Burguesa em Karl Marx

Após abordar *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, é imperioso pontuar neste momento as leituras da crítica materialista de Feuerbach que influenciaram Marx na inauguração de um novo referencial teórico. Assim, enveredando pela inflexão teórico crítica operada por este Marx ante as fundamentais elaborações filosóficas produzidas na modernidade, será possível apreender o desenvolvimento da categoria sociedade civil-burguesa em seu pensamento.

Enquanto Hegel diz no §262 em sua *Filosofia do Direito* que o Estado é a ideia real, sendo a sociedade civil a divisão ideal de seu conceito e sua finitude, elevando o Estado à posição de sujeito e concomitantemente rebaixando a sociedade civil burguesa e a família a predicados, Feuerbach, nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, diz que:

Em Hegel, *o pensamento é o ser*; - o pensamento é o sujeito, o *ser é o predicado*. A lógica é o pensamento num elemento do pensamento, ou pensamento que a si mesmo se pensa, - o pensamento como *sujeito sem predicado* ou pensamento que é simultaneamente sujeito e *o seu próprio predicado* (FEUERBACH, 2002, p. 30-31).

Feuerbach, neste sentido, diverge de Hegel defendendo que o ser finito é o verdadeiro sujeito, denunciando os pressupostos ontológicos que invertem a relação sujeito e predicado. Portanto, Feuerbach diverge de Hegel por este considerar o sujeito de forma a metamorfoseá-lo em predicado do predicado.

A crítica de Feuerbach se assenta sobre a determinação ontológica do método hegeliano, desenvolvendo uma crítica à filosofia especulativa operada por Hegel. Ao mesmo tempo, Feuerbach distingue que a lógica de Hegel figura numa esfera autônoma, ontologicamente precedente e separada do objeto. A filosofia feuerbachiana refuta a hegeliana

por esta ver no infinito autodeterminado a efetivação absoluta do finito. Para Feuerbach é o contrário, ou seja, o universal autodeterminado é um ser indeterminado, abstrato. Diz ele:

A verdadeira relação entre pensamento e ser é apenas este: o ser é o sujeito, o pensamento, o predicado. O pensamento provém do ser, mas não o ser do pensamento. O ser existe a partir de si e por si – o ser é só dado pelo ser. O ser tem o seu fundamento em si mesmo, porque só o ser é sentido, razão, necessidade, verdade, numa palavra, tudo em todas as coisas. – O ser é, porque o não ser é não ser, isto é, não-sentido (FEUERBACH, 2002, p. 34).

Destarte, o ser finito particular, ou seja, a existência empírica, conforme Feuerbach, é a realidade existente. Pela abstração capciosa, critica Feuerbach, são apartados os sujeitos de seus predicados para em seguida reunir estes predicados numa figura fabulosa ideal superior – a ideia. Portanto, passaríamos a ter, tal como no nível teológico cristão, o ser e a ideia posicionados. O primeiro alienado e o segundo como universal, mas ambos sem nenhuma identidade, já que separados um do outro sem essência subsistente entre eles.

Criticando o positivismo da razão, por meio da obra *Para a Crítica da Filosofia de Hegel* [*Zur Kritik der hegelschen Philosophie*], Feuerbach localiza sua crítica já no começo da filosofia especulativa. Esta filosofia parte do espírito à natureza, ou seja, parte da abstração do ser para se chegar ao concreto. Principalmente em sua *Ciência da Lógica*, Hegel, assevera Feuerbach, inicia com o indeterminado puro de forma a incluir o fim com o começo. Seu sistema filosófico não se apoia sobre a intuição do sensível, mas sobre o pensar que reflete a si mesmo. Deste modo, na medida em que o começo hegeliano é indeterminado, o devir se comporta como determinação, como um desenvolvimento do indeterminado capaz de muitas determinações. “Mas sendo o começo o indeterminado, a progressão significa determinação. É apenas no decurso da exposição que se determina e se revela o que é isso com o qual eu começo.” (FEUERBACH, 2012, p 31) Em seguida, ao regressar ao primeiro, não se depara mais com o começo indeterminado, mas sim um primeiro mediatizado. Na *Lógica* de Hegel, percebe Feuerbach, o pensamento se manifesta e se expõe com o pensamento interior e, no percurso, o fim volta ao princípio. Feuerbach, criticando esta lógica, diz:

O sistema hegeliano é a auto-alienação absoluta da razão – a qual, entre outras coisas, se exprime nele objetivamente pelo fato de o seu direito natural ser o mais puro empirismo especulativo. (...) A filosofia hegeliana é, portanto, o ponto culminante da filosofia sistemático-especulativa (FEUERBACH, 2012, p. 38).

Percebe-se na filosofia de Feuerbach a convicção da necessidade de reabilitar a dimensão da sensibilidade humana para construir as bases para uma nova filosofia que

desmistifique as estruturas que sustentam e dão legitimação à dicotomia entre razão e sentido. Aqui não significa o abandono da razão, mas sim a reabilitação da natureza e do homem finito e real de forma a deixar se afetar pelo que não é puramente racional. Era preciso superar a supervalorização da razão que transforma o ser humano integral num simples acessório, uma razão independente da dimensão corpórea e sensível. A proposta de Feuerbach é que o pensamento racional conviva com o ser humano e a natureza, enquanto alta referência, como concepção de sujeito por ela pressuposta.

Nota-se, assim, a importância fundamental da filosofia crítica de Feuerbach para a superação marxiana do caráter idealista da filosofia hegeliana, mesmo reconhecendo que a filosofia de Hegel contribuiu decisivamente para a superação do ponto de vista estanque e não social da humanidade, especialmente pela fundamentação da historicidade e da importância do trabalho na constituição do ser humano social.

A refutação feuerbachiana à filosofia e à lógica hegelianas, especialmente à constituição do universal-concreto do terceiro momento da dialética objetiva, ou seja, à negação da negação confrontada ao Estado, serviu para Marx entender este terceiro momento da dialética como negação abstrata da realidade concreta. “Feuerbach compreende, portanto, a negação da negação apenas como contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência etc.) depois de tê-la negado” (MARX, 2010b, p. 118).

Percebe-se então que a influência da filosofia de Feuerbach em Marx foi menos a questão do ateísmo em si e mais a base naturalista-antropológica. Destaca-se que esta influência é absorvida em Marx de 1843, mesmo ano em que foram publicadas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia e Princípios da Filosofia do Futuro*, quando Feuerbach debruça-se na inversão da lógica da filosofia especulativa.

A estrutura crítica de Feuerbach, que Marx apropriou e transferiu para a análise da relação entre a sociedade civil e o Estado⁸, baseia-se na inversão da relação sujeito-predicado. Partindo dos elementos hegelianos sobre a sociedade civil-burguesa, Marx busca demonstrar que não há uma racionalidade em si e para si no Estado. Ele discute a relação entre este ente de unidade substancial de fim próprio absoluto com a sociedade civil-burguesa. Contando com a crítica feuerbachiana, invertendo as proposições de Hegel, Marx denuncia a ontologização da ideia e a desontologização da realidade concreta. Neste sentido, é notório o

⁸ Consequentemente ao Direito, pois este é considerado a instituição fundamental do Estado Moderno.

alinhamento do jovem Marx à filosofia feuerbachiana. Em *A Sagrada Família* (1844), Marx reconhece que:

É *Feuerbach* quem consoma e critica *Hegel* do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico *absoluto* no “*homem real sobre a base da natureza*”; é ele o primeiro que consoma a *crítica da religião*, traçando ao mesmo tempo, os grandes e *rasgos basilares* para a *crítica da especulação hegeliana* e, por isso, de *toda metafísica* (MARX; ENGELS, 2011a, p. 159).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, em *Crítica da Dialética e da Filosofia Hegelianas em Geral*, encontra-se também o reconhecimento das contribuições de Feuerbach para o desenvolvimento das suas reflexões sobre a dialética hegeliana. Aqui, Marx distingue Feuerbach como o único que seriamente criticou a filosofia de Hegel, a ponto de superá-lo. Entretanto, ele também coloca a necessidade de ser feita a crítica a Feuerbach.

Marx aponta neste texto as grandes realizações das críticas fundamentais empreendidas por Feuerbach. A primeira foi ter mostrado que a filosofia não passa de religião trazida e desenvolvida pelo pensamento, condenada como uma outra forma e modo de existência da alienação humana. A segunda foi por ter lançado os fundamentos do materialismo, mesmo sem historicidade, por fazer da relação social humana o princípio fundamental de sua teoria. A terceira e última foi a oposição feita por Feuerbach à negação da negação, que alega ser o positivo absoluto, substituindo por princípio auto-suficiente, positivamente baseado em si mesmo.

Marx vê em Feuerbach uma explicação da dialética de Hegel do seguinte modo: Hegel inicia pela alienação da substância, pela lógica do infinito, pelo universal abstrato. Em seguida, o infinito é posto em sua limitação, exigindo o real perceptível e finito. Por fim, anula o positivo e restabelece a abstração, o infinito. Seguindo este raciocínio, compreende Feuerbach na negação da negação uma incoerência dentro da própria filosofia, pois afirma a transcendência após tê-la anulado, e assim afirma a teologia em oposição à filosofia. A auto-afirmação e autoconfirmação implícitas na negação da negação são encaradas como um postulado ainda incerto e incompleto, premido pelo seu contrário. Sua própria existência não é demonstrada, mas o postulado percebido e alicerçado em si mesmo lhe é oposto diretamente.

Marx explana que Feuerbach foi capaz de superar a velha filosofia. Já Hegel, segundo Marx, descobriu uma expressão abstrata, lógica e especulativa do processo histórico. Deste modo, a negação da negação de Hegel, sob o aspecto da relação positiva e negativa a ela inerente e que confirma o universal a si próprio, não desenvolve a verdadeira história do homem enquanto sujeito.

Para Feuerbach, Hegel parte da teologia racional ao iniciar com o universal abstrato para em seguida eliminar este infinito em benefício do particular, significando assim a reposição da filosofia. Porém, ao final, por meio da negação da negação, restabelece a religião eliminando novamente o finito particular em vista do abstrato e do infinito. A filosofia se opõe a si mesma e afirma a teologia após tê-la abolido. Marx, abastecido da crítica de Feuerbach, interpreta a negação da negação hegeliana:

Na medida em que Hegel apreendeu a negação da negação – conforme a relação positiva que nela reside, como a única e verdadeiramente positiva, e conforme a relação negativa que nela reside, como o ato unicamente verdadeiro e como o ato de autoacionamento de todo o ser –, ele somente encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a história ainda não *efetiva* do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar *ato de produção, história da geração* do homem (MARX, 2004, p. 118-119).

Mesmo reconhecendo a limitação da historicidade em Hegel, é inegável a importância da herança hegeliana sobre o caráter histórico e processual da sociedade civil-burguesa para Marx. Entretanto, conforme exposto, Marx necessariamente teve que passar por Feuerbach para poder completar sua concepção de trabalho com conteúdo histórico material. Também foi por meio da leitura deste filósofo que Marx encontrou os elementos da alienação na realidade humana.

De tal modo, Marx reivindica na filosofia hegeliana a processualidade histórica, mas nega o viés idealizado por Hegel. Por outro lado, a filosofia feuerbachiana dá elementos para Marx localizar esta historicidade na essência humana. Marx apreendeu por meio das leituras em Hegel e Feuerbach que a historicidade se dá na realidade humana concreta⁹. A objeção de Marx à filosofia de Feuerbach é relacionada à invariabilidade das determinações originárias que passam a acompanhar o movimento de socialização do homem e do objeto. Assim:

No início de 1842, Marx – ao identificar-se com Feuerbach, por um lado, e, por outro, ao propor uma crítica da filosofia do direito de Hegel – tomou o caminho que, nos anos seguintes, irá levá-lo inevitavelmente à fundação do materialismo histórico. A partir desse momento, seu caminho solitário para além dos resultados mais importantes da filosofia alemã [...] não pode mais ser freado. (LUKÁCS, 2009, p. 133).

⁹ Galvano Della Volpe reconhece quem em 1843 o método de Marx já adotava a dialética materialista. Defende este filósofo italiano que no texto juvenil de Marx, de 1843, os Cadernos de *Kreuznach* encontra-se as premissas básicas mais gerais do método materialista dialético (VOLPE, 1982, p. 134). Em sentido próximo, Lukács defende que há uma evolução sem ruptura desde 1843, englobando tanto a dialética hegeliana quanto o materialismo antropológico empirista de Feuerbach (LUKÁCS, 2009, p. 179). Auguste Cornu aponta diferenças políticas entre o jovem Marx de 1841-1842 do Marx da maturidade, reconhecendo os textos de 1843 como momentos iniciais da elaboração dialética materialista marxiana.

Neste sentido, a crítica de Marx à filosofia de Feuerbach o serviu para conferir caráter materialista à dialética histórica absorvida pela filosofia hegeliana. Assim, percebe-se que Marx, em *A Ideologia Alemã*, critica o materialismo apenas contemplativo de Feuerbach, limitado à mera sensação, à análise do *homem* ao invés da análise dos *homens históricos reais*. Neste sentido, com a crítica de Marx à filosofia de Feuerbach dá-se o consequente entrelaçamento do materialismo com a história. Neste sentido:

Desaparece a unicidade da sociedade civil como esfera autônoma da vida social a manter-se constante em todas as épocas históricas, para dar lugar à multiplicidade de modos de produção fundados uns nos outros numa série contínua, mas de forma a cada um adquirir uma configuração própria e um estatuto ontológico diferente (GIANNOTTI, 2010, p. 135).

Marx critica Feuerbach não por subordinar o que é imediatamente palpável, ou seja, “a realidade sensível constatada por um exame mais rigoroso dos fatos sensíveis”. Marx diverge deste filósofo alemão por ele não considerar que o mundo sensível não é produto eterno, imutável, mas sim que o produto da indústria e a circulação das riquezas seguem um processo de concatenação histórica. Em suas palavras, o mundo sensível que o rodeia “é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas” (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).¹⁰

Nota-se a importância concomitante das filosofias de Hegel e Feuerbach para Marx construir sua concepção sobre a sociedade civil-burguesa. O primeiro por evidenciar a historicidade social e o segundo por conferir a primazia das relações concretas dos seres humanos e naturais entre si e com a natureza sobre a ideia. Nos *Manuscritos de 1844*, com o auxílio da filosofia de Feuerbach, Marx critica Hegel dizendo que este se limitou à expressão lógica especulativa do movimento histórico, não a história efetiva, não tendo por pressuposto o homem enquanto sujeito histórico. Já nas *Teses sobre Feuerbach* (1845) Marx aponta que:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de objeto [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche*

¹⁰ No desenrolar desta pesquisa, especialmente ao final do segundo capítulo, será possível perceber que há diferença de concepção de sociedade civil-burguesa entre o jovem e o Marx maduro.

Objekte], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. (MARX; ENGELS, 2007, p. 537)

O pensamento histórico e social de Marx não aceita a convicção de Feuerbach de que a simples explicitação consciente da dimensão natural e humana seria o suficiente para desencadear sua efetivação, em outras palavras, não aceita a não historicidade da natureza humana. Marx vai além e leva as ideias de Feuerbach para o terreno do Estado, descendo para as consequências práticas de sua filosofia.

Feuerbach contava com a crítica teórica, entendendo que a tarefa se resumia a desmistificar uma falácia entificada. Além da “crítica da arma”, Marx oferece a “arma da crítica” e leva as questões religiosas e políticas à sua forma humana autoconsciente. Assim, além da crítica tratar das questões teológicas, para Marx ela deve dedicar-se com ânimo redobrado para o campo prático da política. Na Carta a Ruge de setembro de 1843, Marx explica que “Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente, que é o que ocorre também na crítica que Feuerbach faz à religião” (MARX, 2010c, p. 72).

Desta forma, Marx passa para um patamar demasiado objetivo para Feuerbach. Este se deteve a usar sua crítica da arma contra a alienação teológica e contra a ideia abstrata gerada pela especulação filosófica. Entretanto, esta arma é inofensiva para o Estado, que não pode ser superado apenas pela consciência. O Estado é capaz de subsistir, com todos os seus aparatos burocráticos de poder, mesmo pesando contra ele a negação da iluminação crítica.

Assim, Marx leva as concepções feuerbachianas até suas últimas consequências. A sociedade civil-burguesa, o Estado e o Direito ocupam lugar no espaço e no tempo, detendo força sensível histórica objetiva. Isto é temerário para Feuerbach, mas é justamente neste terreno que Marx propõe uma percepção inédita da alienação, se reaproximando de Hegel ao adotar a historicidade colhida em sua obra os *Princípios da Filosofia do Direito*.

Com as influências da crítica feuerbachiana, Marx supera a visão hegeliana do Estado, que o refere à “ideia real em ato ou espírito que se divide a si mesmo nas duas esferas ideais deste conceito – a família e a sociedade civil que constituem o seu aspecto finito” (HEGEL, 1997, p. 213-214), como se lê no seu §262. Então, Marx defende o contrário, sendo para ele a família e a sociedade civil os pressupostos do Estado, ou seja, os elementos propriamente ativos. Citando-o:

A ideia é subjetivada e a relação real da família e da sociedade civil com o Estado é apreendida com 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 (MARX, 2013a, p. 36).

Neste constructo, considera a explicação histórica hegeliana segundo a qual os interesses particulares dos grupos sociais, anteriormente organizados nas corporações medievais, reuniram-se modernamente no Estado político. Entretanto, diverge deste filósofo na transição como superação-conservação [*Aufhebung*] idealista. Marx, mesmo reconhecendo Hegel como o primeiro que desenvolveu a dialética em suas formas gerais de movimento, de forma ampla e consciente, nele “ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2013a, p. 91).

Então, conservando e superando as filosofias hegeliana e feuerbachiana, Marx desenvolve suas considerações sobre a sociedade civil-burguesa. Assim, inaugura novo ponto de vista sobre o papel da sociedade civil-burguesa em relação com o Estado, dando elementos para também relacionar este primeiro com o Direito, já que a instituição que regula o Estado moderno (o Estado democrático de direito), ou seja, a instituição das instituições, é o Direito.

2.3. A Sociedade Civil-Burguesa como Raiz Histórico-Materialista

Nos tópicos anteriores foram abordadas, de forma preliminar, as influências das filosofias de Hegel e de Feuerbach no pensamento de Karl Marx, particularmente no que tange ao seu conceito de sociedade civil-burguesa. Com estes pressupostos filosóficos, estudaremos, neste tópico, as obras conhecidas como do jovem Marx.

A primeira será a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, redigida durante as núpcias com Jenny de Westphalen, em Kreuznach, também conhecida como Manuscrito de Kreuznach¹¹. A escolha desta obra deve-se pelo fato de encontrar nela o primeiro momento do conceito de sociedade civil em Marx. O intuito é perpassar pelo conceito de sociedade civil-burguesa em várias produções marxianas, ou seja, de 1843 até *O Capital*.

Nestas obras iniciais Marx ainda reproduzia tendências do hegelianismo de esquerda. Entretanto, Marx foi fortemente influenciado pelas questões de “ordem material” no período em que atuava como jornalista da Gazeta Renana, confrontado com os problemas econômicos

¹¹ Conforme nota de B. A. Sampaio e C. Frederico, pela tradução francesa de Kostas Papaioannou esta obra é também conhecida como *Crítica do Estado Hegeliano* ou por *Crítica do Estado de Hegel*.

e sociais, como a questão do furto de madeira e a situação dos camponeses de Moselle. Notadamente influenciado pela literatura crítica de Feuerbach, Marx foi instigado a fazer um ajuste de contas com a filosofia do direito de Hegel opondo-se à relação idealista entre sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*]¹² e Estado.

Assim, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, se desvendará para Marx, influenciado pela crítica de Feuerbach, o caráter invertido da filosofia de Hegel, demonstrando a raiz histórica e material do Estado a partir da sociedade civil-burguesa, mesmo assim ainda está próximo ao hegelianismo de esquerda.

Porém, é em 1844, com a publicação da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel e Sobre a Questão Judaica nos Anais Franco-alemães*, que Marx supera a defesa da democracia liberal burguesa vinculada ao pensamento de Rousseau e de Feuerbach, ou seja, limitada à emancipação meramente política. Este momento pode ser considerado o marco inicial da crítica marxiana à filosofia idealista política da época. Marx passa a abordar a necessidade da emancipação humana e social. Portanto, passa então Marx a defender que é preciso, “depois de desmascarar a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas” (MARX, 2013a, p. 152).

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx aponta os limites da emancipação política e defende a necessidade da emancipação humana. Nesta obra localiza Marx o fundamento histórico-materialista do Estado e do Direito na sociedade civil-burguesa. Na publicação da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx introduz um elemento novo ao revelar o proletariado com sujeito histórico fundamental para a mudança efetiva da sociedade, indo além da conceituação da sociedade civil como sujeito e do Estado como predicado deste.

Sendo assim, passa-se a exposição destas três obras basilares para o processo de construção do conceito de sociedade civil-burguesa em Marx.

2.3.1. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel: A Relação Sujeito e Predicado

Marx inicia o desenvolvimento do conceito de sociedade civil-burguesa nos rascunhos de *Kreuznach, em 1843*, mais conhecida como *Crítica da Filosofia do Direito de*

¹² Lefebvre, em sua obra *Hegel e a sociedade civil* (1984) esclarece que em Hegel “toda sociedade, qualquer que seja a época a qual pertence, apresenta-se, em um certo nível de sua constituição [...] como sociedade civil burguesa” (livre tradução). Entretanto, acrescenta que a expressão “sociedade burguesa” depois de Marx passou a ser correntemente utilizada para designar uma determinada forma de sociedade em que a burguesia é a classe dominante.

Hegel, por meio da revisão da questão do Estado e da monarquia constitucional, percebendo a cisão entre a sociedade burguesa e a abstração do Estado político, produto da modernidade. Conforme o próprio Marx, quinze anos após esta obra, entre 1842 à 1843:

na qualidade de redator da *Rheinische Zeitung* [Gazeta Renana] – encontrei-me pela primeira vez na obrigação embaraçosa de dar a minha opinião sobre o que é costume chamar-se os interesses materiais. As deliberações do *Landtag* renano sobre os roubos de lenha e a divisão da propriedade imobiliária, a polêmica oficial que o Sr. von Shaper, então primeiro ministro presidente da província renana, sustentou com a *Rheinische Zeitung* sobre a situação dos camponeses do Mosela e, finalmente, os debates sobre o livre-câmbio e o protecionismo forneceram-me as primeiras razões para me ocupar das questões econômicas.

[...] O primeiro trabalho que empreendi para esclarecer as dúvidas que me assaltavam foi uma revisão crítica da *Filosofia do Direito* de Hegel, trabalho cuja introdução apareceu nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anais Franco-Alemães], publicados em Paris, em 1844 (MARX, 2008, p. 44).

Marcando a entrada de Marx para o materialismo histórico, este estudo crítico da obra de Hegel, embora não tenha sido concluída nem publicado em vida, o levou a perceber que a sociedade civil é a base do Estado. Neste sentido, o fundamental na crítica de Marx à filosofia política de Hegel foi a oposição entre Estado e sociedade civil, visto que em Hegel havia a tentativa de conciliar tal extremo na esfera estatal, concebido segundo o modelo da monarquia constitucional prussiana.¹³

Marx avança contra o hegelianismo na análise que fez da concepção de Estado, buscando demonstrar que o Estado não consiste em ser uma esfera racional em si e para si. Seu esforço, assim, gira em torno fundamentalmente de reconciliar a interpretação do real com o racional, ainda *a pari passu* com o hegelianismo de esquerda.

Entretanto, Marx não resume sua crítica em expor as contradições da lógica de Hegel, nem mesmo se limita em desenhar um modelo democrático ideal para o Estado prussiano. Marx vai além e trabalha para alcançar os fundamentos dessas contradições. Ele assenta a estrutura de sua crítica ao Estado defendido por Hegel, assim como ao seu modelo prussiano. Neste sentido, Eduardo Chagas, pesquisando a crítica de Marx à filosofia política de Hegel, afirma:

O método dialético-especulativo de Hegel mistifica a existência real ou material do Estado, porque não toma como ponto de partida os sujeitos reais e apreende, em vez da própria natureza do conteúdo do Estado, a Ideia ou a

¹³ Enderle, R. Apresentação. In: Marx, K. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, 2013 p. 24.

substância abstrata como determinação estatal. Tal determinação não é considerada a partir de seu conteúdo concreto, real, mas sim como forma abstrata, lógico-metafísica, uma vez que a determinação formal, absolutamente abstrata, aparece como conteúdo concreto. É assim que Marx desmonta o método dialético de Hegel, a fim de demonstrar que, em suma, sua Filosofia do Direito é apenas um tratamento da lógica do objeto, isto é, um desenvolvimento da Ideia, das determinações da Lógica no empírico, quer dizer, uma articulação da própria Lógica, como que um capítulo ou um mero parênteses de sua obra anterior, a Ciência da Lógica. Por isso, diz Marx que, aqui, não estamos fazendo “Filosofia do Direito”, senão Lógica (CHAGAS, 2011, p. 61).

Por meio da junção da filosofia política de Hegel e a teoria da alienação de Feuerbach, o jovem Marx deduz uma incipiente teoria emancipatória em que o Estado-abstrato representa o grande inimigo. Esta embrionária teoria, objetivada nos *Manuscritos de 1843*, conceitua o Estado não mais como sujeito, mas sim como predicado da sociedade civil-burguesa.

Com esta inversão determinativa entre sujeito e predicado, ou seja, inversão ontológica entre determinação real e determinação ideal, o jovem Marx apresenta a sociedade civil como a origem histórico-materialista do Estado, como o sujeito que tem como predicado o Estado. Neste sentido, Norberto Bobbio anota que:

Hegel não superou a instituição da propriedade privada e encontrou a solução dos conflitos da sociedade burguesa na sublimação do Estado ético. Ao contrário, Marx tende à negação da sociedade burguesa numa sociedade regenerada pelo trabalho, não mais dividida em classes, que deverá substituir o Estado (BOBBIO, 1995, p. 190).

Marx inicia sua crítica destacando o §261 da *Filosofia do Direito* de Hegel. Conforme esta passagem, a “liberdade concreta” baseia-se sobre a similitude do conjunto de interesses da família e da sociedade civil, ou seja, do conjunto de interesses particulares, com o interesse estatal geral. Neste sentido, de um lado o Estado é uma potência diante das esferas da família e da sociedade civil. Mas esta é uma potência de necessidade externa em que leis e interesses são subalternos e dependentes. Assim, Hegel trata o Estado como potência superior às leis e interesses, assim como também trata a família e a sociedade civil como “necessidade externa” que vai contra a necessidade interna, ou seja, a do Estado. Por outro lado, Hegel reconhece que o Estado é também um *fim imanente* destas necessidades externas, o que Marx distingue por “uma antinomia sem solução”.

Marx destaca o §262 da *Filosofia do Direito de Hegel*, que trata da divisão da “Ideia real” nas duas “esferas ideais de seu conceito”, ou seja, a família e a sociedade civil. Estas esferas são tratadas por Hegel como a finitude do Estado que se divide na idealidade delas

para em seguida ser “Espírito real e infinito para si”. O Estado divide sua matéria “no singular, pelas circunstâncias, pelo arbítrio e pela escolha própria de sua determinação”. Marx aponta aqui a especulação lógica da filosofia hegeliana:

A ideia 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 Ideia é subjetivada, os sujeitos reais, família e sociedade civil, “circunstância, arbítrio” etc. convertem-se em momentos objetivos da Ideia, *irreais* e com outro significado (MARX, 2013a, p. 36).

Para Hegel, no Estado estão contidas duas partes, ou seja, sociedade civil e família. Desta forma, sociedade civil e família são partes do Estado. Esta divisão do Estado ocorre em virtude das circunstâncias, do arbítrio ou da própria escolha. Do mesmo modo, sociedade civil e família são produzidas pela Ideia real, esta que as discerniu de si, sendo, então, finitudes dessa Ideia. Marx discorda defendendo que a família e a sociedade civil são a força motriz do Estado e elas “se fazem, *a si mesmas*.”

Hegel defende que, pelo fato do espírito da família e da sociedade civil ser ao mesmo tempo espírito do Estado, a passagem destas esferas ao Estado político está garantida porque este espírito se comporta como tal em relação a si mesmo e é real em si. A passagem é derivada “da relação *universal* entre *necessidade* e *liberdade*”. De forma diversa, Marx percebe que na filosofia de Hegel::

a ideia é feita sujeito, as distinções e sua realidade são postas como seu desenvolvimento, como seu resultado, enquanto, pelo contrário, a Ideia deve ser desenvolvida a partir das distinções reais. [...] Parte-se da Ideia abstrata, cujo desenvolvimento no Estado é a *constituição política*. Não se trata, portanto, da ideia política, mas da Ideia abstrata no elemento político (MARX, 2013a, p. 39).

Marx continua a crítica expondo que Hegel não parte do objeto para desenvolver seu pensamento. Na verdade, ele parte da esfera abstrata da lógica para idealizar previamente seu pensamento. Idealizado seu pensamento nesta esfera, encaixa e desenvolve seu objeto e afirma que o desenvolvimento do objeto é determinado a partir da “Ideia universal”. Assim, por meio desta clara mistificação, transforma as categorias lógicas abstratas em sujeitos. Parte da ideia ou da substância e coloca o predicado abstrato no lugar do sujeito real. Neste sentido, Marx percebe que a *Filosofia do Direito de Hegel* é apenas uma digressão da *Lógica*, que o verdadeiro interesse dele é a lógica:

A essência das determinações do Estado não consiste em que possam ser consideradas como determinações do Estado, mas sim como determinações

lógico-metafísicas em sua forma mais abstrata. O verdadeiro interesse não é a filosofia do direito, mas a lógica. O trabalho filosófico não consiste em que o pensamento se concretize nas determinações políticas, mas que as determinações políticas existentes se volatizem no pensamento abstrato. O momento filosófico não é a lógica da coisa, mas a coisa da lógica. A lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica (MARX, 2013a, p. 45).

Na *Filosofia do Direito de Hegel*, o Estado assume o papel de sujeito, como esfera real determinante, enquanto a família e a sociedade civil assumem a função de predicado, determinadas pelo Estado. Em suma, Marx inverte a relação criação e criador, sujeito e predicado, assentando a estrutura de sua crítica ao Estado defendido por Hegel. Todavia, ergue, ao seu modelo prussiano, uma defesa da democracia.

Marx, nesta sua fase filosófica, considera prioritária a crítica contra a barreira do nepotismo, que impede a liberdade de imprensa e a passagem desejada da sociedade civil para o Estado. Percebe nesta época o misticismo do Estado político, a cisão e a inversão ontológica entre este e a sociedade civil. A burocracia estatal enquanto direção espiritual desse atual misticismo tem como fundamento a dissensão:

As corporações são o materialismo da burocracia e a burocracia é o *espiritualismo* das corporações. A corporação é a burocracia da sociedade civil; a burocracia é a corporação do Estado. Por isso, na realidade, ela se defronta, na condição de “sociedade civil do Estado”, com o “Estado da sociedade civil”, com as corporações (MARX, 2013a, p. 70).

Explica Marx que a consciência e a vontade do Estado é a corporação. O poder deste é concretizado como uma corporação, ou seja, como uma organização social particular e encerrada nela mesma. Esta burocracia é uma corporação perfeita, superior às outras corporações burocráticas imperfeitas. Aqui Marx mostra o espírito teológico, em que a burocracia representa o “Estado como formalismo”, da mesma forma que a burocracia representa o sistema de fantasias práticas. A burocracia desempenha a função de república eclesiástica. Ademais, ela se considera a teleologia estatal e qualquer mostra pública do espírito político ou cívico significa para a burocracia uma traição a seu mistério. “A autoridade é, portanto, o princípio de seu saber e o culto à autoridade é sua *disposição*.” A conclusão que Marx extrai daqui é que a supressão só poderá acontecer se o interesse geral for o interesse particular, não apenas na abstração, como propõe Hegel, mas “apenas contanto que o interesse particular se torne realmente *universal*” (MARX, 2013a, p. 72-73).

Para que isto seja possível é necessário pensar novamente a separação sociedade-civil burguesa e Estado, visto que aquela é uma esfera privada separada deste. Nesse sentido,

deve deixar de ser privada para que possa ter importância e força política, operando a alteração de sua substância, ou seja, renunciando totalmente a sua própria essência. Com isso, é necessário que o sujeito efetue uma separação consigo mesmo, pois a dicotomia entre sociedade civil e Estado tem como consequência a segregação entre o cidadão membro do Estado e o civil membro da sociedade burguesa.

Assim, o homem leva uma vida bipolar, concomitantemente membro egoísta da “comunidade social” e também membro da organização “comunitária política”. O afastamento da sociedade civil e do Estado apresenta-se essencialmente como o momento em que o indivíduo se aparta, enquanto cidadão, da sociedade civil e de sua própria vida real sensível. Por outro lado, no mundo ideal da comunidade política ele incorpora outro ser, oposto à sua vida empírica.

Esta crítica ao antagonismo entre a vida empírica e a ideal política deu elementos para Marx assim pensar o antagonismo entre as classes na vida política:

A transformação propriamente dita dos *estamentos políticos* em *sociais* se deu na *monarquia absoluta*. A burocracia fez valer a ideia da unidade contra os diferentes estados no Estado. Todavia, ao lado da burocracia do poder governamental absoluto, a *distinção social* dos estamentos permanecia como uma distinção política, uma distinção *política no interior* e ao lado da burocracia do poder governamental absoluto. Somente a Revolução Francesa completou a transformação dos estamentos *políticos* em *sociais*, ou seja, fez das *distinções estamentais* da sociedade civil simples *distinções sociais*, *distinções da vida privada*, sem qualquer significado na vida política. A separação da vida política e da sociedade civil foi, assim, consumada (MARX, 2013a, p. 103).

Segundo sua apreciação, a monarquia absoluta transformou os “estamentos políticos” [*Stände*] em classes civis, defendendo a unidade entre os diferentes estamentos no Estado. Entretanto, somente com a Revolução Francesa foram superadas suas diferenças sociais enquanto política dentro e ao lado da burocracia absolutista, concluindo a transformação dos estamentos políticos em classes sociais. Encerra-se a separação do Estado e da sociedade civil. As contradições sociais da sociedade civil não têm importância para a esfera estatal, já que estão reduzidas a diferenças sociais atinentes à vida privada.

Convém pontuar que esta tarefa de criticar esta relação ideal entre Estado e sociedade civil burguesa, iniciada em 1843, não chegava a ser uma crítica estrutural à forma social do Estado e do Direito. Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx avança contra o hegelianismo ao criticar o Estado, procurando demonstrar que, na verdade, o Estado não é uma entidade racional em si e para si, como demonstra o sistema da filosofia de Hegel, mas

como ele é na realidade. Destarte, é possível notar que o pensamento de Marx em 1843 é crítica à manifestação presente do Estado, ou seja, está ainda enredada na própria armação hegeliana, apesar de agir por meio da sua negatividade.

No manuscrito de *Kreuznach*, Marx ainda estava muito próximo ao hegelianismo de esquerda, preocupado com a expansão do espaço público e da liberdade de imprensa, travando uma luta teórica contra o despotismo. Em sua crítica à filosofia do direito de Hegel, demonstra a incapacidade deste de solucionar a problemática da relação entre a sociedade civil-burguesa e o Estado.

Na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx depara-se com a cisão, própria da modernidade, entre o Estado abstrato e a sociedade civil. A sociedade civil já é o momento das relações privadas separada e oposta ao Estado. Mas para passar a contrair importância e eficácia políticas, ela está condicionada a deixar de ser privada, ou seja, abandonar sua essência. Assim se dá uma transubstanciação completa, a renúncia completa de ser o que a sociedade civil é. Desta forma, a cisão entre a sociedade civil e o Estado implica necessariamente o divórcio entre o cidadão membro do Estado e o indivíduo membro da sociedade civil. Assim, o indivíduo padece de uma cisão essencial consigo mesmo. Ele exerce uma vida dupla: de um lado na organização burocrática estatal e, por outro, na sociedade civil.

Deste modo, Marx assevera que o apartamento da sociedade civil e do Estado aparece fundamentalmente na divisão entre o cidadão da comunidade política e sua própria realidade empírica na sociedade civil, pois o homem é outro ser enquanto idealista do Estado, distinto e oposto ao que é na realidade. Marx desenvolve melhor o divórcio entre o cidadão membro do Estado e o indivíduo membro da sociedade civil em *Sobre a Questão Judaica*.

2.3.2. Os Avanços de Perspectiva nos Artigos dos Anais Franco-Alemães

Conforme abordado no tópico anterior, a questão sobre o embate entre a sociedade civil-burguesa e o Estado político, entre o *citoyen*, membro da comunidade política ideal, e o *bourgeois*, membro da sociedade burguesa, servirá necessariamente como um papel fundamental na crítica à emancipação política desenvolvida no artigo *Zur Judenfrage* [*Sobre a Questão Judaica*]. Esta obra e os *Manuscritos de Kreuznach* radicam a análise do Estado político até a defesa da democracia verdadeira como desenvolvimento permanente.

Nos *Anais Franco-Alemães* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*], conforme a polêmica afirmação de Chasin, “ocorre a emergência do pensamento propriamente marxiano”

(CHASIN, 2000, p. 136), ou seja, marca o momento em que se dá a reconfiguração do padrão reflexivo de Marx. Neste sentido, aqui intui-se o momento da passagem de Marx para o materialismo comunista, com o reconhecimento da luta operária.

Tais *Anais* tiveram seu primeiro e único número publicado em 1844. Neste número foram publicados os artigos *Sobre a Questão Judaica* [*Zur Judenfrage*] e *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* [*Zur Kritik der Hegel'schen Rechts – Philosophie von Karl Marx*]. O artigo *Sobre a Questão Judaica* foi escrito para criticar *A Questão Judaica* [*Die Judenfrage*] e *A Capacidade dos Atuais Judeus e Cristãos de se Tornarem Livres* [*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*], ambos de Bruno Bauer.

Neste artigo, Marx critica Bruno Bauer por concentrar-se apenas na crítica ao Estado religioso, não abrangendo o Estado enquanto tal. Bauer se debruçava na crítica às manifestações religiosas, pois as percebia como entrave para a emancipação política. Segundo Bauer, “enquanto o Estado cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber a emancipação.” Marx resume a solução de Bauer da seguinte forma: “Temos de emancipar a nós mesmos antes de emancipar outros” (MARX, 2010c, p. 34).

Marx, analisando as ideias de Bauer, sintetiza que “a superação *política* da religião constitui para ele a superação de toda religião. O Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado verdadeiro, um Estado real” (MARX, 2010c, p. 36). Questiona qual tipo de emancipação trata Bauer, apontando que este incorre em contradição por não alçar a questão ao devido nível, pois “impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação política mesma” (MARX, 2010c, p. 36). Marx aponta “o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o ‘Estado cristão’, mas não o ‘Estado como tal’, no fato de não investigar a relação entre *emancipação política e emancipação humana*” (MARX, 2010c, p. 36).

Assim, Marx vai além e cobra de Bruno Bauer esta relação entre a emancipação política e a emancipação humana, pois para ele a religião não contradiz a plenificação do Estado, dando como prova a existência de países em que a emancipação política se desenvolveu plenamente, a exemplo dos Estados Unidos, e mesmo assim a religião subsiste com a mesma vitalidade.

Destaca Marx, a partir deste raciocínio, que a presença do Estado político não significa a eliminação da religião. Trata a alienação religiosa como um fenômeno das limitações mundanas que só pode ser suprimida quando forem suprimidas tais limitações. Em

suas palavras, só será suprimida as limitações religiosas “no momento em que suprimem suas barreiras seculares.” Deste modo, Marx transforma os problemas teológicos em mundanos:

A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão entre emancipação política e emancipação humana. Criticamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção secular, independentemente de sua debilidade religiosa. Humanizamos a contradição entre Estado e uma determinada religião, como, p. ex., o judaísmo, em termos de contradição entre Estado e determinados elementos seculares, em termos de contradição entre o Estado e a religião de modo geral, em termos de contradição entre o Estado e seus pressupostos gerais (MARX, 2010c, p. 38).

No desenvolvimento deste raciocínio, Marx aponta que a questão está no fato de que há uma oposição irreconciliável entre Estado e sociedade civil-burguesa, pois o Estado político na essência é uma oposição à vida material. Explica que a despeito do Estado anular politicamente a propriedade privada, a diferenciação por nascimento, o estamento, a formação e a atividade laboral, o Estado não leva de forma concreta à anulação da propriedade privada. As diferenças continuam mantidas às suas maneiras, ou seja, as diferenças fáticas continuam a subsistir a despeito do Estado, pois elas são os pressupostos do Estado.

Assim, os pressupostos da vida egoísta da sociedade civil-burguesa continuam existindo independentemente da esfera estatal. Mesmo com o Estado político, as contradições continuam. Entretanto, o cidadão recorre ao Estado para se libertar politicamente, abstraindo das contradições reais da sociedade burguesa. O Estado atua como um meio e o homem, mesmo que se reconheça ateu,

continua religiosamente condicionado, justamente porque ele só reconhece a si mesmo mediante um desvio, através de um meio. A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem (MARX, 2010c, p. 39).

Por isso que em oposição à vida humana material persiste a vida genérica humana, que se dá apenas na vida política. Fora da esfera estatal todos os pressupostos da vida egoísta, o “*bellum omnium contra omnes*” (guerra de todos contra todos) da sociedade burguesa, continuam. De um lado a esfera política comunitária, em que o ser humano é um ente comunitário abstrato. Por outro lado coexiste a esfera da sociedade civil-burguesa, o espaço das disputas individuais, em que o ser humano atua como um ente particular e se relaciona com os outros seres como meio, assim como rebaixa a si próprio a meio, tornando-se um brinquedo na mão de poderes terceiros.

Deste modo é tão próxima a contradição entre a relação religiosa da vida espiritual com a real e a contradição entre o Estado político e a sociedade civil-burguesa. A contradição é similar, visto que “o Estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano” (MARX, 2010c, p. 40-41). Enquanto que o homem da sociedade civil é um ente profano, no Estado “o homem equivale a um ente genérico, ele é um membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal” (MARX, 2010c, p. 41).

A contradição se localiza na cisão entre o Estado político e a sociedade civil-burguesa, ou seja, a relação entre a esfera política e os seus pressupostos. Desenvolve Marx a análise deste conflito entre a vida privada e a vida comunitária da seguinte forma:

Para o homem como *bourgeois* [aqui: membro da sociedade burguesa], a “vida no Estado [é] apenas aparência ou uma exceção momentânea à essência e à regra”. Todavia, o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* [cidadão] só permanece judeu ou *bourgeois* sofismado; mas esta sofística não é pessoal. É a *sofística do próprio Estado político*. A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*. A contradição que se impõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e a sua *pele de leão política* (MARX, 2010c, p. 41).

Deste modo, Marx percebe os membros do Estado político como religiosos. Explica que esta “religiosidade” se dá pelo dualismo entre a vida individual e a vida como gênero, ou seja, a vida egoísta privada da sociedade civil-burguesa e a vida política universal abstrata. Nesta, o homem se comporta como religioso, abstraindo de sua realidade na sociedade para viver um imaginário mundo de comunidade. Na esfera política o homem é considerado um ente supremo, mas na esfera da vida real este ente é corrompido, perdido para si mesmo e submetido à dominação por poderes estranhos e relações desumanas. Esta é a contradição secular entre o Estado e a sociedade civil-burguesa.

Ao distinguir a vida política como simplesmente meio, detectando aqui a religiosidade desta, reconhece também que o fim deste meio é a vida da sociedade burguesa, que a revolução política é a revolução dentro dos limites da sociedade burguesa. Distingue da sociedade anterior, a feudal, por esta se destacar pelo caráter político imediato, ou seja, as relações nos estamentos das corporações, na família, na suserania e nos demais componentes da sociedade eram relações políticas, mas o indivíduo era excluído da totalidade do Estado. A relação particular em cada corporação com a totalidade do Estado era transformada em sua

própria relação com a vida nacional. Do mesmo modo, converte em atividade e posição universal a atividade e a posição burguesa. Marx destaca que o resultado disso é que o poder universal estatal foi separado do povo, manifestou-se como assunto de interesse particular do soberano e de sua máquina administrativa.

Com a derrubada do poder soberano pela revolução política, erguendo os interesses estatais a interesses de toda a nação, foram destruídos os estamentos, as corporações e os privilégios que expressavam a separação do povo com o Estado. Como implicação, ela decompôs a sociedade burguesa em indivíduos, nos elementos mais unitários, mas concomitantemente decompôs a sociedade civil nos elementos materiais e espirituais que fazem parte do teor burguês dos mesmos indivíduos. Assim, a revolução política “desencadeou o espírito político que estava fragmentado, decomposto, disperso nos diversos becos sem saída da sociedade feudal” (MARX, 2010c, p. 52), reunindo este espírito e transformando-o numa esfera comunitária idealmente independente dos elementos particulares da sociedade civil-burguesa. Assim, acrescenta Marx, a concretização do Estado político figura a libertação do espírito egoísta da sociedade civil e a emancipação política representou a emancipação burguesa da política. Ilustra da seguinte forma:

A atividade vital específica e a situação vital específica foram reduzidas a uma importância apenas individual. Elas não mais constituíam a relação universal do indivíduo com a totalidade do Estado. A questão pública como tal se tornou, antes, a questão universal de cada indivíduo e a função política se tornou uma função universal (MARX, 2010c, p. 52).

A sociedade feudal é deslocada unicamente para a vida privada do homem egoísta. Porém, o homem enquanto membro da sociedade civil-burguesa passa a se posicionar como a base e o fundamento do Estado. A liberdade deste homem, reconhecida pelo Estado do qual é base, é a liberdade de agir desesperadamente em busca de seus interesses individuais, desconsiderando os interesses coletivos e instrumentalizando os outros indivíduos, transformando-os em meio. A propriedade privada não foi abolida pela revolução política burguesa, mas esta segue como pressuposta pelo Estado, ela ganhou a liberdade de propriedade. Da mesma forma, o egoísmo do comércio não foi suprimido, pois conta agora com a liberdade de comércio.

A revolução política burguesa fragmenta a sociedade burguesa em sua menor unidade, ou seja, fragmenta em indivíduos. Entretanto, os componentes fragmentados da vida burguesa não são revolucionados e nem submetidos à crítica. Assim, são os fundamentos de subsistência da sociedade civil-burguesa as esferas das necessidades, dos interesses egoístas,

do trabalho, do direito privado. Estas esferas são os pressupostos fundamentais, pois o homem da sociedade burguesa, o homem em oposição ao *citoyen*, é o homem propriamente dito, o homem da vida sensível real. Por outro lado, o homem enquanto *citoyen*, o homem político da comunidade ideal, é o ente abstraído da vida real da sociedade civil.

O homem tomado em sua vida real apenas pode ser reconhecido como um ente individualista, como um ser que arquiteta todas as suas relações de forma eminentemente egoísta. Este é o homem verdadeiro. O homem político é o ente alegórico, moral, artificial, o *citoyen abstrato*. Marx descreve esta personalidade bipolar humana no Estado político da sociedade burguesa. Em suas palavras, o homem,

na qualidade de membro da sociedade burguesa, o homem *apolítico*, necessariamente se apresenta então como o homem *natural*. Os *droits d l'homme* se apresenta então como *droits naturels*, pois a *atividade consciente* se concentra no *ato político* (MARX, 2010c, p. 53).

Marx esclarece assim sua divergência em relação à emancipação política, percebendo nesta a redução do homem à individualidade particular egoísta. Este indivíduo egoísta é membro da sociedade civil-burguesa, mas concomitantemente é homem enquanto cidadão. Como forma de resolver a problemática da emancipação humana, Marx coloca a necessidade do homem enquanto particular e real recuperar para si sua generalidade, reaproximar de sua vida empírica o cidadão abstrato, reconhecendo e apropriando suas próprias forças sociais, recuperando para si a força social na configuração política.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx prossegue o desenvolvimento do raciocínio de que o Estado não inaugura a sociedade civil, mas se ergue a partir dela no interesse de determinada classe social, tanto que o homem abstrato coincide com a figura do burguês capitalista. Esta obra serve de referência para demonstrar que longe de ser princípio de universalidade e racionalidade, nem instância superior aos interesses particulares, o Estado político não encerra o reino das necessidades, mas o intensifica.

Neste artigo Marx denuncia os limites da emancipação política burguesa e propôs como horizonte a emancipação humana e social. Assim, reafirma a localização histórica e material do Estado enquanto predicado da sociedade civil com a valiosa noção de autodeterminação da sociedade civil, apresentada na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Porém, será com a publicação nos *Anais Franco-Alemães da Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* que se perceberá em Marx uma incipiente evolução de seu

pensamento sobre o conceito de sociedade civil-burguesa. Esta evolução é sentida ao colocar o proletariado como sujeito histórico.

Percebe-se neste outro artigo publicado nos *Anais Franco-Alemães* que Marx avançou na perspectiva da emancipação humana ao desvendar o proletariado como a força social capaz de ser sujeito revolucionário. Neste íterim de menos de um ano entre a *Crítica da Filosofia do Direito* e sua *Introdução*, Marx aprofunda seu pensamento após perceber a anterioridade da sociedade civil em relação ao Estado.

Assim, com o pressuposto de que a gênese da alienação política está no seio da sociedade civil-burguesa, nas relações materiais fundadas na propriedade privada, Marx deixará de buscar uma resolução política na esfera do Estado abstrato para buscar a resolução social. Partindo da sociedade burguesa como sujeito criador do Estado moderno e de outras estruturas sociais, como o direito, Marx defenderá a ultrapassagem da crítica especulativa.

Em sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, percebe que chegou o momento da crítica da política democrático-burguesa, do direito, do Estado, da cisão entre a sociedade civil e o Estado. Em seu texto, diz Marx:

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. (...)

Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação (MARX, 2013a, p. 152).

Segundo Marx, é necessário sobrepujar o mundo egoísta privado do interesse geral ilusório. Para ele, se reportando ao esgotamento da crítica religiosa, partindo do pressuposto do papel da sociedade burguesa de construtora das estruturas sociais moderna, só será possível superar a alienação religiosa se considerá-la como um produto da miséria real da sociedade, assim como um protesto contra a miséria real.

Desta forma, as relações materiais da sociedade são os pressupostos das diversas superestruturas sociais, tais como Estado, Direito e religião. Assim, encontramos as

importantes reflexões do processo de evolução do pensamento de Marx, em especial no que se refere ao direito e ao Estado.¹⁴

Nesta obra, Marx parte dos explorados para perquirir a possibilidade efetiva da ação política, reconfigurando o problema do Estado. Neste processo, é perceptível a inauguração de outra etapa, embora ainda em sua primeira fase, ao apontar a classe trabalhadora como o horizonte crítico da política, apto a perpetrar a tomada do Estado. Nesta etapa, a revolução deixa de ser por dentro do Estado e do Direito para ser empreendida pela classe trabalhadora. Marx aprofunda a superação de seu inicial pensamento hegeliano de esquerda, abandonando a oposição radical-democrática para alcançar a luta de classes. Assim, Marx passa a defender a necessidade de uma revolução radical para a realização humana. Aqui, ao tratar da questão da emancipação alemã, defende que a possibilidade dela está na formação de uma classe da sociedade civil que, contraditoriamente,

não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência, que já não possa exigir um título histórico, mas apenas o título humano, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um ganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o proletariado. (MARX, 2013a, p.162).

O conceito de sociedade civil-burguesa não mais como predicado do Estado, mas sim como sujeito, revela ao Marx juvenil um conteúdo de classe. Mesmo que em 1843 o autor de *O Capital* não tenha mudado seu conceito em relação à composição “infra-estrutural” e “superestrutural”, com a introdução do proletariado como agente histórico para a emancipação humana é sensível a mudança que se opera em seu pensamento.

Por isto, pode-se considerar a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* como um avanço na sua compreensão teórica, avanço este que na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* é apenas anunciado o problema da política da negatividade do Estado. Tomando a classe trabalhadora como o grande horizonte para a transformação social, além de confirmar a anterioridade histórica à sociedade civil-burguesa em relação ao Estado, a

¹⁴ Percebe-se que na própria leitura a diferença da *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito* em relação à *Crítica da Filosofia do Direito*, aquela sendo nitidamente estruturada de modo mais livre do sistema hegeliano.

revolução toma maior concretude, pois deixa de ser por dentro do Estado para ser por meio das relações sociais, pela luta de classe.

Então, Marx parte do reposicionamento ao hegelianismo de esquerda para uma crítica do Estado. Em seguida, por meio da obra *Sobre a Questão Judaica*, Marx critica os limites da reforma política liberal defendendo a emancipação humana. Depois, com a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx chega à assimilação da classe trabalhadora como um produto basal para a prática desta emancipação humana, ou seja, para a transformação social. Veremos em seguida que Marx prossegue com este desenvolvimento teórico para na obra *A Ideologia Alemã* expor seu conceito maduro de sociedade civil-burguesa, perquirindo sua anatomia em *O Capital*.

III. O CONCEITO DE SOCIEDADE CIVIL-BURGUESA EM KARL MARX

No Capítulo anterior foram abordados os lineamentos fundamentais para a formação do conceito de sociedade civil-burguesa em Karl Marx, perpassando pela crítica e ruptura deste filósofo com a filosofia especulativa em sua feição hegeliana. Também foi abordada a posição marxiana sobre o materialismo feuerbachiano, igualmente importante para a elaboração de sua concepção de sociedade civil-burguesa. Percebeu-se que Marx rearranjou a dialética hegeliana ao materialismo de Feuerbach. Desta forma, Marx inverteu a dialética de Hegel e conferiu historicidade ao materialismo feuerbachiano.

Assim, foi ressaltado no capítulo anterior que a revisão teórica procedida por Marx não resultou numa simples e mecânica substituição da dialética hegeliana para o materialismo feuerbachiano. A riqueza de sua inflexão teórica, apontada no capítulo precedente, consistiu na crítica que conserva e supera concomitantemente Hegel e Feuerbach. Assim, conforme abordado anteriormente, Marx conserva a explicação histórica hegeliana, divergindo do materialismo não histórico de Feuerbach. Por outro lado, Marx diverge de Hegel na transição superação-conservação [*Aufhebung*] idealista, localizando a sociedade civil-burguesa como raiz histórico-materialista do Estado.

No capítulo precedente, também foram analisadas as obras de Marx que marcaram este seu momento de revisão da dialética e do materialismo, como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e os artigos publicados nos Anais Franco-Alemães. Especialmente nestes, Marx introduz a questão da emancipação humana e da luta de classes, com a figura central do proletariado. Com este estudo preliminar, é notório que o pensamento de Karl Marx sobre a sociedade civil-burguesa está relacionado com a crítica ao idealismo de Hegel e ao materialismo de Feuerbach, ou seja, localizada no seio das relações sociais materiais. Entretanto, pelo peso que a filosofia hegeliana tinha na época, a crítica marxiana à filosofia dialética idealista esteve mais presente.

No sentido de encerrar esta crítica de Marx à filosofia idealista, neste capítulo será abordada a crítica marxiana à especulação neohegeliana, vinculando-a ao posicionamento de Karl Marx acerca da sociedade civil-burguesa, por meio da obra *A Sagrada Família ou A Crítica da Crítica Crítica: Contra Bruno Bauer e consortes* [*Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*] (1845). Dando continuidade à abordagem materialista sobre a sociedade civil-burguesa, passará a crítica marxiana aos

economistas clássicos, elaborada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*] (1844). Também será pertinente a análise do texto marxiano *Glosas Críticas ao Artigo o Rei da Prússia e a Reforma Social. De um Prussiano* [*Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen*] (1844). Com estas análises, estará sedimentado o terreno teórico para se compreender a conceituação da sociedade civil-burguesa elaborada por Marx, explicitamente presente da obra *A Ideologia Alemã* [*Die Deutsche Ideologie*] (1846).

De tal modo, como será exposto ao longo deste capítulo, pretende-se estudar as obras de Marx fonte de análise sobre o desenvolvimento de seu conceito de sociedade civil-burguesa, ou seja, o momento real que faz germinar as formas de organização social e espiritual, ao contrário do reconhecimento do “Espírito” em Hegel, do “Único” em Stirne ou do “Gênio social” em Proudhon como princípio gerador das relações humanas. Assim, este capítulo abordará a consolidação teórica do conceito de sociedade civil-burguesa em Marx, para que em seguida, no próximo capítulo, ela seja analisada em seu funcionamento, ou em sua “anatomia”.

3.1. As contribuições da crítica de Karl Marx aos neohegelianistas

Dando prosseguimento, passamos para a crítica de Karl Marx à filosofia especulativa, agora em sua feição neohegeliana, fundamental para a pesquisa sobre a sociedade civil-bruguesa em Marx. Para tanto, será de grande valia a imersão nas considerações marxianas em *A Sagrada Família ou A Crítica da Crítica Crítica: Contra Bruno Bauer e consortes*, publicada em 1845 em inaugural parceria com Friedrich Engels, mas com redação em separado, por meio de capítulos produzidos individualmente. A crítica de Marx à filosofia especulativa, ao contrário da abordagem feita na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), aparece desta vez de forma mais clara. Afinal, os Manuscritos de *Kreuznach*, abordado anteriormente, não foi uma obra escrita para publicação, mas manuscritos para pesquisa pessoal de Karl Marx.

Conforme abordado, a denúncia marxiana da filosofia desconexa da realidade ou que inverte o momento real do ideal, nos remonta à relação sujeito e predicado associada à compreensão das relações na sociedade com as suas condições materiais. Esta crítica Marx também aplica à filosofia especulativa neohegeliana, visto que esta é um desdobramento, como se pode inferir pela própria palavra, da sua crítica à filosofia hegeliana. Nas palavras de

Marx, a filosofia neohegeliana, “se limita apenas a requeantar a velha couve especulativa” (MARX; ENGELS, 2011, p. 215).

Assim, para Marx, a filosofia especulativa neohegeliana promove a inversão da realidade pelo pensamento, ou seja, “no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a ‘*autoconsciência*’ ou o ‘*espírito*’” (MARX; ENGELS, 2011, p. 15). Para Marx, esta filosofia é a mais nociva, na Alemanha da época, para o “*humanismo real*”. Ademais, por converter a realidade, é um entrave para a análise real da sociedade civil-burguesa.

É justamente a inversão da realidade o ponto central da filosofia neohegeliana, ou seja, “considerar que o mundo está dominado pelas ideias – que são de fato, segundo esta filosofia, os princípios determinantes e criadores deste mundo – para em seguida propor como solução a substituição dos velhos conceitos por outros mais adequados” (BARBOSA, 2001, p. 36). Desta forma, para a filosofia neohegeliana, as ideias ocupam o lugar de sujeito, enquanto que a realidade toma a função de predicado das ideias, ou seja, a realidade é criatura das ideias, ou melhor, as ideias são criadoras da realidade.

Segundo Marx, a filosofia especulativa ignora a conexão entre a produção ideal humana e a própria realidade humana que a possibilita, ou seja, a relação entre Estado, com suas estruturas jurídicas, e a sociedade civil-burguesa, em suas relações materiais. Em *A Sagrada Família*, nota-se que Marx novamente critica as premissas da “velha couve especulativa”, requeantada pela Crítica crítica.

Neste sentido, os neohegelianos mantêm a concepção de que é possível a superação do mundo objetivo, sensível e real pela consciência. É a determinabilidade do pensar, capaz de superar o adversário *etéreo* no “éter do pensamento puro”. Tal qual a filosofia de Hegel, o mundo objetivo é substituído por uma “categoria pura”, ou seja, pelo pensamento. Por meio do “pensar puro” é possível determinar o mundo material, assim como, através desta atividade pura, a sobreposição ao mundo real. Esta filosofia acredita na superação do mundo “sensivelmente real” pela transformação em “*determinabilidade da autoconsciência*”. Prossegue Marx:

A “Fenomenologia” termina, portanto e conseqüentemente, substituindo toda a realidade humana pelo “*saber absoluto*”... *Saber*, porque essa é a única forma de existência da autoconsciência e porque a autoconsciência se considera como a única forma de existência do homem... E saber *absoluto* precisamente porque a autoconsciência apenas se sabe *a si mesma* e já não se

vê mais incomodada por nenhum mundo objetivo. 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*, o que lhe permite dissolver também *na cabeça* todos os limites, e isto os faz, naturalmente, manter-se de pé *para a má sensoriedade*, para o homem *real*. Além do mais, para ele vale como limite tudo o que denuncia a *limitação da autoconsciência geral*, toda a sensoriedade, a realidade e a individualidade do homem e de seu mundo. A “Fenomenologia” inteira quer provar que a *autoconsciência* é a *única realidade e toda a realidade* (MARX; ENGELS, 2011, p. 215)

Após esta abordagem introdutória da crítica de Marx ao movimento neohegeliano, ao tempo em que também foi feita uma revisão da crítica marxiana à filosofia de Hegel, convém agora passar para a análise das considerações marxianas detidas na especificidade de cada um dos filósofos especulativos neohegelianos.

Seguindo a abordagem em *A Sagrada Família*, Marx inicia sua crítica à filosofia especulativa do neohegeliano Edgar Bauer. Neste sentido, começaremos com a análise do tópico intitulado *O Amor*, momento em que Marx critica a especulação, em tom irônico, do filósofo Edgar a respeito deste sentimento.

Edgar Bauer, tendo estudado os romances da escritora alemã Von Paalzow, percebe a necessidade de manter “o domínio sobre ‘*uma criancice* semelhante ao *chamado amor*’”. Para isto, ele converte este sentimento num deus cruel, ou seja, transforma-o em objeto teológico. Edgar argumenta que para alcançar “a perfeição da ‘*Quietude do conhecer*’”, a Crítica crítica tem de procurar desembaraçar-se, antes de tudo, do *amor* (MARX; ENGELS, 2011, p. 31).

Neste proceder, segundo Marx, Edgar Bauer “faz do *homem enamorado*, ou seja, do amor *do homem*, o homem *do amor*, ao colocar o “*amor*” à parte do homem como ser, autonomizando-o” (MARX; ENGELS, 2011, p. 31). Edgar Bauer confere existência independente a capacidade humana de amar, ou seja, separa do homem uma de suas determinações essenciais e a transforma em um ser independente, em sujeito substancializado. A filosofia especulativa, aqui analisada por Marx na figura do neohegeliano Edgar Bauer, “desubstancializa” do homem real suas predicções e atributos, tornando-os verdadeiros sujeitos.

Segundo Marx, a filosofia deste neohegeliano, assim como os outros, tem como cerne a rejeição do caráter sensível e real humano. Em suas palavras:

O que a Crítica crítica quer combater com isso não é apenas o amor, mas tudo aquilo que é vivo, tudo que é imediato, toda experiência sensual, toda experiência *real*, inclusive, da qual não se *sabe* com antecipação o “de onde” e o “para onde” (MARX; ENGELS, 2011, p. 34).

Em seguida, Marx passa sua análise sobre a tradução de Edgar Bauer da obra *O que é a propriedade?*, de Proudhon, assim como aos seus comentários nas suas notas marginais críticas. Marx critica a tradução de Edgar, a chamando de “tradução caracterizante”, assinalando “uma falta característica de lógica” (MARX; ENGELS, 2011, p. 35). Marx argumenta que Edgar submete o escrito de Proudhon a um ataque duplo, “um deles *implícito*, em sua tradução caracterizadora, o outro *explícito*, em suas glosas críticas marginais” (MARX; ENGELS, 2011, p. 34). Neste duplo ataque de Edgar à obra de Proudhon, Marx reconhece que as “notas marginais” oferecem mais recursos para a análise do caráter especulativa deste neohegeliano.

Antes disto, convém pontuar a localização feita por Marx sobre a obra proudhoniana. Distingue Marx que ela é uma obra “cientificamente superada pela crítica da *economia política*, inclusive pela economia política conforme aparece na versão proudhoniana” (MARX; ENGELS, 2011, p. 43). Marx reconhece a importância da obra de Proudhon ao submeter a *propriedade privada*, tida como a base da economia política, à análise crítica científica.

Neste sentido, esclarece Marx concordando com Proudhon, que a economia política concebe as relações econômicas, com base na propriedade privada, como humanas e racionais. Entretanto, a premissa fundamental, ou seja, a propriedade privada, entra em contradição. De acordo com Marx, “Proudhon pôs, de uma vez por todas, um fim a essa inconsciência” (MARX; ENGELS, 2011, p. 45). Neste sentido, explica:

Assim, na economia política o salário se apresenta no princípio como a parte proporcional que corresponde ao trabalho gasto no produto. O salário e o lucro do capital mantêm relações mútuas de amizade, aparentemente humanas, condicionando-se mutuamente. Mais tarde, porém, fica claro que a relação entre ambos é a mais hostil que possa existir, que se acham em relação *inversa* um com o outro. O valor parece ser determinado racionalmente no princípio, através dos custos de produção de uma coisa e através de sua utilidade social. Mais tarde, todavia, fica claro que o valor é uma determinação puramente casual, que não precisa guardar a menor relação nem com os custos da produção nem com a utilidade social da coisa produzida. O tamanho do salário é determinado no início através do acordo *livre* entre trabalhador livre e capitalista livre. Mais tarde fica claro que o trabalhador é obrigado a deixar que determinem o salário como quiserem, assim como o capitalista é obrigado a estipulá-lo em um patamar tão baixo

quanto possível. O lugar da *liberdade* das partes contratantes é ocupado pela *coação*. E o mesmo ocorre com o comércio e com todas as outras relações da economia política. (MARX; ENGELS, 2011, p. 44).

Desta forma, Marx defende Proudhon por ter confrontado a aparência humana das relações econômicas com sua *realidade desumana*. Ele tomou a propriedade privada em seu modo universal e demonstrou sua desumanidade real. Entretanto, Edgar Bauer, em suas glosas críticas marginais, não compreende a real e contraditória relação entre propriedade privada e pobreza. A filosofia especulativa neohegeliana compreende esta relação “em sua imaginação, em detrimento do ato real e verdadeiro de Proudhon” (MARX; ENGELS, 2011, p. 47).

Delimita Marx que a Crítica crítica de Edgar reconhece a relação entre a propriedade privada e a pobreza de modo especulativo, transformando as contradições reais em crítica-especulativas, ou com outras palavras, considerando esta relação como metafísica entre posse e não posse. Esclarece Marx que a filosofia do neohegeliano Edgar Bauer reconhece o antagonismo entre pobreza e propriedade, mas ela transforma a pobreza e a riqueza num *todo único*, “ao qual ‘ela interroga *enquanto* tal sobre as premissas de sua existência’, uma pergunta tanto mais supérflua pelo fato de ela ter acabado de *fazer* ‘o todo enquanto tal’, ou seja, transformou o ato de *fazê-lo* na premissa de sua própria existência.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 47). Neste sentido, percebe-se que a filosofia neohegeliana toma a realidade sob a forma de categorias, dissolvendo toda a realidade humana na dialética especulativa, para, em seguida, recriar o mundo a partir desta dialética (BARBOSA, 2001, p. 47).

A construção especulativa, esclarece Marx, movimenta-se fora do objeto que está tratando, escusando-se do movimento real, pretendendo elevar-se acima dos extremos da antítese, transformando sua atividade, que engendra “o todo enquanto tal”, como “única capaz de supra-sumir o abstrato por ela concebido” (MARX; ENGELS, 2011, p. 47). Este engendrar especulativo tem por premissa, tal como o senhor Bruno Bauer, a “autoconsciência especulativa”. Marx convida o senhor Edgar a fazer uma comparação entre a *igualdade* francesa com a autoconsciência alemã para que perceba que a expressão alemã é a mesma que a francesa, sendo que uma no plano do pensamento abstrato e a outra na “língua da economia política”. Ou, em suas próprias palavras, “A autoconsciência é a igualdade do homem consigo mesmo no pensamento puro” (MARX; ENGELS, 2011, p. 51). Assim é expressa a igualdade abstrata, mas o que Marx pretende ressaltar é o caráter real da igualdade, expressão da relação social prática e concreta dos homens entre si. Prossegue Marx que “Quando a especulação fala do homem em outro sentido, não se refere ao *concreto*, mas ao *abstrato*, à *ideia*, ao

espírito etc.” (MARX; ENGELS, 2011, p. 52), pois esta filosofia não vê além de categorias. Desta forma, Edgar Bauer defende a superação do estado degradante da pobreza, visto como categorias, por intermédio do pensamento puro.

Mais adiante, Marx esclarece que a negação proudhoniana da propriedade privada, assim como a sua existência, é analisada historicamente. Desta forma, pontua Marx que o argumento de Proudhon é pragmático, ou seja, “não escreve no interesse da Crítica que se basta a si mesma, partindo de um interesse abstrato e forjado por si mesmo, mas de um interesse massivo, real e histórico, de um interesse que ele quer levar muito além da *crítica*, que ele quer levar à *crise*”. Ademais, Edgar Bauer percebe o *ter* e o *não ter* proudhoniano como *categorias* absolutas, pois tudo é categorias para a Crítica crítica.

Desta forma, segue Marx em seu levantamento, “o ter e o não ter, o salário e o soldo, a penúria e a necessidade, o trabalho por necessidade são, segundo o senhor Edgar, nada mais do que categorias” (MARX; ENGELS, 2011, p. 54). Marx, em tom irônico, lamenta o fato de tudo não serem categorias, pois seria fácil superar as categorias por qualquer pensamento dialético. Entretanto, nas palavras de Marx:

como o não ter não é apenas uma categoria, mas também uma realidade totalmente desoladora – uma vez que o homem que não tem nada não é nada hoje em dia, já que se acha à margem da existência de um modo geral e, mais ainda, à margem de uma existência humana, pois o não ter é o estado de completo divórcio entre o homem e sua objetividade – (...). O não ter é o *espiritualismo* mais desesperado, uma irrealidade total do humano, uma realidade total do desumano, um ter assaz positivo, um ter fome, ter frio, ter doenças, crimes, humilhações, hebetismo, um ter todas as coisas desumanas e antinaturais (MARX; ENGELS, 2011, p. 54).

Contudo, a filosofia especulativa neohegeliana, aqui notadamente com Edgar Bauer, desconsidera a realidade efetiva, mas a substituindo por categorias. Neste engendrar especulativo, depois de dissolvida toda a realidade humana na dialética especulativa, esta dialética voltará a conceber o mundo. Desta forma, Marx percebe que, para “a Crítica crítica, todo o mal reside apenas no modo de *‘pensar’* do trabalhador” (MARX; ENGELS, 2011, p. 65). Marx adverte, porém, que os trabalhadores não acreditam que possam superar mediante o pensamento os industriais e suas condições de vida, pois percebem a diferença entre a vida real e pensamento ou consciência:

Eles sabem que propriedade, capital, dinheiro, salário e coisas do tipo não são, de nenhuma maneira, quimeras ideais de seu cérebro, mas criações deveras práticas e objetivas de sua própria auto-alienação, e que, portanto só

podem e devem ser superadas de uma maneira também prática e objetiva, a fim de que o homem se torne um homem não apenas no *pensamento* e na *consciência*, mas também no ser massivo e na vida (MARX; ENGELS, 2011, p. 66).

Diante disto, a filosofia neohegeliana desconsidera a Sociedade Civil como o momento real que condiciona as esferas ideais. Para Edgar Bauar, repreende Marx, a Sociedade Civil pode ser transformada pela força do pensamento. Neste sentido, ele quer que os trabalhadores acreditem “que deixarão de ser trabalhadores assalariados na realidade apenas com o fato de superar em pensamento o pensamento do trabalho assalariado, apenas com o fato de deixar de se considerarem trabalhadores assalariados em pensamento”. Marx admite, em tom irônico, a possibilidade de isto ocorrer na condição de seres etéreos, capazes de “viver do éter do pensamento puro depois disso” (MARX; ENGELS, 2011, p. 66).

Após as considerações sobre a filosofia de Edgar Bauer, passa Marx a dedicar-se a Szeliga. Sua análise remonta à reconstrução de Szeliga do romance *Os Mistérios de Paris* do escritor Eugène Sue. Marx intitula o capítulo A “*Crítica crítica*” na condição de merceeira de mistérios ou a “*Crítica crítica*” conforme o senhor Szeliga. Ele dá este título por Szeliga tratar como mistérios os acontecimentos reais. Assim, esclarece Marx, “Szeliga concebe todos os estados atuais do mundo como mistérios” (MARX; ENGELS, 2011, p. 70). Diante disto, Marx dedicará sua análise no sentido de desvendar os mistérios da criação crítica e especulativa do mundo.

Como já assinalado, o método da filosofia especulativa neohegeliana consiste em recriar o mundo através da abstração dele por meio de categorias, para assim manipulá-las conforme a ordem por ela criada. Acompanhando esta dialética especulativa, diluídas as situações reais na categoria de mistério, o mundo real é criado a partir desta categoria.

Fazendo uma análise com a filosofia de Feuerbach, que trata as ideias cristãs como mistérios cristãos, a de Szeliga “concebe todos os estados atuais do mundo como mistérios”. Nesta relação, continua Marx, “se Feuerbach logrou desvendar verdadeiros mistérios, o senhor Szeliga fez apenas transformar *trivialidades* em *mistérios*. Sua arte não consiste em desvendar o oculto, mas em ocultar aquilo que já se encontra desvendado” (MARX; ENGELS, 2011, p. 70). Desta forma, a barbárie na Sociedade Civil e a ausência de direito no Estado são tidos para o neohegeliano como mistérios. Com esta metamorfose especulativa, ou seja, depois de dissolver a realidade na categoria mistério, é feito com que esta categoria estréia seu *ciclo vital especulativo*.

Marx percebe que o mistério da construção especulativa remonta à construção hegeliana e exemplifica como este procedimento especulativo engendra o mundo real:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “*fruta*”, quando, seguindo adiante, *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 pêra, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “*a fruta*” como a “*substância*” da pêra, da maçã, da amêndoa, etc. Digo, portanto, que o essencial da pêra não é o ser da pêra, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “*a fruta*”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pêra e uma pêra de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã *o mesmo* que na pêra o mesmo que na amêndoa, ou seja “*a fruta*”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é “*a substância*”, “*a fruta*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 72).

Neste procedimento especulativo, esclarece Marx, o mundo é criado pela abstração da realidade concreta. As peculiaridades da realidade sensível não constituem a essência verdadeira para a filosofia especulativa, mas sim a idéia, ou, como no exemplo utilizado por Marx, a categoria “*fruto*”. Neste sentido, esta determinação geral passa a ser a essência e é esta representação abstrata que cria os seres reais particulares, de forma similar ao engendrar idealista hegeliano, que concebe a Sociedade Civil como predicado do Estado.

Em seguida, após a especulação converter as diferentes particularidades reais em uma abstração ideal, ou utilizando a explicação de Marx, após a especulação converter as diferentes frutas reais na abstração “*fruta*”, “*tem de, para poder chegar à aparência de um conteúdo real, necessariamente tentar – e de qualquer maneira – retornar da ‘fruta’, da substância, para os diferentes tipos de frutas reais e profanas*”. Marx reconhece a dificuldade deste passo subsequente, ou seja, do movimento de criação dos seres reais dela abstração genérica, ou melhor, da passagem da abstração para o seu contrário sem renunciar a abstração. Para isto, a filosofia especulativa renuncia a abstração, porém, à sua maneira, ou seja, “*desiste dela de um modo especulativo, místico, ou seja, mantém a aparência de não desistir dela*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 73). Karl Marx exemplifica este raciocínio da seguinte maneira:

Se a maçã, a pêra, a amêndoa, o morango na verdade não são outra coisa que “*a substância*”, “*a fruta*”, cabe perguntar-se: como é que “*a fruta*” por vezes se me apresenta na condição de maçã e por outras na condição de pêra ou amêndoa? de onde provém esta *aparência de variedade*, que contradiz de

modo tão sensível a minha intuição especulativa da *unidade*, “*da substância*”, “*da fruta*”? Isto provém, responde o filósofo especulativo, do fato de que “*a fruta*” não é um ser morto, indiferenciado, inerte, mas sim um ser vivo, diferenciado, dinâmico (MARX; ENGELS, 2011, p. 73).

Aqui Marx mostra que para Szeliga a substância mística não é uma entidade morta, mas um ser dotado de movimento e diferenciado em si mesmo. As diversas diferenciações das frutas concretas, diante desta filosofia, são na verdade a auto-diferenciações de “*a fruta*”. É esta que se apresenta na condição de maçã, pêra, amêndoa, etc. As diversas frutas reais são momentos “*da fruta*”, portanto, são estas tantas frutas distintas “*seres intelectivos*” abstratos. A especulação, desta forma, significa misticamente todas as frutas reais, “*frutas que brotam do éter de teu próprio cérebro e não do solo material*”, como encarnação do “*sujeito absoluto*”. Explicita Marx que “*o valor das frutas profanas não mais consiste, por isso, em suas características naturais, mas sim em sua característica especulativa, através da qual ela assume um lugar determinado no processo vital ‘da fruta absoluta’*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 74).

Marx desvenda o *mistério* da construção especulativa do mundo, ou seja, a criação, no seio do ser intelectual irreals, os seres reais determinados. O milagre da filosofia especulativa é a criação dos seres materiais pelo seu *próprio intelecto abstrato*, representado para si como sujeito absoluto fora de si, imaginando um ato de criação em cada existência por ele expressado. Marx percebe que esta operação, por “*conceber a substância na condição de sujeito, como processo interior, como pessoa absoluta,*” forma o caráter essencial do método *hegeliano* (MARX; ENGELS, 2011, p. 75). Inclusive, acrescenta Marx, que Szeliga revela a construção especulativa de modo mais claro pelo fato de ter dupla vantagem sobre Hegel.

Hegel concebe, segundo Marx, a passagem de um objeto a outro pela representação e intuição sensível, como atividade do sujeito absoluto, para depois especulativamente expor o real, induzindo a crença no desenvolvimento especulativo como real e o desenvolvimento real como especulativo. Por outro lado, o senhor Szeliga “*não desenvolve, em parte nenhum, um conteúdo real*”. Além disso, a especulação de Szeliga se mostra como a que cria a priori o objeto, “*aparentemente livre e a partir de si mesma*”, mas que, pretendendo “*eliminar de maneira sofisticada a dependência racional e natural que tem em relação ao objeto*”, leva a especulação à “*servidão mais irracional e antinatural em relação ao objeto, cujas determinações mais casuais e individuais ela é obrigada a construir como se fossem absolutamente necessárias e gerais*” (MARX; ENGELS, 2011, p. 76).

Este engendrar especulativo, que a partir da abstração da ideia dá vida os seres reais determinados, remete à inversão ontológica entre determinação real e determinação ideal, ou seja, à relação entre a Sociedade Civil e as esferas ideais, como o Estado e o Direito. Nesta filosofia, que remonta à idealista hegeliana, a esfera abstrata ideal, como o Estado e o Direito, determina a Sociedade Civil. Nesta filosofia, o Estado discerne de si as relações reais, estas são produzidas pela Idéia. A história, nesta dialética, não é a empírica das relações materiais, mas é a história especulativa.

Neste sentido também é a filosofia de Bruno Bauer, o ultimo a ser tratado por Marx em *A Sagrada Família*. Conforme Marx, agora a Crítica crítica passa a se ocupar *de si mesma*, se convertendo em *crítica pura*. “Agora a crítica torna-se *sujeito*, e o senhor Bruno é a sua encarnação” (MARX; ENGELS, 2011, p. 95). Com Bruno Bauer a substancialização, segundo Marx, ocorre efetivamente. Neste sentido, as determinações reais são privadas de toda objetividade. Por sua vez, as abstrações resultantes são dotadas de caráter real.

Esclarece Marx, neste sentido, que “a *massificidade* parecia, ora mais ora menos, apenas uma qualidade dos objetos e pessoas criticados; agora, objetos e pessoas se convertem em ‘*massa*’ e a ‘*massa*’ se faz objeto e pessoa” (MARX; ENGELS, 2011, p. 95). De tal modo, para Bruno Bauer os objetos e pessoas passam a ser predicados da categoria abstrata “*massa*”. Segundo Marx, os indivíduos reais que compõe a categoria abstrata “*massa*”, para a filosofia especulativa, não mudam ao longo do desenvolvimento histórico, pois a massa é tida como um elemento passivo. Nas palavras de Marx: “A *História* torna-se, assim, um ente à parte, um sujeito metafísico, do qual os indivíduos humanos reais não são mais do que simples suportes” (MARX; ENGELS, 2011, p. 97).

Marx nota que o “espírito” dos indivíduos reais que compõe a categoria abstrata “*massa*” é igualmente substancializado, deixando de ser características humanas para ser transformado em sujeito autônomo e independente. Percebe Marx, também em Bruno Bauer, a proximidade com a filosofia hegeliana, notadamente com a *Fenomenologia* (1841), ou seja,

A Crítica absoluta, no entanto, pelo menos apreendeu da *Fenomenologia* de Hegel a arte de transformar as cadeias *reais e objetivas*, existentes *fora de si*, em cadeias dotadas de uma existência *puramente ideal*, puramente *subjetiva*, que existe apenas *dentro de mim*, transformando, portanto, todas as lutas *externas* e sensíveis em lutas puramente mentais (MARX; ENGELS, 2011, p. 100).

Marx entende que Bruno Bauer substituiu o desenvolvimento histórico material pela história especulativa, ou pela “história crítica”. Observe que, segundo Marx, a concepção de história de Bruno Bauer “não é outra coisa, com efeito, do que a *coroação criticamente caricaturizada da concepção hegeliana da História*”. Esta “pressupõe um *espírito abstrato* ou *absoluto*, que se desenvolve mostrando que a humanidade apenas é uma *massa* que, consciente ou inconscientemente, lhe serve de suporte”. Assim, a história empírica da humanidade, a histórica “exotérica”, é transformada numa história especulativa, “esotérica”, independente da ação humana real (MARX; ENGELS, 2011, p. 102).

Toda esta relação entre o real e o ideal, como já visto anteriormente, é a relação entre Sociedade Civil e Estado em Hegel. No ponto de vista da filosofia especulativa, o mundo é engendrado pela consciência. Em paralelo, seguindo este entendimento, os acontecimentos na esfera da Sociedade Civil são distinções metafísicas, predicados da consciência, do absoluto, da ideia, do pensamento, da abstração. A Crítica, conforme critica Marx, é o elemento ativo, do qual parte toda a ação histórica.

3.2. O caráter histórico-ontológico do trabalho na sociedade civil

Após lidar com a crítica à filosofia especulativa hegeliana, assim como ao seu desdobramento neohegeliano, fortalecido pela influência materialista Feuerbachiana, mas também com críticas à este, Marx passa para um novo referencial teórico sobre a sociedade civil-burguesa. Tendo introduzido a questão da emancipação humana e o proletariado como sujeito histórico da sociedade civil-burguesa, Marx avança com o reconhecimento do trabalho na configuração da sociedade civil-burguesa e com a crítica aos economistas clássicos Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David Ricardo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*]. Desta forma, em 1844, Marx produz uma nova e radical perspectiva para o desenvolvimento do conceito de sociedade civil-burguesa.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* o trabalho é reconhecido em seu espaço elevado à constituição ontológica estruturadora da sociabilidade humana, transmutando, assim, o momento predominante da teoria da alienação da política para a economia. É também o momento de passagem para a crítica a economia clássica. Pelo estudo destes manuscritos percebe-se um duplo caráter do trabalho em Marx. Por um lado, o trabalho como auto-gênese humana; por outro, como estranhamento de sua humanidade.

Nesta obra também está presente a crítica a Hegel e Feuerbach. Apesar de este tópico centrar na análise destes *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, a crítica de Marx aos dois filósofos alemães não será abordada, pois esta crítica marxiana ao idealismo hegeliano e ao materialismo feuerbachiano já foi abordada. Desta forma, este tópico centrará na crítica de Marx sobre a economia clássica presente nestes manuscritos, porém mais detidamente em relação às considerações sobre o trabalho. Pois,

os economistas burgueses estão tão encerrados nas representações de um determinado nível de desenvolvimento histórico da sociedade que a necessidade da objetivação [*Vergegenständlichung*] das forças sociais do trabalho aparece-lhes inseparável da necessidade do estranhamento [*Entfremdung*] dessas forças frente o trabalho vivo (MARX, 2011, p. 706).

Conforme abordagem de Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o trabalho pode ter aspecto positivo ou negativo. Em seu aspecto positivo, pelo trabalho o homem tem a potencialidade de realizar-se como ser livre e universal. Desta forma, o homem objetiva seu espírito no mundo. Suas necessidades, sentimentos e ideias são materializadas na criação de objetos, produzindo os bens necessários à sua própria existência, assim como toda riqueza social, pois “o produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa [*sachlich*], é a objetivação [*Vergegenständlichung*] do trabalho. A efetivação [*Verwirklichung*] do trabalho é sua objetivação” (MARX, 2010, p. 80).

Deste modo, por meio do trabalho o ser humano cria nova realidade ao modificar a natureza. Com a modificação da realidade por meio do trabalho, novas relações sociais são engendradas. Na mediação do trabalho, relacionando-se com a natureza e com os outros seres humanos, a humanidade ergue sociedades, faz história e configura sua essência.¹⁵ Para Marx, por meio da atividade produtiva, a humanidade possibilita novos rumos à sua existência, ao tempo em que se efetiva no curso histórico, num constante processo de autoconstrução subjetiva e intersubjetiva. Neste sentido, “Marx nega a existência de toda a teleologia fora do trabalho” (LUKÁCS, 2004, p. 67).

Nesta perspectiva positiva do trabalho, a transformação da natureza por meio do trabalho atua como momento de auto-gênese humana.¹⁶ Pela mediação com a natureza, por

¹⁵ Lukács, em *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem* (1978, p. 4), esclarece que o essencial no trabalho humano é o papel consciente deste, não apenas a fabricação de produtos. A essência do trabalho consiste fundamentalmente em ir além dessa fixação dos seres vivos na composição biológica com seu mundo ambiente.

¹⁶ Durante décadas era defendido entre filósofos e antropólogos que a formação da consciência racional humana precedeu a postura ereta em nossa jornada evolutiva, em nítida consonância com a ideologia idealista que coloca

meio do trabalho, numa relação de reciprocidade, o homem se torna homem e deixa de ser apenas um ente natural, objetivo. Nesta relação do homem com a natureza, o homem cria não só sua subsistência, mas engendra a si mesmo, se construindo como um ser para si, um ser universal, genérico. É neste aspecto do trabalho que o homem se realiza ao tempo que engendra toda riqueza e bens materiais.¹⁷

A partir das matérias disponíveis no ambiente, ou melhor, da natureza, o homem é capaz de criar. Assim, Marx elucida que a relação da humanidade com o mundo exterior é responsável por oferecer as condições para que o homem se efetive através de seu trabalho. Qualquer ser vivo só pode existir se houver natureza, ou melhor, contando com os meios materiais de vida. Da mesma forma, a natureza oferece o meio de subsistência para o ser humano, oferecendo objetos para que o trabalho se exerça.

Desta forma, como ressalta Marx nestes manuscritos de 1844, é por meio dos materiais disponíveis no meio ambiente que a humanidade pode exercer sua atividade ativa e produtiva. Nota-se que na concepção de Marx todo o trabalho humano é ativo e produtivo. Sem os recursos naturais é impossível a existência de vida e, como consequência, a reprodução da vida humana. A humanidade necessita da flora e da fauna para que possa se alimentar, desenvolver e reproduzir, além de abrigar-se e proteger-se. Ademais, não poderemos exercer nossas capacidades produtivas sem contar com os materiais que só são disponíveis pelo meio ambiente.

A natureza faz parte da consciência humana também como objeto de ciência natural e como objeto artístico. Explicando melhor, plantas, animais, minerais, fogo e toda natureza inorgânica fazem parte da vida e da atividade humana. Assim, a humanidade depende dos produtos da natureza não só no sentido de prover alimento, de aquecimento e proteção, mas também para a formação da consciência humana.

a mente acima da realidade material. Entretanto, os recentes estudos paleoantropológicos revelaram os Austrolopitecos, seres adaptados ao caminhar ereto com modesto volume cerebral que viveram há cerca de 3 milhões de anos. Isto pode comprovar o acerto de Marx sobre o papel do trabalho na auto-gênese humana. O estudo foi liderado por pesquisadores britânicos e publicado na revista Science, com matéria divulgada na Folha de S. Paulo do dia 30 de janeiro de 2015.

¹⁷ Adverte Sartori a importância da compreensão da práxis humana com referência à própria atividade humana, de um pensamento da imanência do ser. Lembra que: “mesmo no ‘marxismo’, a teologia fora colocada na história, vendo-se essa última como um processo regido por uma necessidade, tratou-se do ‘exagero da lógica’ e do ‘exagero da necessidade’, que marcaram, sobretudo, o hiperracionalismo à Stálin” (SARTORI, 2013, p. 123).

Marx pretende demonstrar que o ser genérico [*Gattungswesen*]¹⁸ significa, fisicamente, esta necessidade humana, assim como a necessidade animal, de relacionar-se com a natureza para poder viver. Quanto mais universal o domínio da natureza pelo trabalho humano, mais a humanidade é universal em relação ao animal. Pelo trabalho o homem tem a potencialidade de realizar-se livre universalmente, individual e socialmente, efetivando-se no curso histórico e possibilitando inovar sua existência.

Marx, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, verifica que a humanidade faz da natureza seu corpo inorgânico, sendo esta tanto um meio indispensável para manter-se vivo quanto um objeto e aparelho de sua atividade de existência. É nestes parâmetros que ele percebe a universalidade humana. Ou seja, assim como a natureza não pertence ao corpo orgânico humano, ao mesmo tempo pode ser considerada como um membro inorgânico da humanidade. A essência humana consiste na transformação universal consciente (trabalho) da natureza inteira em seu corpo inorgânico, dependendo desta relação continuamente para manter-se vivo. É essencial, esclarece Marx, esta conexão física e mental da humanidade com a natureza, pois a natureza exige a interconexão dela com os seres vivos que a habitam, ou seja, da natureza com ela mesma, pois o homem também é parte da natureza.

Nestes seus manuscritos, Marx elucida que a vida genérica¹⁹ é primeiramente a atividade produtiva, pois de acordo com a forma em que se dá a atividade de sobrevivência de uma espécie determina-se o caráter genérico desta. No caso, o homem se forma como ser genérico pelo trabalho. A produção consciente e livre é o caráter genérico humano. Assim, encontramos a diferença fundamental do ser genérico humano com as outras espécies de animais na natureza.

Neste sentido, o animal não se distingue de sua atividade vital, ele é ao mesmo tempo seu nicho ecológico. Alguns animais constroem grandes obras, vivem em sociedade, comunicam-se entre si e conseguem até reproduzir sentimentos. A produção e reprodução das inúmeras espécies animais não humanas, ou seja, seu fator genérico determinante, se resume à

¹⁸ Destacam-se também as consideráveis influências de L. Feuerbach e G. W. F. Hegel para a origem deste conceito e o papel que desempenha no sistema teórico de Marx. O termo *Gattungswesen* é de origem feuerbachiana. Marx utiliza pela primeira vez a expressão *Gattungswesen* em suas obras de 1842, destacando-se um dos artigos publicados na *Reinische Zeitung* acerca da lei que regulamenta a censura e a liberdade de imprensa. Em 1843, na Crítica da filosofia do direito de Hegel, o conceito fica mais desenvolvido, atingindo seu mais alto desenvolvimento nos *Manuscritos Econômico Filosóficos* de 1844.

¹⁹ Convém pontuar que são adotados vários sentidos para o conceito de ser genérico nas obras de juventude de Marx, tanto como conjunto das relações sociais que formam a essência humana, quanto como representação estranha dos predicados humanos no universo da consciência, como o religioso, o estatal e o jurídico.

necessidade imediata instintiva do animal, de sua prole ou população. Sua produção limita-se à medida de suas carências físicas, produzindo apenas a si mesmo e seu produto pertencendo imediatamente ao seu corpo físico.²⁰

De outro âmbito, a atividade produtiva humana é objeto de sua própria vontade e consciência. O homem faz de sua atividade de produção e reprodução, ou seja, de sua atividade de sobrevivência não simples ação instintiva. Pelo contrário, Marx elucida que a atividade humana, ao contrário da dos outros animais, é consciente e livre. Nisto Marx demonstra em que consiste a prova do ser genérico consciente. Na produção prática do mundo objetivo o ser genérico humano se relaciona com sua própria generalidade. Ademais, sua capacidade de produção vai além da medida de sua espécie, pois pode produzir segundo a medida de qualquer espécie da natureza, sabendo considerar a medida do objeto e inclusive a medida da arte, ou seja, é capaz de seguir os parâmetros da beleza.

Outra feição importante da positividade do trabalho em Marx é o fabrico e o uso de ferramentas, ou seja, o desenvolvimento das técnicas de produção. Conforme Marx, o desenvolvimento histórico dos meios de produção²¹ é o desenvolvimento da história humana como um todo. Os seres humanos são os únicos animais da natureza que têm esta capacidade de conscientemente produzir tecnologia para agregar ao trabalho, facilitando-o ou tornando-o mais aprimorado. Esta capacidade conferiu à humanidade desenvolver sua indústria, aumentando sua capacidade produtiva. Wood, neste sentido, explica que:

o uso de ferramentas é uma característica distintiva da atividade humana, simplesmente porque o ser humano, provando-se mais inteligente do que os outros animais, vem usando diferentes técnicas, mudando historicamente. Para Marx, de fato, o desenvolvimento histórico dos meios de trabalho é, em certo sentido, a pista para a história da humanidade como um todo (WOOD, 2004, p. 33, tradução nossa).²²

²⁰ Entende Allen Wood, mesmo reconhecendo que a humanidade tem uma produção mais ampla e variada em relação aos animais, estes também têm a capacidade de conseguir sobreviver na relação com os objetos necessários para sua sobrevivência no seu ambiente. Destaca que “alguns animais ainda ‘produzem’, no sentido de que produzem substâncias úteis a partir de seus corpos, ou recolhem ou formam objetos no seu ambiente de modo a tornar esses objetos mais vantajosos para si próprios: eles armazenam alimentos, escondem mel, tecem teias, cavam tocas, constroem ninhos, barragens ou colméias” [*Some animals even ‘produce’ in the sense that they generate useful substances from their bodies, or gather or form objects in their environment so as to make these objects more servicable to themselves: they store up food, secrete honey, spin webs, DIG burrows, build nests, dams or hives*]. (WOOD, 2004, p. 31, tradução nossa).

²¹ Wood fala em ‘meios de trabalho’ [*means of labor*] (WOOD, 2004, p. 33).

²² Em seu texto original: “*In part, the use of tools is a distinctive feature of human activity simply because human being have proven themselves cleverer than other animal, come to make use of thing in varied and historically changin ways. For Marx, in fact, the historical development of the means of labor are in a sense the clue to human history as a whole.*”

Wood entende que em Marx a característica essencialmente humana não se resume ao uso de ferramentas, mas também sua criação consciente. “Há uma conexão entre a criação deliberada ou consciente com o uso de ferramentas e o fato de que o trabalho humano por si só é uma atividade de vida consciente” (WOOD, 2004, p.33, tradução nossa). De fato, somente o trabalho humano é uma atividade vital consciente, pois o ser humano faz e utiliza as ferramentas conscientemente, pois,

Só os seres humanos, ao que parece, pode corretamente ter o conceito de uma ferramenta, e, assim, fazer ou usar ferramentas com a consciência explícita de o fazer, porque somente a pessoa tem um conceito da própria atividade produtiva, entendendo que ela pode se diferenciar de outros processos naturais, e conscientemente opor-se a eles (WOOD, 2004, p.33, tradução nossa).²³

Nota-se aí o imbricamento do objetivo com o subjetivo, daquilo que o gênero humano é capaz de fazer e, concomitantemente, sentir, pensar, pressentir e aquilatar. Ante essa constatação, observa-se que, desde o início, as impositões marxianas nunca estabeleceram uma muralha chinesa, isolando os fatos brutos e os juízos de valor, como nos quer fazer acreditar alguns dos seus críticos menos refinados. Mais do que isso: na perspectiva marxiana, objetividade e subjetividade podem ser tomadas como elementos não excludentes, e sim, dialeticamente articuladas.

Deste modo, essa é a formulação básica que serve de suporte à concepção materialista da sociedade civil-burguesa e seu movimento histórico, conforme Marx e Engels sempre a entenderam, i.e, como algo que ultrapassava a simples ideia de uma etiqueta. No plano mais geral, e vista em perspectiva, essa tese tem relação direta com as noções de uma história anterior “natural” e uma história correspondendo ao estágio de atividade humana de inserção transformadora sobre a natureza.

Assim é possível compreender a centralidade da atividade produtiva humana na objetivação da vida genérica. Da mesma forma está a centralidade do trabalho na sociedade civil-bruguesa. A partir de interação humana e transformação dos meios objetivos dispostos pela natureza, o homem se confirma enquanto ser genérico, duplicando-se na consciência intelectual, pela atividade criativa, assim como operativamente e efetivamente, apreciando as próprias criações e contemplando a própria capacidade, ou seja, admirando-se a si mesmo.

²³ No texto original: “*There is a connections between the deliberate or conscious creation and use of tools and the fact that human labor alone is a conscious life activity. Only human beings, it seems, can properly have the concept of a tool, and thus make or use tools with an explicit consciousness of so doing, because only people have a concept of their own laboring activity, through which they can distinguish it from other natural processes, and consciously set it over against them.*”

Marx reconhece que a forma como o homem se relaciona com os meios objetivos de produção e reprodução da vida muda historicamente. Deste modo, ele vai além da análise antropológica do trabalho e o analisa também em seu aspecto específico na sociedade capitalista. Reconhece também que a vida e o espírito humano também mudam, ou melhor, o ser genérico do homem sofre mutações no desenrolar histórico do modo de produção e reprodução da vida social humano.

Sendo o trabalho o fator que determina objetiva e espiritualmente a vida genérica humana, consistindo o produto do trabalho a objetivação da vida humana, quando o trabalho humano social se reorganiza, se modifica, alterando o caminho que toma a produção deste trabalho, a vida humana também é modificada.

Percebe-se que Marx define e desenvolve a situação genérica do homem para explicar, em contraponto, o estranhamento do homem diante dele mesmo. Sendo assim, no alheamento das relações humanas, o ser genérico humano é capaz de desmascarar o estranhamento [*Entfremdung*]²⁴ da sociedade civil-burguesa dividida em classes, produto do modo de produção e reprodução das pessoas para garantir sua existência no sistema capitalista. Aqui está o aspecto negativo do trabalho.

Assim, numa sociedade em que a produção estranha o trabalho do homem, o ser genérico humano é violentado. Quando o trabalhador não trabalha dispendo livremente dos instrumentos de trabalho, da matéria-prima disposta pela natureza e não trabalhada livremente, mas para satisfazer um outrem, a produtividade humana é mitigada à

²⁴ Há polêmica entre os estudiosos de Karl Marx quanto ao termo *Entfremdung*. Lukács diferencia as categorias *Entäusserung* e *Entfremdung* como aparecem nos Manuscritos. Segundo ele: "[...] aqui vem à luz o momento basilar do ser social e devemos ocupar-nos detalhadamente do seu caráter geral: a objetivação do objeto e a alienação (*Entäusserung*) do sujeito, que formam como processo unitário a base da práxis e da teoria humana. Este complexo de problemas assume um lugar central em uma parte da filosofia contemporânea, ao passo que é considerado fundamento do estranhamento (*Entfremdung*). Uma ligação e bastante íntima existe aí, indubitavelmente: o estranhamento pode originar-se somente da alienação; se a estrutura do ser não colocar esta última no centro, determinados tipos de estranhamento não podem manifestar-se em caso algum. Mas, quando se enfrenta este problema, nunca se deve esquecer que ontologicamente a origem do estranhamento e da alienação não significa absolutamente que estes dois complexos sejam unívoca e condicionalmente um só: é verdade que determinadas formas de estranhamento podem nascer da alienação, mas esta última pode muito bem existir e operar sem produzir estranhamentos" (Lukács, 1981. P, 25).

Eduardo Chagas, seguindo a Jesus Ranieri, reconhece a diferença entre os termos estranhamento [*Entfremdung*] e alienação [*Entäusserung*]. A alienação vista como exteriorização humana não tem necessariamente sentido negativo. *Entäusserung* se refere ao processo de criação produtiva e não pode ser eliminada, sintetiza o momento da objetivação humana no trabalho. Já o estranhamento tem sempre negativo, na medida em que *Entfremdung* traduz o obstáculo socioeconômico à relação humana, significando um bloqueio à realização humana, intrigando o trabalhador de seu trabalho, como se fossem coisas estranhas, através da apropriação do trabalho e de sua determinação com a propriedade privada (CHAGAS, 1994, p. 23 – 33).

autoatividade. Desta forma, o trabalho torna-se não mais uma atividade de libertação, mas sim um mero meio de vida.

Evidentemente, conforme nos lembra Bensaid, “Marx concebe a relação de produção, indissociavelmente, como uma relação dos homens com a natureza e dos homens entre si, mediada pelo trabalho” (BENSAID, 1999, p. 434). Isto demonstra o caráter dialético, contraditório, que, em última análise, cerca e define o trabalho hodiernamente. Revela-se, desse modo, a contradição de que se revestem as relações do ser natural humano com o aspecto definidor da sua humanidade, nos limites de uma sociedade fundada na exploração de alguns poucos sobre muitos, nomeadamente no capitalismo. Em outros termos, o elemento “naturalmente” emancipatório é raptado do seu “signo pioneiro” e adquire uma ressignificação social e histórica que desafiam as possibilidades emancipatórias.

Convém ter em mente que, no horizonte marxiano, esse é um aspecto essencial da análise, mas que enseja outros desdobramentos nada desprezíveis. Nesse quadro, Marx desenvolve a tese de que o ser genérico humano aparece do ponto de vista da práxis. A prática que objetiva o homem também faz nascer a consciência que o homem tem de si. Neste processar, a consciência muda quando a prática de objetivação humana é estranhada, pois a vida genérica humana torna-se um mero meio de sua existência física. A mesma consequência ocorre quando o produto de sua criação lhe é estranhado, ou seja, também lhe é estranhada a objetividade de sua vida genérica, arrancando-lhe seu corpo inorgânico.

Então, percebe-se fundamentalmente, como uma reflexão das mais relevantes nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que os valores e crenças produzidos pela sociedade humana são oriundos da atividade econômica e social, derivando os conceitos possíveis de dever ser. O ser humano se determina por meio da produção, ou seja, da interação com os meios naturais disponíveis pelo ambiente. O meio de produção, desta forma, influencia subjetivamente a consciência individual e coletiva, além de influenciar objetivamente a vida material. Diante destas duas formas de influência, várias consequências ocorrem com o estranhamento humano dos meios materiais de vida e dos objetos da produção.

Fazendo novamente um paralelo do ser genérico humano com as outras espécies animais, no estranhamento, quando a atividade humana não é mais sua autoatividade, passando seu trabalho a pertencer a outro, ocorre a perda de si mesmo. Assim, o trabalho deveria conferir liberdade ao homem, mas quando ele não pertence ao trabalhador, este só tem liberdade em suas funções animais, como comer, beber, procriar, proteger, aquecer.

Nas condições de estranhamento ocorrem contradições. Por exemplo, em sua função plenamente humana e criativa, ou melhor, no trabalho, sua atividade tipicamente humana toma dimensão animalesca no estranhamento. Assim, diz Marx:

Chega-se, por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal. Comer, beber e procriar etc., são também, é verdade, funções genuína[mente] humanas. Porém, na abstração que as separa da esfera restante da atividade humana, e faz delas finalidades últimas e exclusivas, são [funções] animais (MARX, 2010, p.83).

Ao transformar sua atividade criativa em simples atividades de sobrevivência, pela dominação do trabalho, o trabalhador se desumaniza, perde o que de mais profundo e criativo, ao longo da história, adquiriu e desenvolveu. O ato de produção no interior do trabalho estranhado desenvolve-se de forma a colocar o obreiro a processar sua atividade produtiva não de forma livre, mas para outro e subordinado a outro. O trabalhador fica embrutecido, é-lhe estranhado tudo aquilo que poderia ser o material acumulado e arrimo da sua libertação. O que deveria ser a sua liberdade, decerto, se torna a sua prisão.

Assim, segundo Marx, a apropriação do trabalho por outro que não o trabalhador estranha a natureza deste e este de si mesmo, ou seja, estranha o homem de sua própria função ativa, de sua atividade vital, de seu gênero humano. Reduz a vida genérica às necessidades físicas individuais de subsistência. A atividade vital produtiva torna-se um meio para a satisfação das carências individuais de manutenção. Ocorre o estranhamento tanto da vida genérica como da vida individual.

Com o estranhamento da sociedade civil-burguesa, converte em desvantagem, em relação aos outros animais, a autoconsciência humana, vendo a propriedade privada arrancar-lhe de seu corpo inorgânico, ou seja, da natureza. Assim, a natureza torna-se um ser estranho ao trabalhador, resumida a intermediária necessária para manter sua existência. Mas da mesma forma que estranha o homem de seu corpo inorgânico objetivo, o estranha também de seu próprio corpo subjetivo, sua essência espiritual humana.

Feitas as considerações de Marx sobre o estranhamento da atividade vital do homem e de seu ser genérico, faz-se necessário analisar as consequências do estranhamento do homem com o objeto de sua produção. Neste sentido, na relação produtiva estranhada, percebe-se que o trabalhador defronta-se alheio no ato da atividade produtiva, de forma a estranhar-se de si. Da mesma forma, como ato contínuo deste engendrar produtivo, o

trabalhador defronta-se alheio do seu produto final de seu trabalho. Esta relação do trabalhador com os objetos de sua produção, ou seja, a relação essencial do trabalho ou o momento em que o homem genérico é objetivado, é uma relação coisal [*sachlich*].

Pela leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* percebe-se que o produto do trabalho nada mais é que o resultado da atividade produtiva. Deste modo, sendo a atividade produtiva estranhada, da mesma forma será o produto. A relação essencial do processo de produção é a relação do produtor com o resultado da produção. Quando o produto do trabalho é um objeto estranho ao trabalhador, este percebe-se despossuído de si próprio, pois, quanto mais este se desgasta trabalhando [*ausserbeitet*], tanto mais insignificante ele se torna perante o mundo objetivo, tornando-se cada vez mais pobre em seu mundo interior.

As formas de riqueza da sociedade burguesa, ao mesmo tempo, são as formas da pobreza de que reveste o cotidiano do trabalhador. Existe uma conexão interna de dois pólos antagônicos: a riqueza do capital, de um lado, e, do outro, a pauperização do gerador direto da riqueza. O empobrecimento não é puramente físico, pois também é capaz de consumir a alma e distorcer a consciência. Por isso, torna-se cada vez mais pobre o seu mundo interior.

Anota Marx, que “o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções” (MARX, 2010b, p. 81). Nesta mesma passagem, Marx entende que pela objetivação, o trabalhador é despojado dos objetos de trabalho e de subsistência. Segue explicando que:

quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando [*ausarbeitet*], tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio [*fremd*] que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. (MARX, 2010b, p. 81).

Como o produto não pertence ao trabalhador, mas pertence a outro, quanto maior a riqueza produzida, menor se torna o produtor. Neste sentido, além de tornar o trabalho uma atividade externa [*äussern*], o produto alheio ao trabalhador, que existe independente e estranho a ele, cada vez mais se ergue como potência autônoma contra o seu próprio produtor.

Se, para Feuerbach, quanto mais Deus se humaniza, mais o ser humano se vê despojado da sua humanidade. Para Marx, quanto mais o trabalhador “põe no objeto a sua vida”, mais esta não lhe pertence, mas pertence ao objeto.²⁵ Parodiando o autor de *Essência*

²⁵ Neste ponto, pode-se inferir que Marx começa a perceber o caráter fetichista da mercadoria, já que, com o trabalho estranhado, as relações sociais entre as pessoas são reificadas [*sachlich*], mas as relações entre as coisas aparecem como relações sociais. Conforme será abordado no capítulo terceiro, com o fetiche da mercadoria os

do Cristianismo, em termos marxianos, poder-se-ia dizer que o próprio objeto é o ser alienado do trabalhador, pois “a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha” (MARX, 2010b, p. 81).

O trabalhador, assim, cria a riqueza que lhe é hostil e estranha, pois ele não se vê no produto, ou seja, não é reconhecido todo desgaste físico e intelectual para a sua elaboração. Destarte, o trabalho transformado em objeto é um dos efeitos da exteriorização [*Entäußerung*] do produto do seu produtor, mas esta existência externa do trabalho transforma o criador em servo da criatura no modo de produção capitalista. Assim, na sociedade civil-burguesa, firma-se a relação do criador como servo da criatura por meio do trabalho estranhado. A sociedade fica dividida em classes, uma com a função de produzir e garantir sua sobrevivência, pois neste modo de produção o trabalhador só pode sobreviver enquanto trabalhador de outro, ao passo que a classe que não produz acumula a riqueza produzida pela outra classe.

Sendo o trabalho externo ao trabalhador, este tendo aquele como objeto de subsistência e não como o seu ser, ou seja, não se afirmando em seu trabalho, há a dilaceração do espírito humano. O trabalho estranhado não liberta e desenvolve a intelectualidade produtiva, pois o trabalho aparece unicamente como uma imposição de sobrevivência. Marx esclarece:

Em que consiste, então, a exteriorização [*Entäußerung*] do trabalho? O trabalho é externo [*äusserlich*] ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruina o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza [*Fremdheit*] evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, fuge-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto sacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade [*Äusserlichkeit*] do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. [...] A atividade do trabalhador não é sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2010b, p. 81-83).

produtos do trabalho humano aparecem como dotados de vida própria, como figuras independentes que enfeitam os homens, travam relação umas com as outras e com os homens (MARX, 2013, p. 148).

Através deste estranhamento, além do trabalho produzir ricas mercadorias, ele também transforma sua própria atividade em mercadoria. Quanto mais o trabalhador produz riquezas em extensão e potência, mais pobre ele regressa, tornando-se mercadoria cada vez mais barata em proporção inversa ao valor das mercadorias que cria. O produto do trabalho está em situação de oposição ao trabalhador, como poder independente do trabalhador.

O trabalho estranhado, segundo Marx, firma também o vínculo entre os seres humanos perante a produção e o produto, a relação entre as pessoas de acordo com o papel desempenhado diante do processo produtivo. Ou seja, assim como o trabalho estranhado transforma o produtor em servo da coisa resultante do seu trabalho, tornando-se cada vez mais pobre e mesquinho quanto mais rico e potente for o produto, o trabalho estranhado também desenvolve a dominação da classe que não produz sobre o trabalho e seus produtos. O ser que se apropria do trabalho alheio executa o estranhamento.

Assim, a atividade produtiva humana toma feição pernicioso e funesta, conforme Marx, na medida em que sua atividade é a simples ampliação da riqueza acumulada pela classe não trabalhadora. Sendo o trabalho o fator fundamental que determina os preços constantes das mercadorias, é o fator produtivo que está mais exposto às flutuações. De tal modo, nada é mais acidental do que o preço do trabalho.

Este preço do trabalho, segundo a explanação minuciosa no primeiro manuscrito dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, também conhecido como Salário [*Arbeitslohn*], determina-se pelo confronto adverso entre quem trabalha e quem se apropria do trabalho, sendo uma dedução que a terra e o capital permitem chegar ao trabalhador. Assim sendo, ele é uma concessão do produto do trabalho ao trabalhador. Por outro aspecto, considerando que a riqueza produzida se lhe defronta hostil, cada vez mais enriquece o capitalista, que se apropria do trabalho. Do mesmo modo, o declínio e o empobrecimento do trabalhador são produto de seus próprios trabalhos e riqueza produzida.

Marx, antecipando a teoria do mais-valor, desenvolvido mais tarde em *O Capital*, nota que é possível haver acumulação de mais vantagens industriais aos rendimentos dos capitalistas e proprietários fundiários. Entretanto, isto não é possível para o trabalhador, pois este não pode acumular nem renda fundiária, nem juro do capital ao seu salário. Esclarece Marx que este fato é um dos determinantes para a grande concorrência entre os trabalhadores.

Ao revés, pontua que geralmente o salário tem como limite mínimo o valor estritamente necessário para sobreviver e trabalhar no dia seguinte, além do necessário para produzir novos trabalhadores, ou seja, para sustentar sua família. Marx utiliza Smith para demonstrar que o salário habitual é o mais baixo suficiente para a simples sobrevivência humana. Nas palavras de Karl Marx:

A taxa mais baixa e unicamente necessária para o salário é a subsistência do trabalhador durante o trabalho, e ainda [o bastante] para que ele possa sustentar uma família e [para que] a raça dos trabalhadores não se extinga. O salário habitual é, segundo Smith, o mais baixo que é compatível com a simples humanidade [*simple humanité*], isto é, com uma existência animal. (MARX, 2010b, p. 24).

Isto ocorre, conforme raciocínio exposto neste manuscrito, pela fatalidade de que o trabalho, em sua forma estranhada, reduz-se a mais vil mercadoria, visto que para o trabalho estranhado é aplicada a livre concorrência, como nas mercadorias de fato. Assim, segundo as leis do mercado, quando há grande procura de mercadorias, o preço tende a ser majorado; quando, ao contrário, a mercadoria é muito oferecida, os preços tendem a cair. Seguindo este raciocínio, a mercadoria força de trabalho deve baixar cada vez mais seu preço devido à concorrência entre os próprios trabalhadores, ou seja, a grande oferta de trabalhadores, assim como em decorrência da concorrência desigual entre capitalista e trabalhador.

Nas elucidações aclaradas no caderno referido, usando as mesmas ponderações principiológicas da economia nacional, esclarece Marx que o trabalho no capitalismo adquire as propriedades mais abjetas das mercadorias. Entrementes deste raciocínio, o trabalhador é desnudado em sua condição de vida, dependendo do estranhamento para poder se alimentar e perpetuar sua espécie. Se ele não conseguir quem o explore, sofre com a fome e perece.

Estas condições traduzem a correlação desigual entre o trabalhador e o capitalista. Este pode sofrer pela diminuição no vulto do lucro e é livre para empregar trabalho, aquele sofre em sua existência e é sempre forçado a vender-se. O contemporâneo modo de produção reduz o preço do trabalhador, aprimora o trabalho e degrada o homem. Assim, a população vendedora de trabalho é restringida a parte mais anêmica das mercadorias, pois é assolada se não for vendida a cada instante. Assim como ocorre com qualquer mercadoria, a procura por trabalhador regula a produção de trabalhadores:

Se a oferta é muito maior que a procura, então uma parte dos trabalhadores cai na situação de miséria ou na morte pela fome. A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. E a procura, da qual a

vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista.
(MARX, 2010b, p. 24)

Além disso, Marx pontua, em consideração ao encadeamento entre trabalhador e capitalista, como são sentidas as diferentes oscilações acidentais e súbitas no mercado a depender da localização classista. Nestas oscilações, o salário do trabalhador é sempre o mais atingido, visto que nas variações dos preços das mercadorias a renda da terra pode até ser atingida, mas é bem menos que a sentida na parte do preço composta em lucro e salário, sendo que entre estes dois últimos o lucro é inferiormente atingido. Marx demonstra que isto ocorre em virtude do papel privilegiado que ocupa o capitalista em detrimento do trabalhador, podendo o primeiro dar outra direção ao seu capital, dando ao trabalhador a opção de escolher passar fome ou sujeitar-se às suas exigências.

Marx detecta que, essencialmente, o trabalhador não ganha com o resultado da ampliação da acumulação do trabalho, mas necessariamente perde quando é aviltado o lucro do capitalista. De outro ângulo, quando o lucro é avolumado devido ao monopólio, da localização favorável da propriedade ou com o aumento acima do adequado dos preços de mercado através de segredos de comércio ou industriais, o salário do trabalhador não é proporcionalmente avantajado. Além do mais, enquanto sofre o capitalista na diminuição de seus lucros, sofre o trabalhador em sua existência.

Nessa perspectiva marxiana, quanto mais o trabalhador cria valores, mais é depreciado, e, nesse mesmo sentido, quanto mais agiganta o capital, mais se vê diminuído perante este. O capital se apresenta soberano perante o proprietário da força de trabalho, que, em última hipótese, se supõe impotente. Em suma, ao contrário da beleza que cria, transfigurada no produto, o trabalhador se retrai, presa do mais completo estiolamento. Despoja-se, assim, da sua subjetividade, que, paradoxalmente, renasce na mística daquilo por ele criado. Nesse contexto, a propriedade privada avulta como potência.

Esse complexo movimento, no entanto, em seus meandros e amplitude, não cessa em seus paradoxos, mas avança e nele se desvenda o real significado da chamada sociedade civil-burguesa, essa expressão que granjeia sentidos ascéticos, manifestamente, nos ideólogos sequiosos em sacralizar a ordem burguesa. Com Marx, todavia, a sacralização se profana.

O trabalho é propriedade ativa da sociedade civil-burguesa que possibilita o homem transformar, enriquecendo os produtos da natureza, transformando-os em mercadorias. Desta forma, o valor de toda e qualquer mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho

despedido para sua produção, pelo tempo de trabalho materializado em seu valor de uso, conforme Marx analisa em *O Capital*, obra que será abordada no próximo capítulo.

A sociedade civil-burguesa, conforme Marx, considerada na concretude da esfera da produção, seu verdadeiro eixo genético, a produção da vida, expõe o trabalho em seu papel fundamental de estatuto ontológico estruturador da sociabilidade humana, tal como as estruturas em que se fundam e se fundamentam o Estado e o Direito. É neste sentido que Marx explicitamente conceitua da sociedade civil burguesa na obra *A Ideologia Alemã*, que estudaremos no tópico seguinte.

3.3. Conceito de sociedade civil-burguesa em *Karl Marx*

Para levantar o conceito de sociedade civil-burguesa Marx localiza como basilar a produção e a reprodução da vida material humana, como foi visto nas análises sobre os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*]. É nesta perspectiva que ele expõe o conceito de sociedade civil-burguesa na *Ideologia Alemã* [*Die Deutsche Ideologie*]. Porém, antes de analisá-la, convém perpassar pelo escrito de Marx publicado no jornal alemão *Avante!* [*Vorwärts*] no mesmo ano e seguindo a mesma perspectiva dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Neste artigo intitulado *Glosas Críticas ao Artigo O Rei da Prússia e a Reforma Social - De Um Prussiano* [*Kritische Randglossen zu dem Artikel »Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem PreußenI*], Marx critica as ideias de Ruge assumindo um posicionamento sobre a revolta dos trabalhadores da Silésia, província Alemã, contra as péssimas condições de trabalho e baixos salários.

Marx assinala neste artigo o equívoco de Ruge ao considerar que o problema em questão se refere à incapacidade alemã de compreender a revolta dos trabalhadores silesianos devido à ausência de consciência política. Em contrapartida, Marx traz à vista a situação de desenvolvimento político da Inglaterra e os persistentes problemas sociais. Marx critica os ingleses por considerarem estes problemas como administrativos, frutos da má educação ou da falta de caridade, oscilando há trezentos anos entre a repressão e o assistencialismo.

Max também expõe a situação da França, retomando Napoleão Bonaparte, considerado uma potência política, mas que não teve sucesso na eliminação da pobreza. Desta forma, Marx pretende demonstrar que os problemas sociais não podem ser solucionados

limitando-se ao intelecto político²⁶. Assim, os problemas não se resumem a questões administrativas, que devem ser solucionadas com a adequada mudança de governo. O pauperismo inglês não pode ser assim concebido, ou seja, remetendo ao partido adversário a responsabilidade:

Na medida em que a burguesia inglesa admite que o pauperismo é culpa da política, o whig encara o tory e o tory o whig como a causa do pauperismo. De acordo com o whig, as fontes principais do pauperismo são o monopólio exercido pelo latifúndio e a legislação que proíbe a importação de cereal. De acordo com o tory, o mal está todo concentrado no liberalismo, na concorrência, no sistema fabril levado ao extremo. Nenhum dos partidos vê a razão na política em si; ao contrário, cada um a vê somente na política do partido contrário; nenhum dos dois partidos sequer sonha com uma reforma da sociedade. (MARX, 2010a, p. 30)

Marx critica o ponto de vista do Prussiano que atribui a ineficiência dos meios contra o pauperismo à falha administrativa e de assistência do rei da Prússia. Para isto, Marx usa como exemplo, mais uma vez, a Inglaterra, muito reconhecida à época como o país que faz uma grande ação política contra o pauperismo.

Explica Marx que o parlamento inglês, para combater o pauperismo nacional, recorreu ao assistencialismo, por intermédio de reformas administrativas. Entretanto, com o crescimento da miséria, passou a puni-la, considerando-a culpa dos pobres. Seguindo este raciocínio, disse Marx:

apesar das medidas administrativas, o pauperismo foi tomando a forma de uma instituição nacional, tornando-se, em consequência, inevitavelmente em objeto de uma administração ramificada e bastante ampla, uma administração que, todavia, não possui mais a incumbência de sufocá-lo, mas de discipliná-lo, de perpetuá-lo. Essa administração desistiu de tentar estancar a fonte do pauperismo valendo-se de meios positivos; ela se restringe a cavar-lhe o túmulo, valendo-se da benevolência policial, toda vez que ele brota da superfície do país oficial (MARX, 2010a, p. 35).

Mais adiante neste texto, Marx argumenta sobre a ineficácia das mudanças de partidos, governos e reinados, ou seja, a ineficácia das mudanças na administração, a alternância das políticas assistencialistas e de punições contra o pauperismo. Assim, Marx explica que o Estado é incapaz de eliminar as contradições sociais, pois ele repousa sobre

²⁶ Esta crítica, conforme esclarece Ivo Tonet “não se refere apenas à posição de Ruge, mas à ciência social burguesa em seu conjunto.” (...) “E, com certeza, esta crítica pode ser estendida à ciência social burguesa até hoje. Pois, afinal, o que faz esta ciência senão atribuir os males sociais ora à imperfeição humana, ora à falta de recursos, a falhas administrativas, à falta de vontade política, à insensibilidade do governo e/ou das classes dominantes, à indolência dos próprios pobres, à falta de educação, a políticas sociais equivocadas, à falta de assistência. E a mesma coisa acontece com os remédios prescritos que, no fundo, se resumem também à assistência e à repressão” (TONET, 2004, p. 109 – 110).

estas contradições. “Se quisesse eliminar a impotência de sua administração, o Estado moderno teria de eliminar a atual vida privada. Se ele quisesse eliminar a vida privada, teria de eliminar a si mesmo, porque ele existe tão somente como antítese a ela” (MARX, 2010a, p. 40). Explica Marx que é justamente por isto que a administração limita-se a uma atividade formal, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho, cessa o seu poder. Neste sentido, diz Marx, “quanto mais político for um país, tanto menos estará inclinado a buscar no princípio do Estado, ou seja, na atual organização da sociedade (civil-burguesa), da qual o Estado é expressão ativa” (MARX, 2010a, p. 40 – destaque nosso).

Neste sentido, em *A ideologia Alemã*, para levantar o conceito de sociedade civil burguesa, Marx analisa a produção e reprodução da vida material humana. Marx esclarece nesta obra, escrita juntamente com Engels, que a indústria e tudo o que existe na sociedade é produto de uma série de atividades históricas de várias gerações, ou seja, é um produto histórico. Cada geração, explica Marx, com os aportes das gerações anteriores, desenvolve sua indústria e seu comércio ao tempo que altera sua organização social, acompanhando as mudanças das necessidades.

Neste sentido, a humanidade está sempre agregando mais necessidades com a evolução da produção. A primeira necessidade, ao mesmo tempo em que é pressuposto de toda a história humana, é a de sobreviver e reproduzir a vida. Por meio da relação humana com a natureza, ou melhor, por meio do trabalho, o homem desenvolve seu processo cognitivo. Na produção da própria vida, o homem se produz socialmente. Assim, desenvolvendo novas técnicas, superando as necessidades básicas, o homem vai construindo novas necessidades e novas técnicas. Seguindo as mudanças das necessidades, a ordem social vai tomando novos contornos. Citando Karl Marx:

o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram a ordem social de acordo com as necessidades alteradas (MARX; ENGELS, 2007, p. 30).

Desta forma, a relação do homem com a natureza por meio da produção de sua vida toma feições diferentes, transformando-se em cada época acompanhando o desenvolvimento da produção. Marx concebe o mundo como atividade sensível, viva e conjunta em sociedade. Além disso, constata o pressuposto fundamental de toda a história humana, que é justamente o pressuposto da existência da humanidade. Em suas lições:

devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história humana, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e esta é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 32-33)

Satisfeitas as necessidades básicas iniciais outras são produzidas, pois a ação de satisfação das necessidades pretéritas conduz a novas. Este processo de construção de necessidades constitui a base do processo histórico. O primeiro momento, o da luta do homem com a natureza, aquele em que se dá a batalha de conquistar os meios mais básicos de subsistência, começa a ser superado com a produção de técnicas mais sofisticadas de produção. A superação das necessidades mínimas de subsistência condiciona o surgimento de novas, tanto individuais quanto coletivas. Este movimento de satisfação e criação de novas necessidades dá funcionamento à engrenagem histórica humana.

As necessidades aumentadas criam novas relações sociais. Com a evolução das forças produtivas e a superação das necessidades mais imediatas, a produção supera o imprescindível para subsistência do grupo. Em outras palavras, a humanidade adquire a capacidade de produzir excedente. Simultaneamente, isto leva ao crescimento populacional, que, ao mesmo tempo, gera novas necessidades. Todo este processo ocorre concomitantemente, como momentos que convivem desde o início da humanidade e que continua valendo ainda hoje no processo histórico. Neste sentido,

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. (MARX; ENGELS, 2007, p. 34)

Percebe-se que desde os primórdios da humanidade ocorre uma conexão entre os homens. Esta conexão se opera desde o início da vida humana de forma dependente tanto das necessidades quanto do modo de produção. Esta conexão confere processualidade à vida social humana, que ganha contornos diferentes de acordo com cada época.

Nesta processualidade é construída também a consciência social, pois ela é a consciência do meio social em que é inserido, do vínculo entre as pessoas e coisas, entre os indivíduos e o ambiente exterior. Por isto, ela muda historicamente a depender do desenvolvimento das forças produtivas. Justamente por este fator, ou seja, por ser uma consciência da natureza que se processa acompanhando o desenvolvimento das forças produtivas, ela é a consciência das relações entre os indivíduos, pois o homem vive em sociedade e necessita se firmar na relação social.

Como a humanidade constrói sua consciência no interior do desenvolvimento histórico produtivo, nas primeiras formas da vida humana a sua consciência era nada além de uma consciência gregária, se diferenciando dos outros animais pelo fato de que no homem o instinto é consciente. Esta consciência tribal inicial começa a ser superada com o aperfeiçoamento das forças produtivas. Com o aumento da produtividade, o aumento populacional e a produção de novas necessidades, a divisão social do trabalho e a divisão entre trabalho material e trabalho espiritual “a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. ‘puras’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 35-36).

Entretanto, conforme pontua Marx, pode ocorrer que a força de produção, a organização social e a consciência não correspondam e entrem em contradição. O pensamento pode contestar as relações sociais de uma determinada época quando estas estão em contradição com as forças de produção deste mesmo momento determinado. Com a divisão social do trabalho, quando as atividades material e espiritual, a produção e a fruição das riquezas produzidas caibam a grupos diferentes, é construído o fundamento para que ocorra esta contradição. O processo de distribuição quantitativa e qualitativamente desigual dos frutos do trabalho coletivo, em que a divisão do trabalho e a propriedade privada são expressões, é a base fundamental desta contradição entre a força de produção, a organização social e a consciência.

Neste íterim se processa a divergência entre os interesses singulares e os interesses coletivos surgidos pela dependência recíproca dos indivíduos ao trabalho social. Com o desenvolver das forças produtivas e o aprofundamento da divisão entre a classe produtora e classe apropriadora, esta contradição de interesses está consolidada. Destaca-se uma classe que carrega em seus ombros a atribuição de produzir riquezas sociais, mas proibida de desfrutar tais riquezas. Esta classe, maioria entre os membros da sociedade, incumbida de carregar todos os fardos da sociedade, tende a se opor mais decididamente à organização

social dada e às todas outras classes. Desta forma é que se constrói uma consciência que nega a consciência dominante, que nega a organização social estabelecida, ou seja, a consciência revolucionária.

A relação entre a produção material humana e a organização social, ou seja, entre o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata, conectada à forma de intercâmbio, sendo este também engendrado pela produção, é o fundamento de toda a história humana, das organizações sociais, do modo de vida, das normas sociais e leis do Estado, assim como dele próprio. É nesta relação que se explica as diferentes criações teóricas e formas de consciência, os comportamentos sociais, as normas sociais éticas e morais, até as normas coercitivas, o direito positivo, os ordenamentos jurídicos dos Estados.

Após Marx esboçar o papel fundamental da produção material da vida humana e do conjunto de intercâmbio dela entre os indivíduos, ele conceitua a sociedade civil. Em suas palavras, a sociedade civil-burguesa abarca, em seus diferentes estágios, “o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada” (MARX; ENGELS, 2007, p. 42).

A sociedade civil-burguesa, segundo Marx, envolve um estágio assentado de forças produtivas e a forma como a produção circula e é disposta em sociedade. Ela é a soma entre a forma como se produz os bens humanos e como se processa o intercâmbio destes, envolvendo a vida produtiva e comercial de um período. Por se relacionar à indústria e ao comércio de uma época, ou seja, à economia de uma época, a sociedade civil-burguesa suplanta o Direito, assim como o Estado, ou, modernamente, o Estado de Direito. Ela aparece em suas relações, com o fito de conferir segurança às transações comerciais, por meio de fundamentos legais, pois “o desenvolvimento essencial do homem é determinado pela maneira como ele produz” (LUKÁCS, 1979, p. 73).

Desta forma, as pessoas, em determinadas relações de produção, contraem entre si relações sociais e políticas conforme a maneira determinada desta produção. Os indivíduos que compõem determinada sociedade são condicionados à forma como produzem materialmente e como ocorre o intercâmbio material entre eles. As instituições sociais, em decorrência, são emanações diretas do comportamento material dos indivíduos. “A consciência [*Bewusstsein*], não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste*”

Sein], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94), ou seja, é a sociedade civil.

Assim, a sociedade civil-burguesa, além de ser a forma material como o ser humano produz e reproduz a vida social, ou seja, além de ser a indústria e o comércio, é também a base material em que se edificam as relações políticas, as leis, a moral, etc.. A partir do desenvolvimento da produção e do intercâmbio materiais humano expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos, o pensar e os produtos do pensar humano. Em outras palavras, a partir da sociedade civil é determinada a consciência, por isto que “a efetiva riqueza espiritual dos indivíduos depende inteiramente da riqueza de suas relações reais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41).

Do mesmo modo, o processo concreto de fabricação a partir da produção material da vida contígua e a forma de intercâmbio atrelada a esse modo de produção e por ele concebida, ou seja, a sociedade civil, em suas diferentes fases, explica as formações ideais. A sociedade civil, que é a relação de produção e circulação, é construída historicamente, pois cada geração recebe da anterior um conjunto de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, mesmo sendo modificada pela nova geração, prescreve a esta suas condições de vida, conferindo-lhe um desenvolvimento determinado. “As circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (MARX; ENGELS, 2007, p. 43).

Deste modo, esclarece Marx que cada condição material de determinado momento histórico está relacionado ao desenvolvimento concomitante das forças produtivas. Noutras palavras, a história da sociedade civil é a história das forças produtivas em desenvolvimento que foram acumuladas por cada nova geração. Assim, a história da sociedade civil é o desenvolvimento das forças dos indivíduos em sociedade, pois estes são subsumidos à divisão do trabalho, ou seja, estão numa relação de dependência de uns em relação aos outros. Ela se torna história mundial quando o caráter exclusivista e natural das nações singulares é suprimida pela grande indústria e comércio internacional.

Este processar histórico de desenvolvimento das forças produtivas e intercâmbio dos produtos do trabalho, ou seja, da sociedade civil, ocorreu muito lentamente. Além disso, as fases e interesses diversos não são plenamente ultrapassados, mas apenas subordinados pelo sucessor, de forma a prosseguir concomitantemente com este por muito tempo.

Neste sentido, explica Marx que foi necessário que a sociedade civil desenvolvesse a expansão da divisão do trabalho. Foi fundamental a separação entre a produção e o comércio,

destacando um grupo particular de comerciantes. Isto possibilitou, com o desenvolvimento produtivo, a ligação comercial para além dos arredores mais próximos, mas dependente dos meios de comunicação existentes, pelas necessidades desenvolvidas destas regiões acessíveis ao comércio, além do estado de segurança pública alcançada e condicionado pela política de cada país.

Conforme já pontuado, Marx esclarece que a fase mais desenvolvida das forças produtivas passa a se consolidar quando o intercâmbio torna-se mundial e tem por base a grande indústria, levando todas as nações à disputa concorrencial. A produção e comércio mundiais tornaram toda nação e cada pessoa dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades. Estas condições suprimiram o caráter anterior exclusivista e natural das nações singulares, subsumiu a ciência natural ao capital, destituiu da divisão do trabalho a sua naturalidade e dissipou de todas as relações a sua naturalidade, as tornando relações monetárias. Nestas condições, há uma ação recíproca entre a produção e o comércio. Assim, nas palavras deste filósofo alemão:

As cidades estabeleceram ligação umas com as outras, novas ferramentas foram levadas de uma cidade para a outra e a separação entre produção e comércio provocou rapidamente uma nova divisão da produção entre as diversas cidades, que passaram cada qual a explorar um ramo industrial predominante. A limitação inicial à localidade começou gradualmente a desaparecer (MARX; ENGELS, 2007, p. 55).

A sociedade civil-burguesa, segundo Marx, é esta relação entre as forças produtivas com a forma de intercâmbio, é a relação entre a forma de intercâmbio com a atividade das pessoas. Esta atividade é fundamentalmente material e dela dependem todos os outros tipos de atividades, tais como a espiritual, a política, a jurídica, etc. As configurações da vida material são condicionadas pelas necessidades desenvolvidas, sendo que tanto a produção quanto a satisfação destas necessidades ocorrem por meio de movimento histórico.

Esta historicidade se processa como uma sequência concatenada à forma de intercâmbio. Neste desenvolvimento, quando a forma de intercâmbio anterior se torna um entrave, uma nova forma é colocada no lugar. Esta nova forma deve corresponder às forças produtivas mais desenvolvidas e ao avançado modo de atividade das pessoas. Neste desenvolvimento, esta forma torna-se novamente um entrave para então ser substituído por outra. Desta forma, em cada fase essas condições correspondem ao desenvolvimento concomitante das forças produtivas. Assim, a história da sociedade civil é a história das forças produtivas em desenvolvimento, que foram herdadas por cada indivíduo da nova geração as

forças produtivas e capitais dos indivíduos das gerações anteriores. Marx esclarece que este desenvolvimento:

não está subordinado a um plano geral de indivíduos livremente associados, então ele parte de diferentes localidades, tribos, nações, ramos do trabalho etc., que se desenvolvem, de início, independentemente uns dos outros e somente pouco a pouco entram em contato uns com os outros. Além disso, esse desenvolvimento ocorre muito lentamente; as diferentes fases e [os diversos] interesses jamais são plenamente ultrapassados, mas apenas subordinados ao interesse vencedor, e arrastam-se ao lado deste durante séculos. Segue-se daí que, mesmo no interior de uma nação, os indivíduos têm também desenvolvimentos diferentes, abstraindo-se de suas condições de riqueza, e que um interesse anterior, cuja forma de intercâmbio peculiar já foi suplantada por outra forma correspondente a um interesse ulterior, mantém-se ainda por longo tempo de posse de um poder tradicional na sociedade aparente e autônoma em relação aos indivíduos (Estado, direito), um poder que, em última instância, só se pode quebrar por uma revolução (MARX; ENGELS, 2007, p. 69).

Aqui se enxerga que a base do Estado, do Direito e de toda restante superestrutura idealista é a sociedade civil-burguesa, ou seja, o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos dentro de uma fase determinada das forças produtivas. A sociedade civil figura como sujeito histórico que tem como predicado todas as formas superestruturais, as instituições, a cultura, subjetividade e o modo de vida humana. “Ela abarca o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e, nessa medida, ultrapassa o Estado e a nação, apesar de, por outro lado, ela ter de se afirmar ante o exterior como nacionalidade e se articular no interior como Estado” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74).

Portanto, em *A Ideologia Alemã*, Marx apresenta mais claramente a sociedade civil-burguesa como um organismo de existência objetiva, estruturada nas relações materiais de produção e sua circulação. Assim, conforme o artigo de Marx publicado no jornal *Avante!*, Marx não concebe a transformação da sociedade civil-burguesa pela transformação da administração de governo, ou seja, no âmbito estritamente político. Ademais, Marx “rechaça o confinamento do político no Estado e do socioeconômico na sociedade, mostra como poder (e política) atravessam ambos momentos” (LIGUORI, 2003, p. 3). Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e *A Ideologia Alemã* Marx aborda o processo contraditório da sociedade civil-burguesa, cujo núcleo está no movimento do capital, conforme Marx diseca em sua obra *O Capital*, a ser estudada no próximo capítulo.

Seguindo este raciocínio, no prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx elucida que a “anatomia da sociedade civil-burguesa deve ser procurada na economia política” (MARX, 2009, p. 47). Deste modo, o próximo passo é entrar nos

meandros dessa e perceber as contradições presentes na sociedade civil-burguesa, com o fito de compreender profundamente seu movimento real e, à reboque, o movimento das estruturas ideais tais como Estado e Direito.

IV. ANATOMIA DA SOCIEDADE CIVIL

Foi examinado nos capítulos anteriores como o conceito de sociedade civil-burguesa foi sendo formado por Karl Marx. Pôde-se perceber que este conceito insere-se na crítica a filosofia de Hegel, sua versão neohegeliana e a filosofia de Feuerbach. Em direto debate com a filosofia hegeliana, percebe-se que a crítica à filosofia idealista e especulativa, assim com as contribuições do materialismo de Feuerbach, foram fundamentais para a concepção inovadora de Marx sobre a sociedade civil²⁷. Contra esta visão, Marx promove uma virada na dialética inaugurada por Hegel, pois a dialética hegeliana, conforme diz Marx no prefácio da segunda edição inglesa de *O Capital*, “se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico” (MARX, 2013b, p. 91).²⁸

Neste sentido, Marx esclarece, ao tratar do seu método aplicado em *O Capital*, que a investigação tem de se apropriar detalhadamente da matéria [*Stoff*], analisando-a em suas diferentes formas de desenvolvimento e sua lógica interna. Assim, conservando e superando as filosofias dialética idealista de Hegel e materialista Feuerbach, conforme abordagem feita no decorrer desta dissertação, Marx descreve seu método aplicado em *O Capital*:

Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (MARX, 2013b, p. 90).

Marx utilizou este método também nos *Manuscritos econômico-Filosóficos* e em *A Ideologia Alemã*. Neste sentido, percebeu-se pelas exposições anteriores que a sociedade civil-burguesa em Marx, considerando seus diferentes estágios, envolve “o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata”, assim como “a forma de

²⁷ Aqui também se insere a relevância do método marxiano, de modo que, como disse Chagas, “o método dialético de Marx tem como sujeito o próprio real, a lógica da coisa e não a coisa da lógica, do conceito, razão pela qual ele nem é um método subjetivista, tal como o idealismo especulativo acrítico e abstrato, que pressupõe um pensamento autonomizado enquanto demiurgo do real, isto é, um sujeito que dá, a partir da ideia, sentido à realidade, tomando-a como um caos desordenado, nem um método puramente objetivo, como o empirismo acrítico, o positivismo, que toma o pensamento como atividade passiva e a realidade como algo já acabado, pronto, dada imediatamente pela experiência direta, assumindo e ratificando ingenuamente a sua existência empírica, positiva.” (CHAGAS, 2011, p. 56).

²⁸ Sartori percebe que a dialética não é simplesmente “invertida” em Marx, pois “há uma posição concreta no autor segundo a qual a dialética percebe-se das contradições sociais e históricas pelo que ontologicamente são.” (SARTORI, 2012, p. 29).

intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada”. (MARX; ENGELS 2007, p. 42).

Deste modo, a sociedade civil-burguesa é considerada por Marx na concretude da esfera de produção e erguida em seu devido lugar de sujeito estruturador da sociabilidade humana. Neste sentido, na sociedade civil-burguesa o trabalho é propriedade ativa que possibilita o homem a se transformar transformando a natureza. No capitalismo, onde a riqueza da sociedade aparece como uma “enorme coleção de mercadorias”, o trabalho humano determina o valor das riquezas. Mas ao mesmo tempo em que produz riqueza, o trabalho no capitalismo nega e empobrece fisicamente e espiritualmente o trabalhador. A sociedade civil-burguesa está, então, permeada por estas contradições, que Marx analisará mais detidamente em sua obra *O Capital*.

A sociedade civil-burguesa é determinada pela produção e o intercâmbio material dos indivíduos num determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. Ela se relaciona com a indústria e o comércio de uma época, ou seja, com a economia de uma época. Desta forma, Marx assume como objeto de suas análises a sociedade civil-burguesa na sua forma moderna, ou seja, na sociedade capitalista. No Prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1857, Marx diz:

tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de “sociedade civil”, e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política (MARX, 2009, p. 47).

Neste sentido, como é na economia política que se encontra a “anatomia da sociedade civil”, Marx mergulha nos seus meandros em *O Capital*. A sociedade civil-burguesa é indissociável da subsunção dos imperativos da economia política, ou seja, o trabalho, a produção e o comércio. Numa palavra, o estudo da sociedade civil-burguesa é indissociável da obra *O Capital* de Karl Marx. “O sistema do capital é, na realidade, o primeiro na história que se constituiu como totalizador irrecusável e irresistível, não importa quão repressiva tenha de ser a imposição de sua função totalizadora em qualquer momento e em qualquer lugar que encontre resistência” (MÉSZAROS, 2002, p. 97).

Diante disto, para completar a análise dessa dissertação, será examinada neste capítulo a anatomia da sociedade civil por meio do estudo da obra *O Capital*, de final de

século XIX, onde Marx estuda as contradições do modo de produção capitalista. Entretanto, é reconhecida a impossibilidade de desenvolver nesta dissertação como se dá a contradição do sistema capitalista em sua abrangência, conforme Marx analisou exaustivamente em *O Capital*. Assim, serão abordadas várias passagens da obra consideradas fundamentais para uma abordagem sintética do regime capitalista.

Neste sentido, estudando as contradições do funcionamento da sociedade civil-burguesa em *O Capital*, de início serão levantadas considerações sobre a mercadoria e o dinheiro, presentes na primeira seção, intitulada *Mercadoria e Dinheiro*. Em seguida será abordado um breve estudo sobre a produção do mais-valor, tematizando sumariamente as seções III – *A Produção do Mais-Valor Absoluto*, IV – *A Produção do Mais-Valor Relativo* e V – *A Produção do Mais-Valor Absoluto e Relativo*. Então, a presente dissertação analisará o processo de acumulação do capital, discutindo a seção VII intitulada *O Processo de Acumulação do Capital*.

4.1. Breves considerações sobre a mercadoria e o dinheiro

Marx, então, inicia a análise sobre a anatomia da sociedade civil-burguesa com a análise da mercadoria, pois a “riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar” (MARX, 2013b, p. 113).²⁹

Note-se que é no modo de produção capitalista que as mercadorias aparecem como uma riqueza social, pois, a despeito da existência de mercadorias em outras formas sociais, elas não foram sempre o centro e as riquezas sociais nem sempre tiveram a forma de mercadorias.

A mercadoria é um objeto que satisfaz alguma necessidade humana, natural ou criada. Desta forma, toda mercadoria tem um valor de uso, ou seja, tem uma qualidade útil para determinado ser humano histórico. Porém, convém ressaltar que para ela ser levada ao mercado o valor de uso da mercadoria deve ser para outrem, ou seja, ela não deve ter para o possuidor de mercadorias valor de uso imediato. Mas além de valor de uso, que diz respeito à qualidade e se efetiva no uso ou no consumo e forma o conteúdo material da riqueza, a

²⁹ Percebe-se aqui o posicionamento metodológico expositivo de Marx, ou seja, parte a análise do âmbito mais simples para o âmbito mais complexa.

mercadoria tem também valor de troca, que diz respeito à quantidade e se efetiva na troca com outra mercadoria.

Esclarece Marx que o valor de troca se efetiva na relação de troca com outra mercadoria com outro valor de uso. Esta relação ocorre por meio de um ato de vontade comum a ambos (MARX, 2013b, p. 159)³⁰. Além disto, não é constante, ou seja, modifica no tempo e no espaço. Acrescente-se que o valor de troca se expressa de forma independente do valor de uso, mas exprime um conteúdo comum de mesma grandeza que pode equiparar mercadorias que têm valores de uso diferentes. É necessário, portanto, que todas as mercadorias sejam medidas por algum padrão de valor, que não pode ser uma propriedade física, química ou geométrica, já que estas propriedades se referem ao valor de uso. Deste modo, o que resta para igualar as mercadorias é que estas são frutos do trabalho humano. Nas palavras de Marx:

Como valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente, sem conter, portanto, nenhum átomo de valor de uso. Prescindindo do valor de uso dos corpos das mercadorias, resta nelas uma única propriedade: a de serem produtos do trabalho (MARX, 2009, p. 116).

Marx pondera que os trabalhos são feitos de formas diferentes como, por exemplo, o trabalho de um padeiro é diferente do trabalho do marceneiro. Desta forma, os trabalhos para fazerem valores de uso também possuem caráter útil. Imaginemos então o valor de uso do pão e o trabalho útil do padeiro numa relação de troca ao valor de uso do sapato e do trabalho útil do sapateiro.

Marx explica que, “Abstraindo-se da determinidade da atividade produtiva e, portanto, do caráter útil do trabalho, resta o fato de que ela é um dispêndio de força humana de trabalho” (MARX, 2013b, p. 121). O valor comum a todas as mercadorias, que possibilita que as mesmas sejam trocadas, é a quantidade de trabalho socialmente necessária para as produzirem. O que conferem às mercadorias, guardadas as devidas proporções, grandeza de mesmo valor para serem equiparadas é a quantidade de trabalho nelas contidas. Nas palavras de Marx:

Mas o valor da mercadoria representa unicamente trabalho humano, dispêndio de trabalho humano. (...) Ele é dispêndio de força de trabalho simples que, em média, toda pessoa comum, sem qualquer desenvolvimento

³⁰ Marx acrescenta que a relação entre os donos das mercadorias, “cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica (2013, p. 159).

especial, possui em seu organismo corpóreo. O próprio trabalho simples médio varia, decerto, seu caráter em diferentes países e épocas culturais, porém é sempre dado numa sociedade existente. O trabalho mais complexo vale apenas como trabalho simples potenciado ou, antes, multiplicado, de modo que uma quantidade menor de trabalho complexo é igual a uma quantidade maior de trabalho simples. (MARX, 2013b, p. 122)

Analisando a relação de troca simples entre mercadorias percebe-se que pelo valor de troca se expressa o valor delas. O valor de troca expressa uma proporção de valor entre mercadorias diferentes, numa relação instável, já que a proporção de valor entre estas mercadorias pode mudar no tempo e no espaço, tendo em vista que o tempo para a produção é variável de acordo com as condições naturais e sociais. O valor de troca, neste momento, aparece apenas numa relação acidental e relativa de troca entre mercadorias.

Desta forma, o que determina a grandeza de valor de uma mercadoria é o tempo de trabalho socialmente necessário, considerando as condições naturais, as sociais, o grau técnico-científico e a intensidade do trabalho. Esclarece Marx da seguinte forma:

O valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo de trabalho necessário para a produção de outra (MARX, 2013b, p. 117).

A regra geral do valor, explica Marx, está relacionada com o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de determinado valor de uso. Deste modo, sendo maior a força produtiva do trabalho, menor é o tempo despendido para a produção de um objeto e menor também será o valor. Por outro lado, despendendo mais tempo de trabalho necessário para a produção de um objeto por ter menor força produtiva, maior é o seu valor. “Assim, a grandeza de valor de uma mercadoria varia na razão direta da quantidade de trabalho que nela é realizado e na razão inversa da força produtiva desse trabalho” (MARX, 2013b, p. 118).

Observa Marx que o valor de troca da mercadoria é inferido na relação entre duas mercadorias com valor de uso diferente. Reconhece que é possível uma coisa ter valor de uso sem valor, como o ar, pois não há trabalho humano assim como é possível um objeto ser produto de trabalho humano, mas não ser mercadoria. Exemplo disso é quando este objeto é produzido para o próprio uso. Além disso, destaca Marx que objeto inútil também não pode ser mercadoria.

Marx demonstra a necessidade, para a troca de mercadorias, que as coisas tenham valores de uso de qualidade diversa, portanto, “produtos de trabalhos úteis qualitativamente

distintos”, pois “um valor de uso não se troca pelo mesmo valor de uso” (MARX, 2013b, p. 119). Desta forma, é necessário haver divisão social do trabalho para existir mercadorias, pois somente “trabalhos privados, separados e mutuamente independentes uns dos outros confrontam-se como mercadorias” (MARX, 2013b, p. 120). Aqui se percebe o duplo caráter do trabalho na produção de mercadorias.

A despeito da divisão social do trabalho, apesar da diferença qualitativa dos trabalhos úteis desenvolvidos como num sistema complexo, como negócios privados de produtores independentes, há algo em comum entre os produtos destes diversos trabalhos capazes de relacioná-los. Todos os trabalhos qualitativamente distintos são trabalho humano. Conforme comentado, o dispêndio de força humana de trabalho confere valor às mercadorias, possibilitando a troca entre elas.

Marx explica que toda pessoa comum possui a capacidade de dispêndio de trabalho. Reconhece, porém, que o trabalho simples médio varia geograficamente e historicamente, mas ele sempre existe em cada sociedade. Em relação ao trabalho complexo, esclarece que ele “vale apenas como trabalho simples potenciado ou, antes, multiplicado, de modo que uma quantidade menor de trabalho complexo é igual a uma quantidade maior de trabalho simples” (MARX, 2013b, p. 122). Esta operação que reduz as diferentes formas de trabalho em trabalho simples como unidade de medida, é construída histórica e socialmente, “pelas costas dos produtores e lhes parecem, assim, ter sido legadas pela tradição” (MARX, 2013b, p. 122).

Assim, só é possível manifestar o valor das mercadorias numa relação social entre mercadorias. Com o desenvolvimento das relações sociais entre mercadorias foi criada uma forma de valor comum que contrasta de forma mais manifesta com as diversas formas naturais de valores de uso: a forma-dinheiro.

Adverte Marx que o segredo da forma valor está em sua forma de valor simples, ou seja, a relação de valor entre duas mercadorias. Nesta forma simples, as trocas são esporádicas, incluindo relações inversas entre as mercadorias. Esclarece que nesta relação simples entre duas mercadorias distintas cada uma desempenha um papel. A primeira assume papel ativo, encontrando-se na forma de valor relativo. A segunda desempenha papel passivo, encontrando-se na forma de equivalente.

Destaca Marx que os momentos são inseparáveis, inter-relacionados e se determinam reciprocamente, ao tempo que também se comportam como extremos que se excluem mutuamente, sendo pólos da mesma expressão de valor. A forma de valor que desempenha

cada mercadoria depende de sua posição eventual na expressão do valor, “isto é, se num dado momento ela é a mercadoria cujo valor é expresso ou a mercadoria na qual o valor é expresso” (MARX, 2013b, p. 126). Desta forma, o valor da primeira mercadoria apenas pode ser expresso relativamente por meio de outra mercadoria. Já a outra mercadoria, que figura como equivalente, fornece seu corpo para expressar o valor da primeira mercadoria.

Somente reduzidas à mesma unidade, ou seja, após serem reduzidas ao mesmo tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-las, serão elas grandezas comensuráveis. Marx demonstra da seguinte forma:

se uma dada quantidade de linho vale muitos ou poucos casacos, independentemente de qual seja essa proporção, ela sempre implica que linho e casaco, como grandezas de valor, sejam expressões da mesma unidade, coisas da mesma natureza. A igualdade entre linho e casaco é a base da equação (MARX, 2013b, p. 127).

Nesta relação, exemplifica Marx, o trabalho contido no casaco é equiparado com o trabalho contido no linho, ou seja, o casaco é equiparado ao linho como coisa de valor. Desta forma, apenas por meio da relação de equivalência entre mercadorias diferentes é evidenciado o valor delas. Nas palavras de Marx, “ao reduzir os diversos trabalhos contidos nas diversas mercadorias àquilo que lhes é comum: o trabalho humano em geral” (MARX, 2013b, p. 128), é evidenciado o valor delas.

Destaca Marx que o trabalho humano não pode ser concebido, ele próprio, como valor, pois ele só é valor quando assume a forma objetiva de mercadoria. O valor é o resultado da soma da força de trabalho do trabalhador com os meios de produção, assumindo um corpo, um valor de uso. Mas “toda mercadoria é um objeto de uso numa dada quantidade, que contém uma quantidade determinada de trabalho humano” (MARX, 2013b, p. 130). Portanto, o valor tem uma grandeza, ou seja, ele pode ser quantitativamente determinado. Exemplifica Marx, na relação de valor:

do linho com o casaco, não apenas a espécie de mercadoria casaco é qualitativamente equiparada ao linho, como corpo de valor em geral, mas uma determinada quantidade de linho, por exemplo, 20 braças, é equiparada a uma determinada quantidade do corpo de valor ou equivalente, por exemplo, a 1 casaco (MARX, 2013b, p. 130).

Ocorre que a relação de valor não é estática, nem mesmo entre as duas mesmas mercadorias distintas, ou seja, o tempo de trabalho para produzir as mercadorias muda com as alterações na força produtiva. A mudança do tempo de trabalho necessário para produção

muda tanto socialmente quanto pelas influências naturais, acarretando mudança na proporção quantitativa dos pólos equivalente e relativo. Nota Marx que:

O valor relativo de uma mercadoria pode variar, embora seu valor se mantenha constante. Seu valor relativo pode permanecer constante, embora seu valor varie, e, finalmente, variações simultâneas em sua grandeza de valor e na expressão relativa dessa grandeza não precisam de modo algum coincidir entre si (MARX, 2013b, p. 131).

Neste sentido, a “variação efetiva de valor seria inferida do fato de que no mesmo tempo de trabalho passaria agora a ser produzida uma quantidade de mercadorias maior ou menos do que antes” (MARX, 2013b, p. 131). A variação, assim sendo, é inferida pelo tempo de trabalho majorado ou diminuído para a produção da mercadoria. Então, na relação simples entre duas mercadorias, uma expressa seu valor e a outra dispõe seu valor de uso, imprimindo neste a forma de equivalente.

Diante disto, Marx percebe três características sobre a forma equivalente. A primeira é que “o valor de uso se torna a forma de manifestação de seu contrário, do valor”. Com outras palavras, quando uma mercadoria figura no pólo equivalente, ela figura como quantidade determinada de um valor de uso, de uma coisa. Assumindo o objeto útil e produto do trabalho humano o papel de equivalente, sua função é medir o valor da outra mercadoria. Marx faz a seguinte analogia para ilustrar isso:

Como medida de peso, o ferro representa, quando confrontado com o pão de açúcar, apenas peso, do mesmo modo como, em nossa expressão de valor, o corpo do casaco representa, quando confrontado com o linho, apenas valor. Mas aqui acaba a analogia. Na expressão do peso do pão de açúcar, o ferro representa uma propriedade natural comum a ambos os corpos, seu peso, ao passo que o casaco representa, na expressão de valor do linho, uma propriedade supernatural: seu valor, algo puramente social (MARX, 2013b, p. 133).

A segunda característica da forma equivalente é que o trabalho humano concreto torna-se forma de manifestação do trabalho humano abstrato. O corpo da equivalente é produto de um trabalho concreto e vale como incorporação de trabalho humano abstrato. Exemplifica Marx que na expressão de valor do linho, a utilidade da alfaiataria consiste em fazer um corpo que reconhecemos como valor, possuindo a forma de igualdade com outro trabalho, como o contido no linho. Por isto a “terceira peculiaridade da forma de equivalente é que o trabalho privado converta-se na forma de seu contrário, trabalho em forma imediatamente social” (MARX, 2013b, p. 135).

Esta análise sobre a forma de valor simples, utilizada na época histórica do desenvolvimento do trabalho voltado para a produção de mercadorias, demonstrou que “o desenvolvimento da forma-mercadoria coincide com o desenvolvimento da forma valor”. Percebe-se também que a partir desta forma de valor simples se desenvolve uma forma mais completa, por sua relação de valor com outros tipos de mercadorias, conferindo diversas expressões simples de valor em uma mesma mercadoria. “Sua expressão individualizada de valor se transforma, assim, numa série sempre ampliável de suas diferentes expressões simples de valor” (MARX, 2013b, p. 138).

Com a expressão do valor de uma mercadoria em inúmeras outras, evidencia-se que é a grandeza de valor da mercadoria que regula as relações de troca. Neste sentido, retrata Marx que quando o linho é expresso em cada mercadoria diferente, cada uma por vez é considerada equivalente, ou seja, como corpo de valor. Assim, “os vários tipos de trabalho, determinados, concretos e úteis contidos nos diferentes corpos de mercadorias são considerados, agora, como tantas outras formas de efetivação ou de manifestação particulares de trabalho humano como tal” (MARX, 2013b, p. 140).

Ensina Marx que nesta forma de valor total ou desdobrada a expressão de valor relativa da mercadoria jamais se conclui, formando uma variedade desconexa e variada de expressões de valor, pois falta um equivalente geral. O trabalho humano, nesta situação, não possui ainda uma forma de manifestação unitária. Esta forma de relacionar as mercadorias consiste numa soma de expressões simples e relativas de valor, como uma agregação de formas simples. Marx esclarece que obtemos a forma de valor universal na inversão da forma de valor total. Em suas palavras:

De fato, se alguém troca seu linho por muitas outras mercadorias e, com isso, expressa seu valor numa série de outras mercadorias, os muitos outros possuidores de mercadorias também têm necessariamente de trocar suas mercadorias pelo linho e, desse modo, expressar os valores de suas diferentes mercadorias na mesma terceira mercadoria: o linho. Se, portanto, invertemos a série: 20 braças de linho = 1 casaco, ou =10 libras de chá, ou – etc., isso é, se expressamos a relação inversa já contida na própria série, obtemos: A forma de valor universal (2013, p. 140-141).

Neste desenvolvimento, as relações sociais foram ficando cada vez mais complexas. Depois da primeira forma da troca direta entre produtores, revelada nos primórdios mais remotos por meio de troca contingencial e ocasional dos produtos do trabalho, a humanidade passou para a forma de valor desdobrada, “quando um produto do trabalho, por exemplo o

gado, passa a ser trocado por outras mercadorias diferentes não mais excepcional, mas habitualmente” (MARX, 2013b, p. 141).

Na forma de valor universal uma mercadoria é colocada como equivalente universal para facilitar as trocas. Temos exemplos históricos do uso do sal e do gado, principalmente o bovino, como mercadorias equivalentes universais³¹. Assim, uma cabeça de boi, por exemplo, equivaleria a 10 sacos de trigo, ou 30 metros de tecido, ou ½ tonelada de ferro, ou 5 casacos, etc. Nesta forma, “as mercadorias expressam seus valores 1) de modo simples, porque numa mercadoria singular, e 2) de modo unitário, porque na mesma mercadoria. Sua forma de valor é simples e comum a todas, e, por conseguinte, universal” (MARX, 2013b, p. 141).

Igualmente, o trabalho produtor de mercadorias se põe em destaque, pois este trabalho objetivado numa mercadoria universal reduz todos os trabalhos úteis à sua qualidade comum de dispêndio de força humana de trabalho. Assim, a forma de valor universal apresenta os produtos do trabalho como “meras geleias de trabalho humano”. Esta forma mostra em sua estrutura a expressão social do mundo das mercadorias. “Desse modo, ela revela que, no interior desse mundo, o caráter humano universal do trabalho constitui seu caráter especificamente social” (MARX, 2013b, p. 143).

A mercadoria-dinheiro surge num estágio de trocas comerciais mais elevados, quando uma mercadoria específica, em sua forma de equivalente, é adotada socialmente como equivalente universal no mundo das mercadorias, funcionando como mercadoria-dinheiro [Geldware]. Como todas as outras mercadorias expressam seu valor no mesmo equivalente (gado, como no exemplo usado), sua forma de valor deve ser socialmente válida para figurar como valor comum diretamente permutável por todas as outras mercadorias.

Deste modo, a quantidade de trabalho para a produção desta mercadoria-dinheiro torna-se o parâmetro de equivalência de valor dos outros dispêndios de trabalho solidificado em objetos. A forma corpórea do gado, figurando como mercadoria-dinheiro, é a objetivação social e universal de todo trabalho humano, a forma da igualdade com todos os outros trabalhos. O trabalho objetivado nas mercadorias reduz todos os trabalhos efetivos à sua característica comum de dispêndio de força humana de trabalho, seja ela intelectual ou física.

³¹ “Ambas deixaram marca de sua função como instrumento de troca em nosso vocabulário, pois, até hoje, empregamos palavras como pecúnia (dinheiro) e pecúlio (dinheiro acumulado) derivadas da palavra latina pecus (gado). A palavra capital (patrimônio) vem do latim capita (cabeça). Da mesma forma, a palavra salário (remuneração, normalmente em dinheiro, devida pelo empregador em face do serviço do empregado) tem como origem a utilização do sal, em Roma, para o pagamento de serviços prestados.” Disponível em: <http://portaleconomia.com.br/moedas/dinheironomundo.shtml>

Com isso, é colocada uma quantidade de força de trabalho como padrão de equivalência entre as outras mercadorias.

Com o passar do tempo, visando facilitar ainda mais a relação comercial, pelas características de divisibilidade, raridade, facilidade de transporte e beleza, uma mercadoria determinada conquistou historicamente o lugar privilegiado de desempenhar a função de equivalente universal: o ouro.

Inicialmente o ouro foi usado em seu formato natural, de barras, sob a forma de objetos, como anéis, braceletes, etc., exigindo aferição de peso e avaliação de seu grau de pureza a cada troca. Mais tarde, para agilizar as transações, a sociedade, por meio de seus Estados nacionais, estabeleceu uma forma definida e peso determinado para este equivalente universal, recebendo marca indicativa de valor, que também apontava o responsável pela sua emissão.

Neste sentido, com o monopólio do ouro como equivalente universal, ou seja, em forma-dinheiro, sua expressão de valor relativa simples de uma mercadoria é a forma-preço [Preisform] (Marx, 2013b, p. 145). Isso foi possível por ele já ter figurado como mercadoria. Assim, Marx demonstra que “a forma-mercadoria simples é, desse modo, o germe da forma-dinheiro” (MARX, 2013b, p. 146). Mais adiante:

As mercadorias não se tornam comensuráveis por meio do dinheiro, Ao contrário, é pelo fato de todas as mercadorias, como valores, serem trabalho humano objetivado e, assim, por is mesmas, comensuráveis entre si, que elas podem medir conjuntamente seus valores na mesma mercadoria específica e, desse modo, convertê-la em sua medida conjunta de valor, isto é, em dinheiro. O dinheiro, como medida de valor, é a forma necessária de manifestação da medida imanente de valor das mercadorias: o tempo de trabalho (MARX, 2013b, p. 169).

Na Idade Média o ouro foi substituído pelo papel-moeda. Esta substituição iniciou, facilitando as transações, com a atividade dos ourives, que guardava os valores e entregava um recibo como garantia. Estes recibos começaram então a circular mais que o metal-dinheiro, sendo utilizados para efetuar pagamentos. Com o desenvolver da circulação deste recibo deu origem à moeda de papel. Em seguida, os Estados nacionais monopolizaram a emissão de cédulas pela necessidade de dar segurança às transações, evitando, assim, as falsificações e garantindo o poder de pagamento. Na fase atual da sociedade civil burguesa, quase todos os países possuem bancos centrais, responsáveis pelas emissões de cédulas e moedas. O sistema monetário é o conjunto de cédulas e moedas utilizadas por um Estado.

Após Marx explorar a mercadoria em suas relações de valor mais simples à forma-dinheiro, ele passa a abordar o caráter fetichista da mercadoria. Este caráter, explica Marx, não provém de seu valor de uso e nem das determinações de valor. Então, qual é o mistério da forma-mercadoria? Marx assim explica:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, refletem também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais (MARX, 2013b, p.147).

As relações sociais dos homens são vistas como relações entre coisas, como se os produtos do trabalho humano fossem dotados de vida própria, “como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens”. Como a produção de mercadoria requer divisão social do trabalho, as relações sociais entre os trabalhos privados aparecem como “relações reificadas [sachlich] entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 2013b, p. 148). Os homens não sabem que quando relacionam seus produtos de diferentes tipos de troca, ou seja, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano (p. 149), pois o que interessa na prática da troca de produtos é em que proporção os produtos são trocados. Ademais, a formação social atual do processo de produção domina os homens.

Desta forma, o caráter social do trabalho é velado pela forma-dinheiro, assim como a relação da divisão social do trabalho. Os movimentos dos preços, ou dos valores relativos das mercadorias escondem o tempo socialmente necessário como a verdadeira determinação da grandeza de valor. Esclarece Marx que “é justamente essa forma acabada – a forma-dinheiro – do mundo das mercadorias que vela materialmente [sachlich], em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, com isso, as relações sociais entre os trabalhadores privados” (MARX, 2013b, p. 150). Em relação às ilusões acerca do sistema monetário consiste em que, atuando como dinheiro, o ouro e a prata são tidos não como uma expressão da relação social de produção, mas são vistos como coisas dotadas de “estranhas propriedades sociais” (MARX, 2013b, p. 157).

Quando as mercadorias têm seus valores expressos em uma quantidade de dinheiro, ou seja, “x mercadoria A = y mercadoria-dinheiro”, esta expressão de valor é sua forma-dinheiro, ou preço. O preço é uma forma ideal ou representada. Para ele é relevante a fixação

de determinado peso de ouro como unidade de medida. Isto, pois o próprio ouro é mercadoria, fruto do trabalho humano. Explica Marx que os preços são expressos nas denominações monetárias ou nas denominações contábeis legalmente válidas do padrão de medida do ouro. “Assim, as mercadorias declaram, em suas denominações monetárias, o quanto elas valem, e o dinheiro serve como unidade de conta na medida em que vale para fixar uma coisa como valor e, com isso, expressá-la na forma-dinheiro” (MARX, 2013b, p. 175).

Em um “modo de produção em que a regra só se pode impor como a lei média do desregramento que se aplica cegamente” (MARX, 2013b, p. 177), é possível ocorrer incongruência quantitativa entre preço e grandeza de valor, ou seja, o expoente da relação de troca da mercadoria com o dinheiro pode não ser necessariamente o expoente de sua grandeza de valor. Marx demonstra isto da seguinte forma:

Consideremos que uma mesma grandeza de trabalho socialmente necessário esteja expresso em 1 quater de trigo e em £2 (aproximadamente ½ onça de ouro). As £2 são, assim, a expressão monetária da grandeza de valor do quater de trigo, ou seu preço. Ora, se as circunstâncias permitirem que essa expressão monetária seja remarcada para £3 ou exija que ela seja reduzida a £1, conclui-se que £1 ou £3, como expressões da grandeza de valor do trigo, são pequenos ou grandes demais, porém constituem, de qualquer forma, os preços do trigo, pois em primeiro lugar, elas são sua forma de valor, dinheiro, e, em segundo lugar, são expoentes de sua relação de troca com o dinheiro (MARX, 2013b, p. 176).

Essa incongruência quantitativa entre a grandeza de valor e o preço, ou expressão monetária, residida na própria forma-preço, não é a única. É permitida também a contradição qualitativa, ou seja, pode o preço não funcionar como expressão de valor. Exemplifica Marx isto na possibilidade de comprar coisas que em si não são mercadorias, como a consciência e a honra, “de modo que uma coisa pode formalmente ter um preço mesmo sem ter valor (Marx, 2013b, p. 177).

Essa incongruência quantitativa entre a grandeza de valor e o preço, porém, não gera valor. Aponta Marx que a compra para vender mais caro, a forma do capital comercial, contradiz as leis sobre a natureza da mercadoria, do valor, do dinheiro e da própria circulação. Diante disto, Marx diferencia duas formas de circulação de mercadorias por meio de fórmulas: M-D-M e D-M-D.

A fórmula M-D-M consiste na venda da mercadoria. Aqui o valor de uso da mercadoria é convertido em dinheiro para a compra de outra mercadoria, com valor de uso que interessa ao comprador, reconvertendo o dinheiro em mercadoria. Assim, esta forma imediata de circulação de mercadorias tem como objetivo a satisfação de necessidades, ou

seja, seu fim é o valor de uso. Encerra este movimento de circulação simples com a utilização do dinheiro obtido com a venda de uma mercadoria para a compra de outra mercadoria. Portanto, o dinheiro gasto na circulação M-D-M não tem relação com seu refluxo. Para que o dinheiro surja novamente, preciso que seja repetido todo processo para a satisfação de determinadas necessidades.

Já a fórmula D-M-D consiste em comprar mercadoria para vender. Aqui o fim é o próprio valor de troca e ambos os extremos tem a mesma qualidade. De modo geral, dinheiro é trocado por dinheiro, condicionando o seu refluxo. Como o produto deste processo não acarreta nem uma mudança qualitativa, a única alteração possível é a quantitativa. Assim, nas palavras de Marx, “uma quantidade de dinheiro só pode se diferenciar de outra quantidade de dinheiro por sua grandeza” (MARX, 2013b, p. 227). Temos, então, a forma D-M-D’, “onde $D' = D + \Delta D$, isto é, à quantia de dinheiro inicialmente adiantada mais um incremento” (MARX, 2013b, p. 227). O fim deste movimento é o próprio movimento, sendo insaciável o incessante movimento do lucro.

Neste ponto, Marx investiga na circulação simples a existência de expansão do valor. Constata que o processo de circulação simples de mercadorias, em sua forma pura, exige a troca de equivalentes. O desvio disto é uma infração da lei de troca de mercadorias. “Mas as coisas não se passam com tal pureza na realidade” (MARX, 2013b, p. 235). Entretanto, mesmo ocorrendo na realidade a troca de não equivalentes, “a criação de mais-valor e, por conseguinte, a transformação de dinheiro em capital não pode ser explicada nem pelo fato de que uns vendem as mercadorias acima de seu valor, nem pelo fato de que outros as compram abaixo de seu valor” (MARX, 2013b, p. 236).

Neste sentido, nenhum valor é criado na circulação ou troca de mercadorias. A produção de mais valor não pode ocorrer na esfera da circulação. Porém, pontua Marx, ela só pode ocorrer na esfera da circulação. Ele resolve isto da seguinte forma:

Para poder extrair valor do consumo de uma mercadoria, nosso possuidor de dinheiro teria de ter a sorte de descobrir no mercado, no interior da esfera de circulação, uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor. E o possuidor de dinheiro encontra no mercado uma tal mercadoria específica: a capacidade de trabalho, ou força de trabalho (MARX, 2013b, p. 242).

Assim, Marx esclarece que o acréscimo de valor destinado a transformar-se em capital tem de ocorrer no primeiro ato, ou seja, D-M. O acréscimo de valor não pode ocorrer

no dinheiro, pois este apenas realiza o preço da mercadoria. Também não pode ocorrer no segundo ato, M-D, pois este apenas transforma a mercadoria em dinheiro.

Mas, segundo Marx, para que a força de trabalho esteja disponível no mercado é necessário que o dono da força de trabalho e o possuidor do dinheiro estabeleçam relações como pessoas juridicamente iguais, donas de mercadorias distintas. Além disso, a força de trabalho deve ser vendida para ser consumida por um determinado período e ser paga posteriormente. O valor dela, como toda mercadoria, é o tempo de trabalho necessário para a sua produção, ou seja, os meios de subsistência própria e de seus substitutos, ou seja, seus filhos. Este valor é influenciado pelas formas de vida dos trabalhadores de determinada localidade e momento histórico. Em suma:

Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho (MARX, 2013b, p. 244).

Portanto, é na compra da mercadoria força de trabalho que é possível criar valor. Com este pressuposto, a presente dissertação passará a abordar o desenvolvimento da produção do mais-valor, presente na obra *O Capital*.

4.2. A produção do mais-valor

No tópico anterior percebemos uma mudança sensível com a superação da esfera de circulação simples ou da troca de mercadorias. É justamente esta mudança a caracterização da fase capitalista³², ou seja, a transformação da força de trabalho em mercadoria. Neste momento, a forma-mercadoria dos produtos do trabalho torna-se dominante. Explica Marx que o processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista revela duas características da sociedade civil capitalista. A primeira é que a força de trabalho do trabalhador pertence ao capitalista. Portanto, é para este que o trabalhador labora. Além disso, o produto do trabalho é apropriado pelo capitalista.

Desta forma, o trabalhador vende sua força de trabalho para ser utilizado pelo capitalista durante um determinado tempo. O produto deste trabalho é um valor de uso,

³² No capítulo 24 de *O Capital*, Marx aborda como se deu a acumulação primitiva do capital, fundamental tanto para acumular bens, quanto para criar uma massa de mercadorias vivas que tem como característica fundamental a capacidade de criar valor.

produzido porque e na medida de que são suportes do valor de troca, ou seja, o capitalista quer produtos para serem destinados à venda, como mercadorias. Mas não só mercadoria, ele quer também que esta tenha também mais-valor. Como sabemos que o valor de toda mercadoria é determinada pelo tempo de trabalho socialmente necessário a sua produção, tem-se que calcular o trabalho objetivado no produto destinado à venda.

Marx segue este raciocínio expondo que o tempo requerido para a produção da matéria prima também está contido no tempo de trabalho requerido para a produção da mercadoria final. Da mesma forma ocorre com o tempo de trabalho requerido para a produção das máquinas, etc. Assim, eles podem ser considerados momentos diversos e sucessivos do mesmo processo de trabalho. Desta forma, pontua Marx que os valores dos meios de produção são componentes do valor do produto.

Em relação ao valor que o trabalho agrega ao produto, Marx esclarece que este só pode ser quantificado abstraindo a especificidade, qualidade ou caráter específico do trabalho, ou seja, este deve ser considerado como dispêndio de força de trabalho. Pontua Marx, após estabelecer este pressuposto, que para a produção da mercadoria “é de extrema importância que não seja consumido mais do que o tempo de trabalho socialmente necessário” (MARX, 2013b, p. 266), pois só este tempo é computado na formação do valor.

Assim, passa Marx a tratar da venda da força de trabalho. Ressalta também que “o capitalista, instruído pela economia vulgar, diga que adiantou seu dinheiro com a intenção de fazer mais dinheiro” (MARX, 2013b, p.168). Considerando que o valor da força de trabalho, como toda mercadoria, é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário a sua produção, ou seja, o custo de vida de sua família, já que para esta mercadoria peculiar é levado em consideração para sua valoração sua perpetuação no mercado. Supondo que meia jornada de trabalho é o valor diário da força de trabalho, “porque os meios de subsistência necessários à produção diária da força de trabalho custam meia jornada de trabalho” (MARX, 2013b, p. 269), então seu valor é meia jornada de trabalho. Mas quando o trabalhador oferece no mercado sua força de trabalho, ele o vende para ser consumido pelo capitalista durante um tempo estipulado em contrato. Como o objetivo do capitalista é fazer mais dinheiro, mesmo que meia jornada de trabalho seja o suficiente para manter o trabalhador vivo por um dia, nada o impede de trabalhar uma jornada inteira. Assim, continua Marx:

O valor da força de trabalho e sua valorização no processo de trabalho são, portanto, duas grandezas distintas. É essa diferença de valor que o capitalista

tem em vista quando compra a força de trabalho. Sua qualidade útil, sua capacidade produzir fio ou botas, é apenas uma *conditio sine qua non* [condição indispensável], já que o trabalho, para criar valor, tem necessariamente de ser despendido de modo útil. Mas o que é decisivo é o valor de uso específico dessa mercadoria, o fato de ela ser fonte de valor, e de mais valor do que aquele que ela mesma possui (MARX, 2013b, p. 270).

O capitalista, possuidor de dinheiro, que paga o valor de um dia de força de trabalho, possui o valor de uso dessa força de trabalho durante uma jornada de trabalho. É uma vantagem para este comprador o fato de a manutenção diária da força de trabalho custar meia jornada de trabalho, podendo usá-la por uma jornada inteira. Assim, o valor que a força de trabalho cria durante uma jornada é o dobro de seu próprio valor.

Marx percebe que não houve qualquer violação das leis da troca de mercadorias, pois foram trocados equivalentes por equivalentes. Desta forma, o capitalista pagou o valor de todas as mercadorias, ou seja, dos meios de produção e da força de trabalho. Completa Marx:

Esse ciclo inteiro, a transformação de seu dinheiro em capital, ocorre no interior da esfera de circulação e, ao mesmo tempo, fora dela. Ele é mediado pela circulação, porque é determinado pela compra da força de trabalho no mercado. Mas ocorre fora da circulação, pois esta apenas dá início ao processo de valorização, que tem lugar na esfera da produção (MARX, 2013b, p. 271).

Desta forma, Marx nota que o processo de valorização é um processo de formação de valor que se estende para além de certo ponto. “Se tal processo não ultrapassa o ponto em que o valor da força de trabalho pago pelo capital é substituído por um novo equivalente, ele é simplesmente um processo de formação de valor. Se ultrapassa esse ponto, ele se torna processo de valorização” (MARX, 2013b, p. 271).

Por outro lado, o valor dos meios de produção também é incorporado ao valor dos produtos. Desta forma, nota Marx, pela mediação do trabalho, o valor dos meios de produção é conservado e incorporado ao produto. Em suas palavras: “Por meio da adição meramente quantitativa de trabalho, um valor novo é adicionado; por meio da qualidade do trabalho adicionado, os valores antigos do meio de produção são conservados no produto” (MARX, 2013b, p. 278). Desta forma, pelo trabalho os próprios valores dos meios de produção e da força de trabalho são produzidos, mas também um valor excedente é produzido. “Esse mais-valor constitui o excedente do valor do produto sobre o valor dos elementos formadores do produto, isto é, dos meios de produção e da força de trabalho” (MARX, 2013b, p. 286).

Marx divide o capital investido na produção em capital constante e capital variável. O capital originário têm basicamente duas destinações: meios de produção de um lado e força de trabalho de outro. Marx denomina de capital constante a parte do capital destinado aos meios de produção, ou seja, matéria prima, máquinas e demais matérias e meios de trabalho, que não altera sua grandeza de valor no processo de produção. Capital variável Marx denomina a parte do capital destinada para a compra da força de trabalho, pois na produção a força de trabalho modifica seu valor. “Ela não só produz o equivalente de seu próprio valor, como produz um excedente, um mais-valor, que pode variar, sendo maior ou menor de acordo com as circunstâncias” (MARX, 2013b, p. 286).

Desta forma, o capital adiantado no processo de produção decompõe-se em duas partes. Uma quantidade do dinheiro é gasta com meios de produção e outra com força de trabalho, ou seja, capital constante e capital variável. Observando a criação de valor, Marx percebe que os meios de produção fornecem a matéria em que se deve fixar a força criadora de valor. Numa jornada de trabalho, uma parte do processo de trabalho o trabalhador produz o valor de sua força de trabalho. Marx o chama de tempo de trabalho necessário, e o trabalho despendido durante esse tempo Marx denomina de trabalho necessário. O período do processo de trabalho em que o trabalhador produz além do trabalho necessário não cria valor para o próprio trabalhador. Este trabalho excedente cria mais-valor para o capital. Desta forma, nas palavras de Marx, “o mais-valor está para o capital variável como o mais-trabalho está para o trabalho necessário, ou, em outras palavras, que a taxa de mais-valor $m/v = \frac{(\text{mais-trabalho})}{(\text{trabalho necessário})}$ ” (MARX, 2013b, p. 294).

Deste modo, a taxa de mais-valor, que é a expressão do grau de exploração da força de trabalho pelo capitalista, mostra uma relação entre duas partes da jornada de trabalho. Uma é o tempo de trabalho necessário, que o trabalhador trabalha para pagar a si mesmo. A outra é o tempo de mais-trabalho, que produz mais-valor para o capital. Marx resume da seguinte forma o cálculo da taxa de mais-valor:

tomamos o valor total do produto e igualamos a zero o capital constante que meramente reaparece nesse produto. A soma de valor restante é o único produto de valor efetivamente criado no processo de produção da mercadoria. Estando dado o mais-valor, temos, então, de deduzi-lo desse produto de valor, a fim de encontrarmos o capital variável. Se, ao contrário, dispomos deste último, temos, então, de encontrar o mais-valor. Se ambos estão dados, basta realizar a operação final, isto é, o cálculo da relação do mais-valor com o capital variável: m/v (MARX, 2013b, p. 294-5).

Neste sentido, na jornada de trabalho, uma parte é determinada pelo tempo de trabalho necessário para o trabalhador produzir sua *autoconservação*, a outra parte produz o mais-valor do capital. Supondo que o valor médio da força de trabalho seja dado, multiplicado pelo número de forças de trabalho empregadas, a massa da taxa de mais-valor, que os trabalhadores produzem para o capitalista num determinado espaço de tempo, é igual ao mais-valor produzido pela jornada de trabalho individual multiplicado pelo número de trabalhadores empregados.

Além disso, Marx percebe o capital pode se valer da diminuição no número de trabalhadores empregados, pois esta diminuição é compensável por um prolongamento proporcional da jornada de trabalho. Reconhece também Marx, todavia, que o aumento da jornada de trabalho tem limites, naturais ou legais, sempre menor que 24 horas. Este é também o limite ao aumento da taxa de mais-valor. Neste sentido, para haver o prolongamento do mais-trabalho a alternativa é a redução do tempo de trabalho necessário, ou seja, deve cair o valor da força de trabalho. Neste sentido, a massa de meios de subsistência deve ser produzida em menos tempo por meio do aumento da força produtiva do trabalho. Nota Marx que este aumento tem de afetar fundamentalmente os ramos da indústria cujos produtos determinam o valor da força de trabalho, levando ao barateamento das mercadorias naquelas indústrias.

Marx chama de mais-valor absoluto o mais-valor auferido pelo prolongamento da jornada de trabalho e chama de mais-valor relativo o derivado da redução do tempo de trabalho necessário em decorrência da alteração na proporção entre a jornada de trabalho necessária e excedente. “A produção capitalista não é apenas produção de mercadoria, mas essencialmente produção de mais-valor. O trabalhador produz não para si, mas para o capital” (MARX, 2013b, p. 578). Mais adiante Marx aborda a diferença entre o mais-valor relativo e o absoluto:

A extensão da jornada de trabalho além do ponto em que o trabalhador teria produzido apenas o equivalente do valor de sua força de trabalho, acompanhada da apropriação desse mais-trabalho pelo capital – nisso consiste a produção do mais-valor absoluto. Ela forma a base geral do sistema capitalista e o ponto de partida da produção do mais-valor relativo. Nesta última, a jornada de trabalho está desde o início dividida em duas partes: trabalho necessário e mais-trabalho. Para prolongar o mais-trabalho, o trabalho necessário é reduzido por meio de métodos que permitem produzir em menos tempo o equivalente do salário. A produção do mais-valor absoluto gira apenas em torno da duração da jornada de trabalho; a

produção do mais-valor relativo revoluciona inteiramente os processos técnicos do trabalho e os agrupamentos sociais (MARX, 2013b, p. 578).

Assim, pressupõe para a produção do mais-valor relativo o modo de produção especificamente capitalista, que só surge quando o trabalho passa a ser assalariado e sob o controle do capitalista. Ademais, o mais-valor relativo é absoluto, “pois condiciona uma extensão absoluta da jornada de trabalho além do tempo de trabalho necessário à existência do próprio trabalhador”. Esta extensão desmedida da jornada de trabalho foi possível pela grande indústria.

Esta soma relativa de valor é condicionada pela produtividade. Desta forma, ela cresce com o aumento da produtividade, pois este aumento faz cair o valor da força de trabalho. Por outro lado, ela diminui com a diminuição da produtividade, que faz elevar o valor da força produtiva de trabalho, reduzindo o mais-valor, não na mesma proporção, mas sim na mesma grandeza. Neste sentido, Marx explica que, alterando a força produtiva do trabalho, o aumento ou diminuição proporcionais do mais-valor “são tanto maiores ou tanto menores quanto menor ou maior tenha sido originalmente a parte da jornada de trabalho” (MARX, 2013b, p. 589). Percebe também Marx que a variação da grandeza do mais-valor, mantendo constante a jornada e a intensidade do trabalho, decorre da variação inversa da grandeza de valor da força de trabalho. Nestas condições, “nenhuma de suas grandezas relativas de valor é possível sem uma variação na grandeza absoluta de valor da força de trabalho” (MARX, 2013b, p. 590).

O modo de produção capitalista não é apenas meio para a produção do mais-valor relativo, mas atua também em sua propagação “na medida em que as mudanças nos métodos de produção revolucionam continuamente as indústrias que já se encontram em sua esfera de ação” (MARX, 2013b, p. 579). Com o desenvolvimento da indústria capitalista, a aparente identidade entre o mais-valor relativo e absoluto é superada, tornando-se perceptível a diferença pelo aumento da taxa de mais-valor em geral, dada a jornada de trabalho. Marx, pressupondo que a força de trabalho é paga pelo seu valor, demonstra as seguintes alternativas:

por um lado, dada a força produtiva de trabalho e seu grau normal de intensidade, a taxa de mais-valor só pode ser aumentada mediante o prolongamento absoluto da jornada de trabalho; por outro lado, com uma dada limitação da jornada de trabalho, a taxa de mais-valor só pode ser aumentada por meio de uma mudança relativa da grandeza de suas partes constitutivas, do trabalho necessário e do mais-trabalho, o que, por sua vez, pressupõe, para que o salário não caia abaixo do valor da força de trabalho,

uma mudança na produtividade ou intensidade do trabalho (MARX, 2013b, p. 580).

Marx percebe que uma variedade de fatores entra na determinação do valor da força de trabalho. Entretanto, estabelece que o fundamental é o valor dos meios de subsistência do trabalhador médio. Este varia no espaço e no tempo histórico, mas mesmo assim é sempre presente.

Supondo que as mercadorias sejam vendidas pelo seu valor e que o preço da força de trabalho não caia abaixo de seu valor, a duração, a intensidade da jornada de trabalho e a força produtiva condicionam as grandezas relativas do preço da força de trabalho e do mais-valor. Evidencia Marx três circunstâncias que condicionam as grandezas relativas do preço da força de trabalho e do mais-valor. A primeira é a grandeza extensiva pela duração da jornada de trabalho, a segunda é a intensidade normal do trabalho e a terceira é a força produtiva do trabalho. Marx também percebe a possibilidade de várias combinações destas circunstâncias, inclusive com variações simultâneas, mas apresenta em *O Capital* apenas as principais.

A primeira é a combinação da jornada de trabalho e intensidade constantes com a força de trabalho variável. Com este pressuposto, Marx percebe três leis. A primeira é que, independentemente da variação da produtividade do trabalho, da massa de produtos correspondentes, assim como o seu preço individual, a jornada de trabalho de grandeza dada representa-se no mesmo produto de valor. A outra lei é que o aumento ou diminuição da força produtiva de trabalho atuam em sentido inverso sobre o valor da força de trabalho e em sentido direto sobre o mais-valor. A terceira lei diz respeito à variação do mais-valor. Esta é sempre efeito da variação do valor da força de trabalho.

A próxima combinação apresentada por Marx é a que mantém constante a jornada e força produtiva do trabalho enquanto varia a intensidade do trabalho. Nestas circunstâncias, o aumento da intensidade do trabalho vem acompanhado da ampliação de dispêndio de trabalho no mesmo espaço de tempo. O aumento do número de produtos fruto da intensidade majorada incorpora na jornada de trabalho produto de valor mais alto. Mas o desgaste em virtude do elevado grau da intensidade do trabalho aumenta o valor da força de trabalho. “É o caso sempre que a elevação do preço da força de trabalho não compensa seu desgaste acelerado” (MARX, 2013b, p. 592).

Outra combinação apresentada por Marx é a que mantém variável a jornada de trabalho enquanto a força produtiva e intensidade do trabalho se mantêm constante. A jornada

de trabalho pode ser modificada aumentando ou diminuindo seu tempo. Nas condições desta combinação, a redução do tempo da jornada de trabalho, reduz o mais-valor e o mais-trabalho, caindo a grandeza relativa, mas mantém o valor da força de trabalho. Já o prolongamento da jornada de trabalho aumenta o desgaste da força de trabalho, acarretando aumento de seu valor. O aumento além de certo ponto é capaz de destruir as condições normais de reprodução e atuação da força de trabalho, fazendo com que o grau de exploração e o preço da força de trabalho deixem de ser grandezas reciprocamente comensuráveis.

A última combinação apresentada por Marx é a que agrega a variação simultânea da duração, da força produtiva e intensidade do trabalho. Marx esclarece que para alcançar todas as combinações possíveis, cada fator deve ser considerado sucessivamente como variável e os outros constantes. Diante da variedade possível, Marx limita a mencionar dois casos importantes.

A primeira situação é de decréscimo da produtividade do trabalho concomitante com o prolongamento da jornada. Neste caso, esclarece Marx que pode permanecer inalterada a grandeza absoluta do mais-valor mesmo com a diminuição da sua grandeza proporcional. Também pode permanecer inalterada a grandeza proporcional apesar do aumento da grandeza absoluta. Inclusive, a depender do tamanho do prolongamento, as grandezas proporcional e absoluta podem aumentar.

A segunda situação é a da intensidade e força produtiva do trabalho crescentes com simultânea redução da jornada de trabalho. Nestas condições é ampliada a massa de produtos em cada período de tempo, reduzindo o tempo de trabalho necessário. Abstraindo os interesses egoístas do capitalista, se a jornada de trabalho fosse reduzida à parte constitutiva necessária, o mais-trabalho desapareceria e o preço do trabalho seria ampliado pelas exigências vitais mais ricas do trabalhador, assim como seria criado um fundo social de reserva e acumulação. Nas palavras de Marx, mantendo-se constante a intensidade e a força produtiva do trabalho:

a parte da jornada social de trabalho necessária para a produção material será tanto mais curta e, portanto, tanto mais longa a parcela de tempo disponível para a livre atividade intelectual e social dos indivíduos quanto mais equitativamente o trabalho for distribuído entre todos os membros capazes da sociedade e quanto menos uma camada social puder esquivar-se da necessidade natural do trabalho, lançando-a sobre os ombros de outra camada. O limite absoluto para a redução da jornada de trabalho é, nesse sentido, a generalização do trabalho. Na sociedade capitalista, produz-se

tempo livre para uma classe transformando todo o tempo de vida das massas em tempo de trabalho (MARX, 2013b, p.597).

Na anarquia do modo de produção capitalista, ao contrário, o desperdício dos meios de produção e das forças de trabalho é a regra da sociedade civil-burguesa. Vejamos a seguir como ela opera para alcançar seu fim, ou seja, como se dá a acumulação capitalista.

4.3. A acumulação capitalista

Aponta Marx que a primeira condição da acumulação capitalista é a transformação de uma soma de dinheiro em meios de produção e força de trabalho. Para isto é necessário que o capitalista, ainda na esfera inicial da circulação de mercadorias, consiga reverter em capital as suas mercadorias, ou seja, vendê-las, como abordado anteriormente neste capítulo.

A segunda fase do movimento de acumulação capitalista, conforme aborda Marx em *O Capital*, é o processo de produção. Neste sentido, um pressuposto fundamental da sociedade civil-burguesa que possibilita o processo de acumulação do capital é a transformação do valor da força de trabalho em salário. Como na sociedade civil-burguesa a força de trabalho é uma mercadoria, o valor dela é a quantidade de trabalho social necessário gasto em sua produção e manutenção, ou, em outras palavras, a grandeza de trabalho necessário para a subsistência e reprodução do trabalhador.

Esclarece Marx que o valor diário da força de trabalho, a qual corresponde a certa duração da jornada de trabalho, tem de ser necessariamente menor que o valor do produto do trabalho em uma jornada, “pois o capitalista sempre faz a força de trabalho funcionar por mais tempo do que o necessário para a reprodução do valor desta última” (MARX, 2013b, p. 609). A massa de mercadorias produzida não depende do valor da força de trabalho, mas do tempo de trabalho para sua produção. Assim, o trabalho cria um valor acima de seu próprio valor, ou seja, produz mais-valor.

O salário paga o valor da força de trabalho, depois do fornecimento deste, e não o valor das mercadorias produzidas durante a jornada de trabalho. Assim, ele cumpre o papel de esconder a divisão entre trabalho necessário e o mais-trabalho, pois todo o trabalho aparece como trabalho pago.

Em seguida, num ciclo sucessivo necessário para a circulação do capital, as mercadorias assim produzidas são lançadas na esfera de circulação. Como está escrito em *O*

Capital, “o objetivo é vendê-las, realizar seu valor em dinheiro, converter esse dinheiro novamente em capital, e assim consecutivamente” (MARX, 2013b, p. 639).

Mas não é apenas o capital industrial o único que apropria mais-valor. Segundo Marx, o capitalista que produz mais-valor o divide com os capitalistas que desempenham outras funções na sociedade civil. O mais-valor, então, cabe “a diferentes categorias de pessoas e recebem formas distintas, independentes entre si, como o lucro, o juro, o ganho comercial, a renda fundiária etc.” (MARX, 2013b, 639). O fracionamento do mais-valor, apesar de obscurecer a forma básica simples do processo de acumulação, não altera em nada sua natureza, nem as condições cogentes que a converte no elemento da acumulação. Também independentemente da quantidade de mais-valor repartido, o produtor capitalista será sempre o primeiro a se apropriar dela.

Marx esclarece que todo processo de produção deve ser contínuo, independente da forma social, pois nenhuma sociedade pode deixar de produzir, muito menos de consumir. Desta forma, diz Marx, “todo processo social de produção é simultaneamente processo de reprodução” (MARX, 2013b, p. 641). Assim, para manter a continuidade da produção, uma parte dos produtos é reconvertida continuamente em meios de produção. São substituídos os meios de trabalho, matérias prima e auxiliares, consumidos durante um ano, por outros novos em mesma quantidade, separados anualmente do conjunto de produtos para serem reincorporados ao processo de produção.

No sistema capitalista, em que o modo de produção é um meio para o processo de valorização, a reprodução também serve como meio de reproduzir valor de forma a incrementar periodicamente mais valor ao capital.

O processo de produção capitalista consiste na constante compra da força de trabalho por um determinado tempo. O trabalhador produz as mercadorias necessárias para realizar seu próprio valor e o mais-valor do capital para depois ser pago sob a forma de salário. Nas palavras de Marx:

A classe capitalista entrega constantemente à classe trabalhadora, sob a forma-dinheiro, títulos sobre parte do produto produzido por esta última e apropriado pela primeira. De modo igualmente constante, o trabalhador devolve esses títulos à classe capitalista e, assim, dela obtém a parte de seu próprio produto que cabe a ele próprio. A forma-mercadoria do produto e a forma-dinheiro da mercadoria disfarçam a transação (MARX, 2013b, p. 643).

Para a reprodução capitalista é fundamental a manutenção e reprodução do trabalhador. Por isto, o capital se preocupa com o consumo individual do trabalhador para manter sua força de trabalho em funcionamento, assim como as máquinas precisam ser abastecidas com energia, combustível e óleo. Além de servir para manutenção e reprodução da classe trabalhadora, é necessário que o consumo individual do trabalhador seja disponível apenas por meio do salário pago pelo capitalista, ou seja, é necessário que o trabalhador seja desprovido de todos os meios de subsistência para seu constante ressurgimento no mercado de trabalho.

Entretanto, o fluxo constante de renovação da produção capitalista teve de começar em algum momento e lugar. O ponto de partida para a produção capitalista é, conforme Marx, “a separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, entre as condições objetivas e a força subjetiva de trabalho”. Mas este ponto de partida “é produzido sempre de novo por meio da mera continuidade do processo, da reprodução simples, perpetuando-se como resultado próprio da produção capitalista” (MARX, 2013b, p. 645). Desta forma, a continuidade do processo de produção é a ininterrupta transformação do capital em mais-valor. Nas linhas de *O Capital*:

Assim, o processo capitalista de produção, considerado em seu conjunto ou como processo de reprodução, produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas produz e reproduz a próprio relação capitalista: de um lado, o capitalista, do outro, o trabalhador assalariado (MARX, 2013b, p. 653).

Marx, além de demonstrar como o mais-valor surge do capital, ele também explica o inverso, ou seja, como o capital surge do mais-valor. Marx chama de acumulação de capital a reconversão de mais-valor em capital. Na produção de mais-valor, uma soma de capital em dinheiro é investido na produção de mercadorias. Na venda das mercadorias, tanto o capital adiantado quanto o mais-valor produzido são convertidos em dinheiro. Este novo capital é aplicado para ampliar a produção e aumentar novamente o capital com mais-valor. Nas palavras de Marx, “o mais-valor só pode ser convertido em capital porque o mais-produto, do qual ele é valor, já traz em si os componentes materiais de um novo capital” (MARX, 2013b, p. 656).

Desta forma, a reprodução do capital em escala progressiva necessita de trabalho adicional, seja intensiva ou extensivamente. Assim, o mais-trabalho anterior produz o capital que ocupará trabalho adicional no próximo ano. Neste sentido, o anterior trabalho não pago aumenta a escala de produção de trabalho não pago.

A partir da reprodução simples, quando o mais-valor é dissipado pelo capitalista, são dadas as condições para a reprodução em escala ampliada, em que é consumido apenas uma parte do mais-valor, transformando o resto em dinheiro. A engrenagem social do modo de produção capitalista causa o apetite da empresa individual pelo aumento progressivo do capital investido, contando com a pressão imposta pela concorrência, com as leis imanentes do capitalismo. Estes fatores corroboram com a tendência da acumulação progressiva. Marx mostra que:

mesmo na reprodução simples, todo o capital adiantado, independentemente de como tenha sido obtido, transforma-se em capital acumulado ou mais-valor capitalizado. No fluxo da produção, porém, todo capital original adiantado se torna, em geral, uma grandeza evanescente (*magnitudo evanescens*, em sentido matemático) em comparação com o capital acumulado diretamente, isto é, com o mais-valor ou o mais-produto reconvertido em capital, funcione ele agora nas mãos de quem o acumulou ou em mãos alheias (MARX, 2013b, p. 663).

A avidez pela valorização do valor, pontua Marx, pressiona a humanidade à produzir por produzir, ao tempo que também força o desenvolvimento das forças produtivas sociais, criando as condições materiais de produção capazes de edificar uma forma superior de sociedade, baseada na liberdade de desenvolvimento individual como princípio fundamental.

Marx esclarece que o mais-valor funciona para o capitalista, ao mesmo tempo, como fundo de consumo e fundo de acumulação. “Uma parte do mais-valor é consumida pelo capitalista como renda, outra parte é aplicada como capital ou é acumulada” (MARX, 2013b, p. 666). O proprietário, por ato de vontade, divide estas partes. Suas proporções determinam a grandeza da acumulação de forma que esta se rege pela grandeza absoluta do mais valor.

Ademais, esclarece Marx, o grau de exploração da força de trabalho, sua força produtiva, a grandeza do capital adiantado e a diferença crescente entre capital aplicado e o consumido são circunstâncias que determinam o volume da acumulação, independentemente da divisão proporcional do mais-valor em capital e renda.

Marx, ao examinar a lei geral da acumulação capitalista, destaca a importância de investigar a composição do capital e as alterações sofridas durante o processo de acumulação. Esta composição deve ser considerada sob o aspecto do valor, definido pela proporção entre o capital constante e o variável, e sob o aspecto da matéria, que é a forma de funcionamento do processo de produção, que é composto por meios de produção e força de trabalho.

Marx destaca que os distintos capitais individuais, de cada ramo de produção, têm composições diferentes entre si. A composição do capital social de um país é alcançada pela média das composições médias da totalidade dos ramos de produção. Para haver o crescimento do capital social de um país é necessário, como o crescimento de seu componente variável, ou seja, da força de trabalho. Assim, quanto mais cresça o capital, tanto mais crescerá a demanda de trabalho e fundo de subsistência dos trabalhadores. Também, o impulso pela acumulação, com o desenvolvimento de novas necessidades e abertura de novos mercados, a escala de acumulação pode ser novamente ampliada pela mudança na divisão do mais-valor em capital e renda. A acumulação, fruto da reprodução em escala ampliada, reproduz a relação capitalista em escala ampliada. Assim, de um lado capitalistas maiores, de outro lado mais assalariados.

Nas condições de acumulação suposta como favoráveis aos trabalhadores, explana Marx, a relação de dependência destes com o capital torna-se mais extensa, ampliando com a ampliação das dimensões do capital. O aumento da produção de mais-produtos, que retorna ao capital adicional, reflui para a classe trabalhadora como melhoria na composição dos seus produtos de subsistência. Como o objetivo perseguido pelo capitalista é a valorização de seu capital, de modo algum a melhoria no consumo pessoal dos *súditos* suprime a relação de dependência e exploração. Citando Marx:

A produção de mais-valor, ou a criação de excedente, é a lei absoluta desse modo de produção. A força de trabalho só é vendável na medida em que conserva os meios de produção como capital, reproduz seu próprio valor como capital e fornece uma fonte de capital adicional em trabalho não pago. Portanto, as condições de sua venda, sejam elas favoráveis ao trabalhador em maior ou menor medida, incluem a necessidade de sua contínua revenda e a constante reprodução ampliada da riqueza como capital (MARX, 2013b, p. 695).

A melhora no consumo da classe trabalhadora, ou a melhora dos salários, demonstra apenas a diminuição quantitativa do mais-trabalho. Mas esta diminuição do trabalho não pago nunca alcança o limite que ameaça a lógica da exploração, a lógica do sistema capitalista. O aumento continua a subir enquanto não interferir no progresso da acumulação. Mas chegando a situação de decrescimento da acumulação, a desproporção entre capital e força de trabalho explorável desaparece. Assim, cai o salário ao nível necessário para a valorização do capital, independentemente do nível salarial considerado necessário.

Desta forma, o aumento do capital torna insuficiente a força de trabalho explorável, podendo elevar o salário da classe trabalhadora. No mesmo sentido, é a diminuição do capital que torna excessiva a força de trabalho explorada ou seu preço. Neste sentido, nas palavras de Marx, “a grandeza da acumulação é a variável independente, a grandeza do salário a variável dependente, e não o contrário” (MARX, 2013b, p. 696). Assim, a lei da acumulação capitalista exclui qualquer ameaça a reprodução em escala ampliada do sistema capitalista, inclusive a diminuição da exploração do trabalho, ou aumento real do salário além de certo limite, à depender da situação próspera ou de crise do capitalismo.

O processo de acumulação do capital, conforme Marx aborda em *O Capital*, alcança um ponto em que o desenvolvimento da produtividade do trabalho social se transforma num potente catalisador de acumulação. O desenvolvimento desta produtividade pode ser percebido pela transformação em mercadorias de certo volume relativo dos meios de produção, pela mesma tensão de trabalho do trabalhador, durante um tempo determinado. O desenvolvimento da produtividade precisa do aumento da massa dos meios de produção, desempenhando estes uma dupla função. Seu crescimento é consequência e condição da produtividade crescente do trabalho.

De toda forma, a produtividade crescente da força de trabalho é expressa pelo crescente volume dos meios de produção em relação com a força de trabalho neles incorporados. Assim, o aumento dos meios de produção aparece, proporcionalmente, com a diminuição da força de trabalho. Marx explica a razão destas grandezas:

Enquanto a grandeza relativa do elemento do preço que representa apenas o valor dos meios de produção consumidos, ou seja, a parte constante do capital, estará na razão direta, a grandeza relativa do outro elemento do preço, que representa a parte que paga o trabalho ou a parte variável do capital, estará na razão inversa do progresso da acumulação (MARX, 2013b, p. 699).

Esta modificação proporcional entre o capital constante e o variável indica a mudança na composição de seus componentes materiais. Esclarece Marx que com o desenvolvimento crescente da produtividade ocorre o aumento do volume dos meios de produção utilizado pelo trabalho. Com isto, seu valor aumenta de forma absoluta.

Entretanto, proporcionalmente ao volume seu valor diminui. Explica Marx que o avanço da diferença entre capital constante e capital variável é “muito menor do que o da diferença entre a massa dos meios de produção e a massa da força de trabalho em que são

convertidos, respectivamente, o capital constante e o variável” (MARX, 2013b, p. 699). As duas diferenças aumentam, mas em grau diverso. Ademais, a diminuição relativa da parte variável do capital não exclui o aumento de sua grandeza absoluta.

Ao lado do crescimento dos capitais individuais, junto com a concentração dos meios de produção, há a centralização propriamente dita, distinta da acumulação e da concentração, ou seja, a expropriação de capitais menores por capitais maiores. Aqui a luta concorrencial é travada pelo barateamento das mercadorias, que dependem da produtividade do trabalho e da escala de produção. Assim, ocorre a supressão [*aufhebung*] de muitos capitais menores pelos maiores. Esta centralização é outra expressão da reprodução em escala ampliada, visto que o progresso da centralização não depende diretamente do crescimento positivo do volume do capital social.

A centralização reforça e acelera os efeitos da acumulação, ampliando e acelerando concomitantemente as revoluções na composição técnica do capital, aumentando a parte constante à custa da parte variável. A redução da demanda relativa de trabalho aumenta com a acumulação, colaborada com a centralização, dos capitais submetidos ao processo de renovação. Desta forma, escreve Marx que:

Por um lado, o capital adicional formado no decorrer da acumulação atrai, proporcionalmente a seu valor, cada vez menos trabalhadores. Por outro lado, o velho capital, reproduzido periodicamente numa nova composição, repele cada vez mais trabalhadores que ele anteriormente ocupava (MARX, 2013b, p. 704).

Marx delimita que o aumento do capital global também acarreta o aumento do componente variável, mas em proporção cada vez menor. Destaca também que “Os períodos em que a acumulação atua como mera ampliação da produção sobre uma base técnica dada tornam-se mais curtos” (MARX, 2013b, p. 705). Esta diminuição proporcional da força de trabalho aparece com um aumento absoluto da população trabalhadora, acelerada e proporcionalmente maior que o crescimento do capital total e dos meios para ocupá-la. Assim é produzido o exército industrial de reserva. Diz Marx:

Mas se uma população trabalhadora excedente é um produto necessário da acumulação ou do desenvolvimento da riqueza com base capitalista, essa superpopulação se converte, em contrapartida, em alavanca da acumulação capitalista. Ela constitui um exército industrial de reserva disponível, que pertence ao capital de maneira tão absoluta como se ele o tivesse criado por sua própria conta. Ela fornece a suas necessidades variáveis de valorização

material humana sempre pronto para ser explorado, independentemente dos limites do verdadeiro aumento populacional (MARX, 2013b, p. 707).

Concomitantemente, o exército industrial de reserva serve para pressionar a parte ocupada de trabalhadores ao *sobretrabalho*, ao mesmo tempo que também engrossa as fileiras dos desempregados. De fato, percebe Marx, esta última exerce, pela luta concorrencial pelo emprego, uma pressão à quem se encontra empregado, forçando este ao *sobretrabalho* e à submissão aos ditames do capital, assim como condiciona a regulação dos salários. Ademais, este fato torna-se mais um meio de enriquecimento do capitalista individual, ao progresso da acumulação.

Todo trabalhador passa, em algum tempo de sua vida, por estas fileiras de desempregados, pois as fases periódicas do ciclo industrial lhe forçam à desocupação. De acordo com este ciclo, percebe Marx, ora o desemprego aparece de maneira aguda nas crises, ora de maneira crônica nas fases de estagnação.

Deste modo, o exército de reserva pode aparecer de forma flutuante, pela repulsão e atração em maior volume da força de trabalho, mas em proporção decrescente em relação à escala de produção. Nesta forma pode ocorrer falta de mão de obra especializada, visto que a divisão do trabalho prende específicas forças de trabalho a um determinado ramo da indústria.

O desemprego também pode aparecer de forma latente, que ocorre quando a produção capitalista toma a agricultura, despojando das terras os camponeses em conjunto com a absoluta demanda decrescente do trabalho rural decorrente da maior acumulação nessa esfera. A população rural tende a migrar para as cidades, engrossando entre o proletariado urbano o batalhão de exército industrial de reserva, ao mesmo tempo que no campo haja uma contínua superpopulação latente. “O trabalhador rural é, por isso, reduzido ao salário mínimo e está com um pé no lodaçal do pauperismo” (MARX, 2013b, p. 718).

A superpopulação possui ainda a forma estagnada, em que a parte ativa de trabalhadores está ocupada de forma irregular, proporcionando ao capital mais um depósito de força de trabalho disponível. Esta forma irregular de ocupação tem como característica a máxima exploração e o mínimo de salário. Nas palavras de Marx, esta camada “remete à reprodução em massa de espécies animais individualmente fracas e avidamente perseguidas” (MARX, 2013b, p. 718).

Marx acrescenta que nas camadas mais baixas da superpopulação, que compõe o pauperismo, há três categorias. A primeira é composta pelos aptos a trabalhar, a segunda é composta pelos órfãos e filhos de indigentes. A última é composta pelos incapacitados para o trabalho, sucumbidos pelo desemprego causado pela divisão do trabalho, pelos que ultrapassam a idade normal para ser explorado e as vítimas da indústria, como os mutilados, doentes, viúvas, etc.

Marx ainda classifica a camada social que está fora do exército industrial de reserva e da parte ativa dos trabalhadores está o lumpemproletariado. São os totalmente excluídos do mundo do trabalho, como os mendigos, delinquentes, prostitutas, etc. Desta forma, “a acumulação de riqueza num polo é, ao mesmo tempo, a acumulação de miséria, o suplício do trabalho, a escravidão, a ignorância, a brutalização e a degradação moral no polo oposto” (MARX, 2013b. 721).

Neste sentido, o curso característico da produção capitalista, com ciclos oscilantes de vitalidade, crise e estagnação, condiciona a formação constante maior ou menos do exército industrial de reserva. Este cumpre o papel de pressionar os empregados a aceitarem as condições de maior exploração, pelo medo do desemprego e pela competitividade entre os trabalhadores. Também este exército pode ser convertido num dos mais enérgicos agentes de reprodução do ciclo industrial em virtude de suas oscilações, conduzindo ao recrutamento da superpopulação.

Seguindo este raciocínio, Marx demonstra que esta forma de desenvolvimento da indústria moderna depende da expansão súbita e intermitente da escala de produção. O capitalismo pressupõe o aumento dos capitais individuais e o desenvolvimento da força produtiva social. Este depende da divisão social do trabalho e a concentração de trabalho coletivo. A produção de mercadorias em larga escala, que pressupõe a propriedade dos meios de produção e a venda da força de trabalho como mercadoria por faltar ao trabalhador os meios de subsistência, só ocorre no modo de produção capitalista. A acumulação primitiva é, conforme explica Marx, o fundamento histórico da produção especificamente capitalista. Nas palavras de Marx:

Vimos como o dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzido mais-valor e do mais-valor se obtém mais capital. Porém, a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo

esse movimento parece, portanto, girar num ciclo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação “primitiva” (“*previous accumulation*”, em Adam Smith), prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida. (MARX, 2013b, p. 785).

Como no início do comércio o dinheiro e a mercadoria eram tão pouco capital quanto os meios de produção de subsistência, foi necessário a acumulação de capital. Nesta acumulação primitiva de alguns, uma massa teve que ser despojada dos meios de subsistência sendo obrigada a trabalhar para outro. Uma parte da sociedade ficou sem nada para vender a não ser seu próprio corpo, e que, apesar de todo seu trabalho, continuam a possuir apenas força de trabalho para comercializar. Todo seu trabalho serve para o crescimento de sua própria raça e ao maior acúmulo de riqueza da parte que apropriou e por isto deixou de trabalhar.

Então, foram criadas duas classes diferentes que se defrontam e estabelecem relação. “De um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor de que dispõem por meio da compra da força de trabalho alheio” (MARX, 2013b, p. 786); do outro lado está os que vendem a força de trabalho, os trabalhadores livres no duplo sentido, ou seja, no sentido de não integrar os meios de produção, como os escravos e servos, e no sentido de não possuir os meios de produção, como o camponês que trabalha por conta própria.

Conta Marx que na história da acumulação primitiva grandes massas do produtor rural, camponês, são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançados no mercado de trabalho. A dissolução da estrutura econômica feudal liberou os elementos da estrutura econômica capitalista. Um dos impulsos iniciais que Marx coloca remonta ao último terço do século XV e as primeiras décadas do século XVI, pela dissolução dos séquios feudais. Outro impulso ao processo de expropriação citado por Marx ocorreu pela Reforma na Inglaterra no século XVI, pelo roubo dos bens da Igreja. Conta Marx que:

Na época da Reforma, a Igreja católica era proprietária feudal de grande parte do solo Inglês. A supressão dos mosteiros etc. lançou seus moradores no proletariado. Os próprios bens eclesiásticos foram, em grande parte, presenteados aos rapaces favoritos do rei ou vendidos por um preço irrisório a especuladores, sejam arrendatários ou habitantes urbanos, que expulsaram em massa os antigos vassallos hereditários e açambarcaram suas propriedades. A propriedade, garantida por lei aos camponeses empobrecidos, de uma parte dos dízimos da Igreja foi totalmente confiscada (MARX, 2013b, p. 793).

O patrimônio do Estado, com Guilherme III de Orantes, sem observância à legalidade da época, foi presenteado, vendido a preço irrisório, ou simplesmente anexado ao domínio privado. “O patrimônio do Estado, apropriado desse modo fraudulento, somado ao roubo das terras da Igreja – quando estas já não haviam sido tomadas durante a revolução republicana – constituem a base dos atuais domínios principescos da oligarquia inglesa” (MARX, 2013b, p. 796).

Toda série de pilhagens, horrores e opressão também acompanhou a expropriação da propriedade comunal, antiga instituição germânica que subsistiu durante o feudalismo. A limpeza do campo ocorreu na transformação das terras de lavoura em pastagens, no final do século XV, prosseguindo no século XVI e legalizada no século XVIII. Marx demonstra o método utilizado para despojar os camponeses das terras citando a ordem da duquesa de Sutherland, que decidiu transformar em pastagens de ovelhas todo o condado:

De 1814 até 1820, esses 15 mil habitantes, aproximadamente 3 mil famílias, foram sistematicamente expulsos e exterminados. Todos os seus vilarejos foram destruídos e incendiados; todos os seus campos transformados em pastagens. Soldados britânicos foram incumbidos da execução dessa tarefa e entraram em choque com os nativos. Uma anciã morreu queimada na cabana que ela se recusara a abandonar. Desse modo, a duquesa se apropriou de 794 mil acres de terras que desde tempos imemoriais pertenciam ao clã (MARX, 2013b, p. 802).

Houve roubo das terras da Igreja, das terras comunais, alienação e roubo dos domínios estatais, furtos inescrupulosos com requintes de crueldade da propriedade feudal e clânica para dar lugar à propriedade privada moderna. Estes formam o resumo dos métodos da acumulação primitiva, que conquistaram o campo para a agricultura capitalista e ofereceram para a indústria urbana a oferta necessária de mão de obra livre.

Mas, além disto, também colaborou para o nascimento do capitalismo a legislação contra os expropriados e para a compressão dos salários. Os camponeses que foram despojados de suas terras não podiam ser absorvidos pela manufatura com rapidez, assim como não podia ocorrer a adaptação imediata às novas condições. Portanto, por força das circunstâncias, converteram-se massivamente em mendigos, assaltantes e vagabundos. Este fato foi usado para legitimar as legislações contra os desempregados no final do século XV e ao longo do século XVI. Os novos livres que não conseguiram ocupação foram castigados pelas mudanças que lhes fora imposta, sendo chamados de vagabundos e delinquentes.

Marx cita alguns exemplos por reinado. Dentre estes, cita o de, Henrique VIII, criador da lei que impõe o açoitamento, encarceramento, corte na orelha e execução aos desocupados, tipificando-os como graves criminosos inimigos da comunidade. Já a legislação do reinado de Eduardo VI, em 1547, estabeleceu que a pessoa que denunciar um vadio tem direito de escravizá-lo, açoitá-lo para obrigar a trabalhar e alimentá-lo com o mínimo possível. Em caso de fuga, a letra S deve ser marcada a ferro quente na testa, podendo chegar a condenação de morte por alta traição. No reinado de Elizabeth, em 1572, havia a condenação dos mendigos por açoitamento e marcação à ferro na orelha esquerda, caso ninguém queira tomá-los a serviço por dois anos, além da punição de execução como traidores do Estado em caso de reincidência. Leis semelhantes também foram promulgadas na França em meados do século XVII, período em que Paris ficou tomada de pessoas expropriadas de suas terras e entregues à vagabundagem.

A legislação sobre o trabalho surgiu no mesmo sentido, em 1349, na Inglaterra. Eduardo III promulgou, desta forma, o estatuto dos trabalhadores. Seguindo curso paralelo e conteúdo idêntico, na França foi promulgada pelo rei João, em 1350. Dentre outras coisas, esta legislação proibia o pagamento mais alto do que o determinado por lei com pena de prisão, com pena mais alta para quem recebesse. No reinado de Elizabeth, a pena era de 10 dias de prisão para quem pagasse e 21 dias para quem recebesse salário mais alto.

A lógica era a imposição de um teto salarial, mas não a garantia de um mínimo. Vigoraram as leis pelo rebaixamento salarial, com direito a cortes de orelhas e marcações a ferro. Um estatuto de 1360 chegou a autorizar o patrão a coação física para obrigar a aceitar o teto legal. Com a conseqüente revolta dos trabalhadores, no século XIV até 1825, considerou-se crime grave toda coalizão de trabalhadores.

Não bastavam as condições de trabalho, tampouco a venda voluntária da força de trabalho. No decorrer da produção capitalista é necessário que a mercadoria força de trabalho aceite sem resistência sua condição de mercadoria. O Estado foi essencial para a acumulação primitiva, comprimindo o salário nos limites favoráveis para a produção de mais-valor e obrigando o trabalho, por mais penoso e aviltante que seja. Era necessário quebrar toda resistência, educar uma classe a resignação para a sua constante exploração e superpopulação a fim de manter a lei da oferta e da procura de trabalho, assim como do salário, segundo as conveniências de valorização do capital.

A ilusão da liberdade, da igualdade, da legalidade, do Estado, ou seja, “a coerção muda exercida pelas relações econômicas sela o domínio do capitalismo sobre o trabalhador. A violência extraeconômica, direta, contínua, é claro, a ser empregada, mas apenas excepcionalmente” (MARX, 2013b, p. 809). Consolidadas as condições do modo de produção capitalista, este mantém seu curso confiando o trabalhador às leis da produção, ou seja, à dependência em que eles se encontram em relação ao capital.

A acumulação primitiva de capital, assim, é o ponto de partida da sociedade civil-burguesa. Todos os métodos para alavancar a força produtiva do trabalho surgido neste moldes são métodos de acumulação de mais-valor, elemento fundamental da acumulação. A ininterrupta reconversão de mais-valor em capital apresenta-se como grandeza progressiva do capital que entra no processo de produção, alimentando a escala ampliada da produção, reduzindo o componente variável e acelerando a acumulação.

Diante de toda esta exposição, percebemos que há uma certa continuidade entre a sociedade civil-burguesa do Marx da *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, de 1843, ao Marx maduro de 1867, em *O Capital*. Marx demonstra quanto o Estado foi essencial para o desenvolvimento e consolidação da sociedade civil capitalista, ou seja, para o processo de acumulação primitiva, tanto pela utilização do Direito quanto por meio de seu aparato repressivo e administrativo.

Ressalvadas as novas perspectivas apresentadas no decorrer do estudo, percebemos pelo estudo de *O Capital* que Marx aprofunda a posição de juventude, ou seja: a matriz ontológica do todo social é a sociedade civil-burguesa. Esmiuçando a sociedade civil-burguesa por meio de *O Capital*, Marx comprovou que a sociedade civil-burguesa é o demiurgo real que engendra o Estado, assim como o Direito e as demais superestruturas ideais. Marx demonstrou, assim, que a sociedade civil-burguesa deve ser considerada na concretude da esfera de produção e circulação da riqueza produzida, em seu devido lugar de sujeito estruturador da sociabilidade humana. Deste modo, não há como pensar o político distante do econômico, bem como não é possível compreender profundamente o jurídico distante da sociedade civil-burguesa. Desta forma, compreender o funcionamento da sociedade civil-burguesa é compreender a sociedade moderna. Esta é a importância da análise da sociedade civil-burguesa em Karl Marx.

V. CONCLUSÃO

Percebendo que a sociedade civil-burguesa [*Bürgerliche Gesellschaft*] em Karl Marx é um tema fundamental para o entendimento dos fenômenos sociais, esta dissertação nasceu do interesse de tentar compreendê-la, lastrando o desenvolvimento do pensamento marxiano sobre a sociedade civil-burguesa desde as obras de 1843 até *O Capital*, com primeira publicação em 1867. Representa o esforço de perceber o papel da sociedade civil-burguesa na organização social humana, assim como sua forma de funcionamento. O tema central da pesquisa, portanto, é a análise da sociedade civil-burguesa, importante para a interpretação dos fenômenos sociais, políticos, jurídicos e econômicos.

Antes de iniciarmos o estudo das obras de Karl Marx, preliminarmente analisamos os pressupostos filosóficos do seu pensamento, fundamentais para compreender o lugar da sociedade civil-burguesa em relação às estruturas sociais, assim como para entender a formação de seu método de análise da sociedade civil-burguesa, dissecada em *O Capital*. Por isto a necessidade de perpassar pela inflexão teórica operada por Marx, conservando e superando a dialética idealista de Hegel e a materialista de Feuerbach. Assim, foi possível compreender melhor a análise do funcionamento da sociedade civil-burguesa em *O Capital*.

Neste sentido, com a finalidade de superar as incompreensões em relação ao seu método em *O Capital*, Marx reconheceu no prefácio da segunda edição inglesa desta obra que seu método dialético é a inversão da dialética de Hegel. Percebemos em Marx o reconhecimento de que, apesar de a dialética hegeliana ser idealista, foi Hegel quem primeiro a desenvolveu, “de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento” (MARX, 2010b, p. 91). Marx também reconhece que o primeiro a desvirar e superar o invólucro místico da filosofia de Hegel foi Feuerbach, traçando “os grandes rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda metafísica” (MARX, 2011, p. 159). Este foi o objetivo de inicialmente expor uma análise sobre as filosofias de Hegel e de Feuerbach.

Conforme desenvolvido, a inauguralidade do pensamento de Karl Marx, superando a filosofia dialética idealista de Hegel e a materialista estática de Feuerbach, está na relação do pensamento político de Hegel com a teoria da alienação religiosa de Feuerbach. Desta forma, Marx incorpora e supera as filosofias hegelianas e feuerbachianas, inaugurando sua filosofia e método materialista histórico dialético. Marx, portanto,

aspira a considerar o homem em sua realidade efetiva e concreta, a compreender a existência do homem na história, e a história mesma como

realidade produzida pelo homem através de sua atividade, de seu trabalho, de sua ação social: no curso dos séculos que se desenvolve o processo de formação e transformação do ambiente em que vive o homem, e se desenvolve o homem mesmo, como efeito e causa de toda a evolução histórica [...] Esta atividade do homem, que modifica continuamente a situação existente, ao modificar as circunstâncias modifica-se também a si mesma, produz uma transformação interior no mesmo espírito, de tal modo que seu produto volta-se sobre seu próprio produtor. Se verifica uma ação recíproca, um intercâmbio de ações, ou seja, o que Marx chama de “inversão da *práxis*”: o efeito se converte em causa e produz, por meio da modificação de si mesmo, a modificação contínua do homem. (MONDOLFO, 1964, p.7-9).

O pensamento de Marx sobre a sociedade civil-burguesa, assim, não pode ser determinado como materialista no sentido tradicional, pois compreende a realidade material e a realidade subjetiva em constante reciprocidade. Nessa relação, a atividade humana é fundamental para Marx, conforme os estudos levantados nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Nesta perspectiva, é mediante a atividade produtiva que o homem cria as condições necessárias de sua existência, transforma as estruturas materiais da sociedade e forma sua subjetividade. Desta forma, percebemos a historicidade da filosofia de Marx, “porque aprecia o homem a partir das condições materiais de sua existência, no conjunto das relações sociais, em um processo ininterrupto de constituição (OLIVEIRA, 2009 p. 123).

O materialismo de Marx, portanto, é dialético. No entanto, esta dialética marxiana não parte de uma subjetividade pura ou de uma racionalidade idealista, nem tampouco de uma mera análise das estruturas objetivas da realidade, mas considera o modo como as condições concretas da realidade interferem na formação do conjunto social, assim como estas condições concretas atuam no processo de transformação do mundo. Assim, sua análise sobre a sociedade civil-burguesa diverge da idealista de Hegel ou de sua versão neohegeliana, conforme abordagem feita sobre as obras conhecidas de juventude de Marx, especificamente *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Sobre a Questão Judaica e A Sagrada Família ou A Crítica da Crítica Crítica: Contra Bruno Bauer e seus Consortes*.

Percebemos, ao estudarmos a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, que Marx inicia sua ruptura com o hegelianismo de esquerda a partir de 1842, pois na condição de redator da Gazeta Renana [*Rheinische Zeitung*] se viu obrigado a expor sua opinião sobre “o que é costume chamar-se os interesses materiais” (MARX, 2008, p. 44). Neste momento, conforme visto, revisando a dialética idealista de Hegel, influenciado pelo materialismo de Feuerbach, Marx trabalha para reconciliar a interpretação do real com o racional, invertendo a relação entre Estado e sociedade civil-burguesa em *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel, que reconhece o Estado como sujeito e a sociedade civil-burguesa como predicado.

Consoante abordagem exposta, Marx faz uma inversão ontológica entre determinação real e determinação ideal, apresentando a sociedade civil-burguesa como a origem histórico-materialista do Estado.

Seguidamente, estudamos os avanços da perspectiva de Marx sobre a sociedade civil-burguesa nos artigos dos *Anais Franco-Alemães* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*]. Conforme abordagem feita sobre a obra *A questão Judaica*, o primeiro destes artigos tratados, Marx substitui a questão da emancipação política pela emancipação humana, percebendo a contradição do Estado político, ente abstrato universal, e a sociedade civil-burguesa, base material em que repousa o Estado com suas instituições e leis. A despeito do Estado pretender ser universal, pregando a igualdade entre os cidadãos, ele não leva de forma concreta à anulação da propriedade privada, da exploração e das injustiças sociais. No outro artigo discutido, *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx inova ao desvendar o proletariado como a força social capaz de ser sujeito revolucionário, introduzindo a questão da luta de classe na composição da sociedade civil-burguesa.

O primeiro capítulo, desta forma, serviu para demonstrar como Marx desenvolveu sua percepção sobre a sociedade civil-burguesa como momento fundamental para entender a organização política social. Ao mesmo tempo, também serviu para a compreensão do método de análise dialético e materialista de Marx, fundamental para compreensão de *O capital*, onde averigua minuciosamente a sociedade civil-burguesa em seus meandros.

No segundo momento, debatemos a crítica de Marx à filosofia especulativa neohegeliana, por meio da obra *A sagrada família ou A crítica da Crítica contra Bruno Bauer e consortes* [*Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*], primeira obra escrita em conjunto com Friedrich Engels. Nesta obra, Marx novamente critica as premissas da filosofia idealista de Hegel em sua versão neohegeliana, reafirmando que o solo real onde brotam as organizações sociais e as construções espirituais é a sociedade civil-burguesa.

Por considerarmos que a crítica de Marx à filosofia idealista hegeliana e neohegeliana foi amplamente abordada, passamos a explorar os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*], onde Marx lida com a análise sobre o papel do trabalho na sociedade civil-burguesa, criticando os economistas clássicos Adam Smith, Jean-Baptiste Say e David Ricardo. Assim, percebemos neste momento do estudo que Marx dá um salto em sua perspectiva sobre a sociedade civil-burguesa. Neste momento, a sociedade civil-burguesa é considerada na concretude da esfera da produção, seu verdadeiro eixo genético. Vimos o trabalho em seu fundamental papel de estatuto ontológico estruturador da

sociabilidade humana, como do Estado, do Direito e da Religião. Estas superestruturas ideais, conforme observamos, têm como base estrutural as contradições da sociedade civil-burguesa, como também foi abordado na análise sobre *A Ideologia Alemã* [*Die deutsche Ideologie*].

Nesta acepção, a sociedade civil-burguesa é determinada pela produção e o intercâmbio material dos indivíduos num determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. Ela se relaciona com a indústria e o comércio de uma época, ou seja, com a economia de uma época. Desta forma, Marx assume como objeto de suas análises a sociedade civil-burguesa na sua forma moderna, ou seja, na sociedade capitalista. No Prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, de 1857, Marx diz “que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política” (MARX, 2009, p. 47). Desta forma, a sociedade civil-burguesa é indissociável da subsunção dos imperativos da economia política, ou seja, o trabalho, a produção e o comércio. Avaliamos, deste modo, que o estudo da sociedade civil-burguesa é indissociável da obra *O Capital* de Karl Marx. É justamente nesta obra que Marx dissecou a anatomia da sociedade civil-burguesa e por isso dedicamos o último momento para seu estudo, mesmo reconhecendo a limitação de desenvolvê-lo em sua abrangência e profundidade.

Deste modo, seguindo a metodologia expositiva de Marx, iniciamos com o estudo da elementar forma de riqueza da sociedade civil-burguesa, ou seja, com a mercadoria individual. Vimos que ela é um objeto externo que serve a alguma necessidade humana. Esta função da mercadoria é o que Marx chama de valor de uso e é condicionada pelas propriedades corpóreas da mercadoria. Esta forma de valor está presente nos produtos do trabalho humano nas mais diversas formas societárias humanas. Entretanto, nas sociedades onde reina o modo de produção capitalista, onde os produtos do trabalho humanos são destinados ao mercado, as mercadorias assumem também um valor de troca. Este valor é medido “pela quantidade de trabalho nele contida. A própria quantidade de trabalho é medida por seu tempo de duração” (MARX, 2013b, p. 116). Este valor é expresso quantitativamente por meio da permutabilidade de uma determinada quantidade de mercadoria por outra dada quantidade de outra mercadoria diferente, ou seja, este valor é expresso na troca entre mercadorias diferentes, de acordo com o tempo socialmente necessário para produzir cada uma destas mercadorias, conforme a técnica produtiva desenvolvida neste momento histórico e geográfico. O estudo demonstrou que, para Marx, “a forma de valor ou a expressão de valor das mercadorias surge da natureza do valor das mercadorias, e não, ao contrário, que o valor e a grandeza de valor sejam derivados de sua expressão como valor de troca” (MARX, 2013b, p. 137).

A passagem para o estudo sobre o dinheiro ocorreu com a demonstração de Marx de que “por meio do hábito social, a forma da permutabilidade direta e geral ou a forma de equivalência universal amalgamou-se definitivamente à forma natural específica da mercadoria ouro” (MARX, 2013b, p. 145). O ouro foi por muito tempo uma simples mercadoria e, como tal, era trocado no mercado por outras mercadorias. O valor do ouro, que é o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-lo, confrontava com os valores de outras mercadorias. Assim,

Com o tempo, ele passou a funcionar, em círculos mais estreitos ou mais amplos, como equivalente universal. Tão logo conquistou o monopólio dessa posição na expressão de valor do mundo das mercadorias, ele tornou-se mercadoria-dinheiro, e é apenas a partir do momento em que ele já se tornou mercadoria-dinheiro que (...) a forma de valor universal se torna forma-dinheiro (MARX, 2013b, p. 145).

Consoante discutido, Marx demonstra em *O Capital*, mas já tendo lançado pistas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, o caráter fetichista da mercadoria, que consiste no fato de que a mercadoria reflete as características sociais de trabalho humano na forma fantasmagórica de objetos independentes que dominam as pessoas. Como explicou Marx, “os produtos do cérebro humano aparecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. (...) A isso eu chamo de fetichismo” (MARX, 2013b, p. 148). As determinações da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é escondido sob os movimentos do preço das mercadorias. Há na sociedade civil-burguesa este *quiproquó*, em que a forma-dinheiro do mundo das mercadorias oculta materialmente [*sachlich*] o caráter social dos trabalhos e as relações sociais entre os trabalhadores. É no seio da sociedade civil-burguesa que se determina o valor das riquezas produzidas, não na vontade, nem no valor de uso, nem no desejo humano. Percebemos mais uma vez o posicionamento de Marx sobre a sociedade civil-burguesa como a origem histórico-materialista, confirmando sua inversão ontológica entre determinação real e determinação ideal.

Foi estudado que o valor da mercadoria, escondido nas denominações monetárias, é o tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-la. Vimos que pode haver uma incongruência quantitativa entre a grandeza de valor da mercadoria e o seu preço, sendo este nada mais que uma denominação monetária legalmente válida do padrão de medida do ouro. Isto ocorre em decorrência do “modo de produção em que a regra só se pode impor como a lei média do desregramento que se aplica cegamente” (MARX, 2013b, p. 177). Esta incongruência, conforme visto, não gera valor. Ou seja, o valor não é criado pela arte de

vender mais caro uma coisa que vale menos, esta arte é capaz apenas de transferir valor. Para criar valor, o possuidor de dinheiro tem de comprar “uma mercadoria cujo próprio valor de uso possuísse a característica peculiar de ser fonte de valor, cujo próprio consumo fosse, portanto, objetivação de trabalho e, por conseguinte, criação de valor” (MARX, 2012b, p. 242). Esta mercadoria específica é a força de trabalho. Para isto, o dono do dinheiro tem de encontrar no mercado o trabalhador livre em dois sentidos: livre dos meios de produção, necessitando vender-se para sobreviver, assim como livre de qualquer mercadoria, podendo vender apenas sua força de trabalho. Ou seja, o proprietário de dinheiro precisa encontrar no mercado o trabalhador “livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho” (MARX, 2013b, p. 244).

Em seguida, abordamos brevemente as questões pertinentes à produção do mais-valor, presente em *O Capital* nas suas seções III – *A Produção do Mais-Valor Absoluto*; IV – *A Produção do Mais-Valor Relativo*; e V – *A Produção do Mais-Valor Absoluto e Relativo*. Neste sentido, demonstrada a transformação da força de trabalho em mercadoria e que isto tornou dominante a forma-mercadoria dos produtos do trabalho, revelamos que para Marx há duas características no processo de consumo da força de trabalho pelo capitalista na sociedade civil-burguesa. A primeira é que a força de trabalho pertence ao capitalista, a segunda é que o produto do trabalho também.

Como a sociedade civil-burguesa, em seus diferentes estágios, “envolve o processo real de produção a partir da produção material da vida” e concebe “a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ela engendrada” (MARX; ENGEL, 2007, p. 47), no estágio assentado de forças produtivas, ela é o sistema capitalista. Este modo de produção, conforme abordado, volta-se essencialmente à produção de mercadorias para apropriação de mais-valor, ou para a autovalorização do capital.

Conforme visto, sendo a força de trabalho uma mercadoria, “o valor da força de trabalho é determinado pelo valor dos meios habitualmente necessários à subsistência do trabalhador médio” (MARX, 2013b, p. 587). Supondo que meia jornada de trabalho é suficiente para manter o custo de vida do trabalhador por um dia, “porque os meios de subsistência necessários à produção diária da força de trabalho custam meia jornada de trabalho” (MARX, 2013b, p. 269), então seu valor é meia jornada. Supondo que o trabalhador que produz esta mercadoria vende sua força de trabalho durante um tempo estipulado e que o capitalista o contratou para acumular mais dinheiro, mesmo que meia jornada de trabalho seja suficiente para manter o trabalhador vivo por um dia, o capitalista emprega sua força durante a jornada inteira. Assim, o valor que a força de trabalho cria durante uma jornada é o dobro de

seu próprio valor. Como o trabalhador não produz para si, mas para o capital,

A extensão da jornada de trabalho além do ponto em que o trabalhador teria produzido apenas um equivalente do valor de sua força de trabalho, acompanhada da apropriação desse mais-trabalho pelo capital – nisso consiste a produção do mais-valor absoluto (MARX, 2013b, p. 578).

Deste modo, a base geral da sociedade civil-burguesa não é apenas a produção de mercadorias, mas essencialmente a produção de mais-valor. Vimos neste tópico sobre a produção do mais-valor que “a jornada de trabalho está necessariamente dividida em duas partes, ou seja, o trabalho necessário para o trabalhador se pagar e o mais-trabalho que enriquecerá o capital” (MARX, 2013b, p. 578). O mais-trabalho é prolongado quando o trabalho necessário é reduzido, isto pode acontecer por meio de métodos que permitem produzir em menos tempo o equivalente do salário, como aumentando a técnica ou a intensidade do trabalho ou as duas. O mais-trabalho também pode ser prolongado quando há uma maior extensão da jornada de trabalho ou quando esta é paga abaixo de seu valor. Em todo caso, o eixo da sociedade civil-burguesa é a maior extração possível de mais-valor.

Ao final deste momento, foi abordado o processo de acumulação do capital, localizado na última seção de *O Capital*. Conforme exposto, a produção capitalista gira em torno da acumulação de mais-valor. Contrata-se trabalhadores para fazer mercadorias para vendê-las, realizando o mais-valor. Com o dinheiro, aumenta-se o capital constante, ou seja, compra-se máquinas mais modernas para produzir mais mercadorias em menos tempo, aumentando o mais-valor a ser apropriado pelo capitalista. Assim, o trabalhador trabalha para se pagar e aumentar o capital que o explora. Entretanto, este fluxo constante de renovação da produção capitalista teve de começar em algum lugar. Em algum momento histórico uma massa de pessoas tornaram-se livres, livres das terras que possuíam, livre para sair livremente em busca de quem as explore para poder ter ao menos onde morar e o que comer. O ponto de partida para a produção capitalista é “a separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho, entre as condições objetivas e a força subjetiva de trabalho” e ele “é produzido sempre de novo por meio da mera continuidade do processo, da reprodução simples, perpetuando-se como resultado da produção capitalista” (MARX, 2013b, p. 645). Assim, a produção capitalista produz não só mercadorias, mas também o capitalista e o assalariado.

Conforme exposto, o ponto inicial do modo especificamente capitalista é o que Marx chama de acumulação primitiva. Sua história é marcada pela violência em que grandes massas de camponeses e trabalhadores rurais foram despojadas de suas terras e lançadas no mercado de trabalho, ou no desemprego e miséria.

Ao final do século XV, a dissolução do sistema feudal liberou os elementos para a formação da estrutura econômica capitalista. As propriedades comunais na antiga instituição germânica sofreram toda série de pilhagem, horrores e opressão para expropriá-las. Inclusive as terras da Igreja foram roubadas de forma inescrupulosas e com requintes de crueldade, conforme conta Marx no capítulo 24 de *O Capital*, intitulado *A Assim Chamada Acumulação Primitiva*. As injustas expropriações foram legalizadas posteriormente. A massa de despojados não foi absorvida imediatamente pela manufatura e grande parte converteu-se em mendigos e assaltantes. Isto legitimou a legislação contra os desempregados, no final do século XV e ao longo do século XVI, que autorizava o açoitamento, encarceramento e a escravização. Em 1349, foi editada na Inglaterra a lei sobre o trabalho, que entre outras coisas, proibia-se o pagamento mais alto do que o determinado por lei, com pena de prisão mais alta para quem recebesse. Também foi imposta na França, em 1350, estas leis pelo rebaixamento salarial, com imposição de teto, mas sem garantia de mínimo salarial. Em 1360 um estatuto inglês chegou a autorizar ao patrão o uso da coação física para obrigar o trabalhador aceitar o teto legal. Neste contexto, conforme abordado, também foram fundamentais as legislações contra as resistências dos trabalhadores.

Neste sentido, concluímos este estudo percebendo que o Estado foi essencial para o ponto de partida da sociedade civil capitalista, ou seja, para o processo de acumulação primitiva. Reafirma-se a posição do jovem Marx, ressalvadas as novas perspectivas apresentadas no decorrer do estudo, de que a matriz ontológica do todo social é a sociedade civil-burguesa. Em *O Capital* Marx comprova que a sociedade civil-burguesa é o demiurgo real que engendra o Estado, assim como o Direito e as demais superestruturas ideais. Esmiuçando a sociedade civil-burguesa por meio de *O Capital*, Marx demonstrou que a sociedade civil-burguesa, considerada na concretude da esfera de produção e circulação da riqueza produzida, deve ser considerada em seu devido lugar de sujeito estruturador da sociabilidade humana. Apesar de considerar que o econômico condiciona o político, embora não o determine, não há como pensar o político distante do econômico, bem como não é possível compreender profundamente o jurídico distante da sociedade civil-burguesa. Desta forma, compreender o funcionamento da sociedade civil-burguesa é compreender a sociedade moderna. Esta é a importância da análise da sociedade civil-burguesa em Karl Marx.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *For Marx*. Translation by Bem Brewster. London: New Left Books, 2005. p. 219-248.

BARBOSA, Silvia Pereira. *Crítica à Especulação e Determinação Social do Pensamento na Obra Marxiana de 1843 a 1848*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2001.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, O Intempestivo. Grandezas e Misérias de uma Aventura Crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BOBBIO, Norberto, *Estudos sobre Hegel: direito, sociedade civil, Estado*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Brasiliense, 1995.

CHAGAS, Eduardo. F. *A Diferença entre Alienação e Estranhamento nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos (1844) de Karl Marx*. Educação e Filosofia. Fortaleza, v. 8, n 16, p. 23 -33, 1994.

_____. *O Método Dialético de Marx: Investigação e Exposição Crítica do Objeto*. Belo Horizonte: Síntese, v. 38, 2011.

CHASIN, José. *A Determinação Ontonegativa da Politicidade*. In: Ensaio ad hominem. Nº 1. Tomo III. São Paulo: Estudos e edições ad hominem, 2000.

CORNU, A. Karl Marx et Friedrich Engels. tome II. Du libéralisme démocratique au communisme: la Gazette Rhénane les Annales Franco-Allemandes – 1842-1844. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

FEUERBACH, Ludwig. *Para a Crítica da Filosofia de Hegel*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 2002.

FLÓREZ, Ramiro. *La Dialéctica de La Historia em Hegel*. Madrid, Gredos, 1983.

GADAMER, H. G. *La Dialéctica de Hegel*. Cinco ensayos hermenêuticos. Madrid, Cátedra, 3ª ED, 2005.

GIANNOTTI, JA. Origens da dialética do trabalho: estudo sobre a lógica do jovem Marx [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. de Norberto de Paula Lima. São Paulo, Ícone, 1997.

LEFEBVRE, J-P; MACHEREY, Pierre. *Hegel et la Societe*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

LIGUORI, G. *Estado e Sociedade Civil: Entender Gramsci para Entender a Realidade*. In: COUTINHO, C. N. & TEIXEIRA, A. P. (orgs.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LUKÁCS, Georg. *As Bases Ontológicas do Pensamento e da Atividade Do Homem*. In: *Temas de Ciências Humanas*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, n. 4, 1978.

_____. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. *Il momento ideale nell' economia e sulla ontologia del momento ideale*. In: _____. *Ontologia Dell'Essere Sociale*. Trad. Alberto Scarponi. Trad. para o português: Maria Angélica Borges, com colaboração de Silvia Salvi. Roma: Editori Riuniti, 1981.

_____. *O jovem Marx e outros escritos de Filosofia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A Sagrada Família, ou A Crítica da Crítica Crítica Contra Bruno Bauer e Consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Lutas de Classe na Alemanha*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010b.

_____. *Sobre a Questão Judaica*. Trad. Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010c.

_____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider, Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo, Boitempo, 2013a.

_____. *O Capital. Crítica Da Economia Política. Livro I. O Processo De Produção Do Capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013b.

MÉSZAROS, I. *Para além do capital*. Tradução de Paulo Cesar Castanheda e Sergio Lessa. São Paulo, Boitempo, 2002.

MONDOLFO, Rodolfo. *El humanismo de Marx*. Traducción de Oberdan Coletti. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

OLIVEIRA, Renato Almeida. *O Conceito de Homem no Jovem Marx: Uma Exposição Crítico-Emancipatória*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2009.

ROIO, Marcos Del (org.). *Marx e a dialética da sociedade civil*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

ROSENFELD, Denis. *Política e Liberdade em Hegel*. São Paulo: Editora Ática, 1995.

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

TONET, Ivo. *Democracia ou liberdade?* 2 ed. Maceió: EDUFAL, 2004.

VOLPE, Galvano Della. *Rousseau e Marx, a liberdade igualitária*. Lisboa: Edições 70, 1982.

WEBER, Tadeu. *Hegel, Liberdade, Estado e História*. Petrópolis: Vozes, 1993.

WOOD, Allen W. *Karl Marx: Arguments of the Philosophers*. 2 ed. New York: Routledge. 2004.