

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC  
UNIDADE ACADÊMICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS PROGRAMA DE  
PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**EDUARDO ALBUQUERQUE DE SOUZA**

**A CRISE DO TRABALHO NO CAPITALISMO E OS DIREITOS HUMANOS DOS  
TRABALHADORES: CONTRIBUIÇÕES E LIMITES DO MATERIALISMO  
HISTÓRICO DIALÉTICO PARA O DIREITO.**

**CRICIÚMA/SC**

**2019**

**EDUARDO ALBUQUERQUE DE SOUZA**

**A CRISE DO TRABALHO NO CAPITALISMO E OS DIREITOS HUMANOS DOS  
TRABALHADORES: CONTRIBUIÇÕES E LIMITES DO MATERIALISMO  
HISTÓRICO DIALÉTICO PARA O DIREITO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense - UNESC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Professor Dr. Antonio Carlos Wolkmer.

**CRICIÚMA/SC**

**2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

S729c Souza, Eduardo Albuquerque de.

A crise do trabalho no capitalismo e os direitos humanos dos trabalhadores : contribuições e limites do materialismo histórico dialético para o direito / Eduardo Albuquerque de Souza. - 2019.

203 p. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação em Direito, Criciúma, 2019.

Orientação: Antonio Carlos Wolkmer.

1. Direitos humanos. 2. Marxismo. 3. Direito do trabalho. 4. Materialismo histórico. 5. Materialismo dialético. I. Título.

CDD 23. ed. 340.1

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla – CRB 14/1101

Biblioteca Central Prof. Eurico Back - UNESC


**EDUARDO ALBUQUERQUE DE SOUZA**

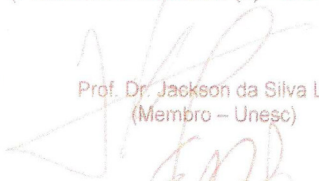
**“A CRISE DO TRABALHO NO CAPITALISMO E OS DIREITOS HUMANOS  
DOS TRABALHADORES: CONTRIBUIÇÕES E LIMITES DO  
MATERIALISMO HISTÓRICO DIALÉTICO PARA O DIREITO”**

Esta dissertação foi julgada e aprovada para obtenção do Grau de Mestre em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense.

Criciúma, 27 de março de 2019.

**BANCA EXAMINADORA**

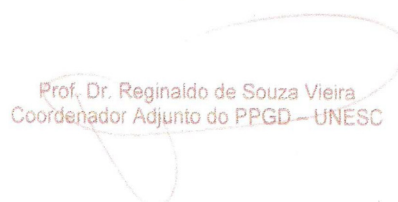
  
Antonio Carlos Wolkmer  
(Presidente e Orientador (a) – UNESC)

  
Prof. Dr. Jackson da Silva Leal  
(Membro – Unesc)

  
Eduardo Albuquerque de Souza  
(Discente)

  
Prof. Dr. Marco de Souza Bernardino  
(Membro Externo – UFN)

Prof. Dr. Lucas Machado Fagundes  
(Membro Suplente – Unesc)

  
Prof. Dr. Reginaldo de Souza Vieira  
Coordenador Adjunto do PPGD – UNESC

A todos que sonham com um mundo livre e sem  
exploração.

## **AGRADECIMENTOS**

Em especial ao orientador desta dissertação, professor Dr. Antonio Carlos Wolkmer, e também: a minha família, a minha namorada Glenda, aos meus amigos, aos meus cães e principalmente aos livros que abriram caminho para a curiosidade, para a dúvida e para o eterno questionamento da realidade do mundo.

“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 inexistir coação física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste.”

Karl Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*.

## RESUMO

No capitalismo o trabalho aparece como potência social importante. É ele o responsável pela produção dos bens e serviços essenciais a vida humana. Ele é tão importante que se transforma em um direito humano. Mas a produção capitalista largada em sua dinâmica inevitavelmente suprime o trabalhador do processo de produção, o que acaba violando aquele suposto direito fundamental. Apesar de toda a polêmica sobre a suposta decadência do marxismo nas ciências sociais e na consciência crítica de forma geral, ele inevitavelmente regressa em tempos de crise. O cenário atual de exasperação de reformas que cortam direitos trabalhistas, inevitavelmente, conduz a crítica a retornar a Marx para compreender a dinâmica do capitalismo. Direitos históricos dos trabalhadores, que são considerados direitos humanos do trabalho, são postos de lado e simplesmente descartados como empecilhos para o futuro do progresso e do desenvolvimento econômico. Isso inexoravelmente levanta a seguinte questão: o que se passa nessa sociedade que por um lado defende o direito humano do trabalho, mas pelo outro viola o mesmo direito que alega defender? É justamente este o problema de pesquisa para esta dissertação. A sociedade burguesa pressupõe que o trabalho é sumamente importante, tanto o é, que ele se transforma num direito humano. Contudo, por outro lado, a dinâmica do capitalismo impede a estabilização no processo de trabalho. Os empresários são obrigados a inovar os processos de produção, ou então, investir pesadamente em máquinas e equipamentos que suprimem o trabalho vivo do andamento produtivo. Para ser produtivo no trabalho, mais do que nunca, é preciso máquinas e equipamentos de última geração, e o trabalhador passa em muitos ramos a ser considerado condição secundária. O que o marxismo (e o materialismo dialético) tem a dizer sobre essa crise do capital no mundo do trabalho? É possível encontrar dentro da teoria de Marx alguma contribuição para o direito humano do trabalho? É admissível se alcançar a emancipação humana pelo próprio direito? Dessa forma o objetivo central desse trabalho é verificar estes problemas e apontar qual o tipo de contribuição que Marx (e alguns marxistas) apresenta tanto para o trabalho como para o próprio direito. Os direitos humanos podem fornecer um ponto de ruptura com o mundo capitalista? Em razão disso o marco teórico deste trabalho de dissertação é justamente a dialética materialista de Marx. Em relação ao método de procedimento este trabalho se pautou pelo histórico e pelo monográfico. O primeiro necessariamente colocou as questões atinentes aos direitos humanos e a capitalismo numa perspectiva histórica crítica, já o procedimento monográfico corresponde a investigação ao tema escolhido, analisando os fatores envolvidos. No que se refere às técnicas de pesquisa este trabalho se pautou única e exclusivamente pela pesquisa bibliográfica, já que consiste em um trabalho eminentemente teórico de cunho filosófico. Assim, o campo no qual foram coletados os dados que fundamentaram esta pesquisa é justamente o bibliográfico.

**Palavras-chave:** materialismo histórico dialético; marxismo; trabalho; direitos humanos; direito do trabalho; capital.



## ABSTRACT

In capitalism, labor appears as an important social power. He is responsible for the production of goods and services essential to human life. It is so important that it becomes a human right. But the capitalist production left in its dynamics inevitably suppresses the worker of the production process, which ends up violating that supposed fundamental right. Despite all the controversy over the supposed decadence of Marxism in the social sciences and in critical consciousness in general, it inevitably returns in times of crisis. The current scenario of exasperation of reforms that cut labor rights inevitably leads criticism to return to Marx to understand the dynamics of capitalism. Historical rights of workers, which are considered human rights at work, are set aside and simply dismissed as hindrances to the future of progress and economic development. This inexorably raises the following question: what happens in this society that, on the one hand, defends the human right to work, but on the other, violates the same right that it claims to defend? This is precisely the research problem for this dissertation. Bourgeois society presupposes that work is extremely important, so much so that it becomes a human right. However, on the other hand, the dynamics of capitalism prevent stabilization in the work process. Entrepreneurs are forced to innovate the production processes, or else, to invest heavily in machines and equipment that suppress the living work of the productive progress. To be productive at work, more than ever, it requires the latest machines and equipment, and the worker goes through many branches to be considered a secondary condition. What does Marxism (and dialectical materialism) have to say about this crisis of capital in the world of work? Is it possible to find within Marx's theory some contribution to the human right to work? Is it permissible to achieve human emancipation by its own right? In this way the central objective of this work is to verify these problems and to point out the kind of contribution that Marx (and some Marxists) presents both for work and for the law itself. Can human rights provide a breakthrough with the capitalist world? For this reason the theoretical framework of this work of dissertation is precisely the materialistic dialectic of Marx. Regarding the method of procedure, this work was based on historical and monographic. The first necessarily placed the issues pertaining to human rights and capitalism in a critical historical perspective, since the theoretical framework consists in the Marxist critique of the social forms of capitalism. The monographic procedure corresponds to the investigation of the chosen theme, analyzing the factors involved. As far as research techniques are concerned, this work was based solely and exclusively on bibliographical research, since it consists of an eminently theoretical work of a philosophical nature. Thus, the field in which the data that based this research were collected is precisely the bibliographical one.

**Keywords:** dialectical historical materialism; Marxism; labor; human rights; labor law; capital.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1. FORMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO CAPITALISMO</b> .....	19
1.1. Da desarticulação do sistema feudal .....	21
1.1.1. Acumulação originária ou subsunção do trabalho ao capital.....	25
1.2. O absolutismo monárquico e a Revolução .....	31
1.2.1. A revolução e a gênese da nova crise .....	37
1.3. A crise do humanismo burguês e o desenvolvimento das ideias socialistas.....	41
1.3.1. Do socialismo moderno: a classe, a luta e o partido .....	48
<b>2. A CONCEPÇÃO DE DIREITO PARA O MARXISMO</b> .....	57
2.1. A riqueza na sociedade burguesa: capital versus trabalho.....	66
2.1.1. O antagonismo entre capital e trabalho e o mais-valor.....	73
2.2. Direito e capitalismo: o conteúdo da relação jurídica.....	87
2.2.1. A importância do Estado.....	96
2.3. Os Direitos Humanos para o capital .....	103
2.3.1. A crítica de Marx à Declaração dos direitos do homem e do cidadão.....	105
2.3.2. O marxismo e os Direitos Humanos .....	112
<b>3. A CRISE DO CAPITAL E O DIREITO DO TRABALHO</b> .....	122
3.1. A comunidade ausente .....	128
3.1.1. O estranhamento no trabalho .....	134
3.1.2. A intensificação do trabalho .....	140
3.2. O paradoxo do Direito do Trabalho: o enigma da conquista de direitos humanos	149
3.2.1. Direito do Trabalho: poder burguês a serviço da representação operária.....	156
3.2.2. O poder jurídico do capital .....	162
3.2.3. Despolitização do “econômico” e a institucionalização do humanismo operário.	173
3.3. Contribuições do marxismo para os direitos humanos dos trabalhadores .....	179
<b>CONCLUSÃO</b> .....	196
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	198

## INTRODUÇÃO

O trabalho no capitalismo se consolida como uma potência significativamente importante. Esse poder é tão forte que para o sentimento comum das pessoas é ele o criador da riqueza e o responsável pelo conteúdo da vida individual. O trabalho é tão significativo que ele se transforma num direito humano, numa garantia fundamental do ser humano. A todos os indivíduos é garantido formalmente o direito fundamental de trabalhar e de produzir coisas úteis, de serem enfim proveitosos no meio social.

Historicamente é no capitalismo que o trabalho ganha importância considerável no meio social. Qual a razão? Em primeiro lugar pelo fato de que é pelo trabalho que coisas úteis são criadas. Mas a importância do trabalho na sociedade burguesa não se resume a somente criar coisas úteis. A utilidade de um trabalho para essa sociedade advém também de sua capacidade de criar coisas úteis destinadas para a troca. No passado os seres humanos trabalhavam para suprir as carências mais imediatas que afetavam a vida comum. Na sociedade capitalista o trabalho não atende mais essa primeira necessidade, e ele acaba se vinculando a outra necessidade que é justamente a troca de mercadorias. Não se trabalha mais para produzir apenas coisas úteis, mas coisas úteis para a troca, e a utilidade ou não do trabalho é vista primordialmente por este prisma. Isso acaba afetando a construção de uma genuína comunidade humana. Existe uma comunidade física de fato, pessoas existem no meio social, mas em essência todos se preocupam apenas na solução dos próprios problemas.

Para o indivíduo que nasce em uma sociedade capitalista estas coisas são normais, naturais, e é improvável duvidar da validade disso tudo. O trabalho é importante e é um fato natural da vida humana. O ser humano trabalha desde os tempos da caverna e levantar dúvidas sobre essa essência é ser irracional e retrógrado. “O trabalho faz parte da natureza humana”, diriam os defensores da moral burguesa. Os homens da caverna trabalhavam para perpetuar a espécie, para comer, morar, criar utensílios, enfim, para sobreviver. Na sociedade burguesa as coisas são similares. O ser humano trabalha para comer, morar, se vestir, enfim, para sobreviver. Como o trabalho é algo intrínseco a essência humana logo ele é um fato natural e é absurdo questionar a forma como ele se apresenta.

A sociedade capitalista faz então duas coisas importantes. Em primeiro lugar ela naturaliza o trabalho humano como parte da essência humana. O que é correto em certo sentido. Em segundo lugar a moral burguesa do trabalho cria uma espécie de natureza humana egoísta, individualista, centrada na própria salvação. Os burgueses consideram o ser humano naturalmente egoísta, fechado em si mesmo, buscando eternamente poder, riqueza e

reconhecimento social. Para conquistar tudo isso o indivíduo deve trabalhar e deve lutar sozinho contra todos os outros para obter seu triunfo. O mundo natural e outros seres humanos se transformam em coisas a serviço dessa essência imutável de sua natureza. O que acaba formando o conceito sujeito e objeto que projeta que tudo que habita fora do indivíduo é uma coisa que pode ser apropriada, transformada ou então explorada.

O modo de produção capitalista então cinde o ser humano da natureza e da própria espécie. Ele se transforma num indivíduo, numa entidade abstrata dotada de poderes sobrenaturais. Esse ser foi separado da natureza e atua no meio natural como se a terra que tudo lhe fornece fosse uma coisa a ser apropriada e aproveitada. O meio natural é considerado uma coisa, um objeto, tem sua utilidade à medida que possa ser transformado em coisa útil para o ser humano. Para o pensamento burguês a natureza é uma entidade morta, já o ser humano, criado a imagem e semelhança de Deus, é a criatura primordial e o centro de todas as coisas. Mas ao contrário do que se passa em suas representações a respeito desta suposta natureza egoísta, o mundo humano não existe eternamente em conformidade com essa pretensa natureza imutável.

O ato de trabalhar, de modificar a natureza para criar coisas úteis logicamente que é uma característica natural da nossa espécie, no entanto, as peculiaridades dessa nossa natureza se encerram por aqui. É completamente distinto o tipo de trabalho de um modo de produção tribal de um modo de produção capitalista. Apesar de ambos atuarem no meio natural e modificarem o aspecto físico dos objetos naturais as duas formas percorrem direções completamente opostas. O sentido do trabalho de uma tribo não é perseguir a acumulação de lucro explorando o trabalho alheio. Pelo contrário, o trabalho aqui se resigna na utilidade e na necessidade da tribo. No capitalismo as coisas se portam completamente diferente. O ser humano foi cindido desse lado comum, tribal, e foi largado no meio social como sujeito individual. Como ele é livre, e como a comunidade agora não mais o provê, a responsabilidade em vencer a míngua é agora um ato privado.

Para tornar essa nova vida um ato espontâneo e natural nada mais oportuno do que legitimar tudo isso pelo direito e pela violência repressiva do Estado. As normas estabelecem o domínio e os limites do que é de cada um. Como cada sujeito é um indivíduo, e como cada sujeito tem direito, eles se transformam em sujeitos de direito, e só conseguem se relacionar trocando bens e serviços por intermédio de relações jurídicas que são geradas pela separação do ser de uma comunidade coletiva.

Para solucionar os problemas comuns destas sociabilidades individualizadas e egoístas, os sujeitos dessa sociedade apelam ainda mais para as formas jurídicas e para os

princípios que produzem e reproduzem a visão individual. A crise inevitavelmente já tem seu nascimento a partir do momento em que o capitalismo se firma politicamente como modo de produção. O direito (e o Estado), alegam, é o regulador dos descompassos, sendo uma possível solução para a natureza humana forjada pelas revoluções da burguesia.

Mas o direito é capaz de lidar com todas estas contradições? E mais, com as contradições que residem no mundo do trabalho?

Apesar de toda a polêmica sobre a suposta decadência do marxismo nas ciências sociais e na consciência crítica de forma geral, ele inevitavelmente regressa em tempos de crise. O cenário atual de exasperação de reformas que cortam direitos trabalhistas, inevitavelmente, conduz a crítica a retornar a Marx para compreender a dinâmica do capitalismo – nesse sentido os autores utilizados por este trabalho tentaram manter certo alinhamento com as premissas fundamentais da teoria marxiana. Direitos históricos dos trabalhadores, que são considerados direitos humanos do trabalho, são postos de lado e simplesmente descartados como empecilhos para o futuro do progresso e do desenvolvimento econômico.

Isso inexoravelmente levanta a seguinte questão: o que se passa nessa sociedade que por um lado defende o direito humano do trabalho, mas pelo outro viola o mesmo direito que alega defender?

É justamente este o problema de pesquisa para esta dissertação. A sociedade burguesa pressupõe que o trabalho é sumamente importante, tanto o é, que ele se transforma num direito humano. Contudo, por outro lado, a dinâmica do capitalismo impede a estabilização no processo de trabalho. Os empresários são obrigados a inovar os processos de produção, ou então, investir pesadamente em máquinas e equipamentos que suprimem o trabalho vivo do andamento produtivo. Para ser produtivo no trabalho, mais do que nunca, é preciso máquinas e equipamentos de última geração, e o trabalhador passa em muitos ramos a ser considerado condição secundária.

O que o marxismo (e o materialismo dialético) tem a dizer sobre essa crise do capital no mundo do trabalho? É possível encontrar dentro da teoria de Marx alguma contribuição para o direito humano do trabalho? É admissível se alcançar a emancipação humana pelo próprio direito? Dessa forma o objetivo central desse trabalho é verificar estes problemas e apontar qual o tipo de contribuição que Marx e alguns marxistas como: Pachukanis, Edelman, Mascaró, Mézáros apresentam tanto para o trabalho como para o próprio direito (a escolha destes autores se dá justamente, conforme já ressaltado, pelo alinhamento mais adequado ao pensamento marxiano, assim se tentou manter uma coerência discursiva com as ideias elementares da teoria marxiana). Os direitos humanos podem fornecer um ponto de ruptura com o mundo capitalista?

Em razão disso o marco teórico deste trabalho de dissertação é justamente a dialética materialista de Marx. Dessa forma antes de entrar na divisão dos capítulos desta dissertação é preciso tentar esclarecer alguns pontos sobre a metodologia empregada neste trabalho. Uma definição conceitual sobre o critério de abordagem é uma tarefa complexa, ainda mais no que se refere ao método dialético, pois existem interpretações variadas dentro do mesmo conceito.

Em Hegel, o movimento da história humana era realizado através da “autoconsciência”, a razão seria o motor da história, Hegel ligava os movimentos da humanidade a uma ideia na qual ele designava “Ideia Absoluta”, sendo que para Hegel a “natureza humana” tinha uma forte concepção ideal; já para Marx, o ser humano tinha uma dimensão real, natural, e por isso a “natureza humana” tinha para Marx uma dimensão material. (KONDER, 2007, p. 52). Desse modo, os movimentos que transformam a natureza humana, não são movimentos espirituais, mas sim movimentos materiais, sendo a mutação da realidade humana material aquilo que condiciona a modificação das formas de pensamento do ser humano. (KONDER, 2007, p. 52).

Em síntese: a natureza humana para Marx não é um processo pronto e acabado, ela está sempre em vias de transformação. Se ela se transforma continuamente, a alegação de uma natureza humana entra em contradição consigo mesma. Se não existe uma natureza humana, já que é um processo contínuo de transformação, qual a razão de se apelar sobre a existência de uma natureza humana? É aqui que entra a importância da história na argumentação dialética de Marx. Se o movimento da história condiciona a modificação da natureza humana, este movimento histórico não necessariamente precisa destruir uma realidade vivenciada anteriormente, existem aspectos que permanecem, ocorrendo o que é chamado de superação dialética; desta forma, nas grandes modificações históricas ocorre uma notória negação seguida de uma preservação ou uma elevação de nível. (KONDER, 2007, p. 53-54).

Estes fatos podem ser apreendidos nas próprias concepções sobre os direitos humanos, sobre as formas de Estado, sobre a política, sobre o trabalho, e sobre as relações humanas. As dimensões: negação e preservação estão intimamente ligadas à história humana. Desse modo, o método de abordagem para esta dissertação foi o método dialético proposto por Marx.

Em relação ao método de procedimento este trabalho se pautou pelo histórico e pelo monográfico. O primeiro necessariamente colocou as questões atinentes aos direitos humanos e a capitalismo numa perspectiva histórica crítica, já que o marco teórico consiste na crítica marxista as formas sociais do capitalismo. O procedimento monográfico corresponde a investigação ao tema escolhido, analisando os fatores envolvidos. (MARCONI; LAKATOS, 2010).

No que se refere às técnicas de pesquisa este trabalho se pautou única e exclusivamente pela pesquisa bibliográfica, já que consiste em um trabalho eminentemente teórico de cunho filosófico. Assim, o campo no qual foram coletados os dados que fundamentaram esta pesquisa é justamente o bibliográfico.

Retornando ao trabalho de dissertação, esta foi dividida em três capítulos. No primeiro capítulo será apresentado como se forma os direitos humanos no capitalismo. Assim será necessário apresentar a desarticulação do sistema feudal. É dessa desarticulação que vai se formando o que Marx denomina de acumulação originária, que é em essência a subsunção do trabalho humano ao capital. Mas a sociedade burguesa vivia aprisionada dentro de um mundo que não era seu. O absolutismo, historicamente, seria o último obstáculo a ser destruído pela burguesia revolucionária, o que de fato aconteceu. Mas o triunfo da revolução burguesa guardava dentro de si a gênese para as contradições do futuro. A exploração do trabalho mostrava para os homens o abismo entre o discurso humanista e a realidade concreta da classe operária. É nesse cenário que surgem as primeiras ideias socialistas e a importância do conceito de classe, do sentimento de luta operária e da criação de um partido.

No segundo capítulo será apresentada como se dá a concepção de direito para o marxismo. No entanto, em razão do método de Marx, o desvendar do mistério do direito se soluciona pela análise da realidade concreta. Assim será preciso encontrar dentro da dinâmica do capital e do trabalho a origem da riqueza e das contradições entre as classes. Este antagonismo também guarda outro segredo que é justamente a apropriação do mais-valor pelo capital diante da exploração do trabalho. Com este desvendar o conteúdo da relação jurídica se apresenta de outra forma. Os indivíduos nada mais são do que sujeitos de direito, pessoas dotadas de capacidade jurídica para formar contratos com outros sujeitos, sendo basicamente proprietários privados de si como de suas coisas. Como são sujeitos de direito e como só preocupam com suas coisas, é preciso uma instância apartada para solucionar os impasses e problemas. É aqui que surge o Estado com suas normas e com seu conceito de direitos humanos. Marx, como se sabe, fez severas críticas à concepção burguesa de direitos humanos, crítica que será aqui apresentada. No final do segundo capítulo se elucidará se o marxismo é avesso ou não aos direitos humanos.

Por derradeiro o terceiro e último capítulo abordará a crise do capital e o direito do trabalho. A crise basicamente consiste na ausência de uma comunidade genuína, pois os indivíduos estão em um estado de estranhamento não só de si, como das próprias relações de trabalho. Esse estranhamento do trabalho se resplandece com a intensificação. O trabalho já não é um meio para satisfazer necessidades úteis, mas para aumentar o valor. Dessa forma toda

a crise do capital acaba apresentando o paradoxo do direito do trabalho e da suposta conquista de direitos. A crise em essência desmonta o direito do trabalho. E esse suposto direito do trabalho acaba se transformando em um direito do capital para o trabalho, um poder burguês que está a serviço de uma mera representação dos trabalhadores. Todo este poder jurídico do capital se apresenta despolitizando a esfera profissional do trabalho. O trabalho é para a consciência burguesa a valorização do mundo privado, e aqui não existe política. Por fim, serão apresentadas as ideias gerais para uma possível contribuição ou para os limites do materialismo histórico dialético para os direitos humanos dos trabalhadores.



## 1. FORMAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO CAPITALISMO

É preciso compreender que os direitos humanos não podem ser entendidos como uma essência humana imutável. Uma concepção humanística depende de maneira necessária do modo de produção material, do tipo de estrutura social. Os direitos humanos possuem, logicamente, uma razão de ser, o predicado do conceito tem uma relação necessária com o modo de produção e a formação social de uma época histórica. A ideologia dos direitos humanos carrega consigo uma realidade histórica e uma prática social. Esses direitos não nascem exclusivamente da mente filosófica do sábio ou do jurista ocidental. Nascem no interior das práticas sociais, tem um sentido objetivo e orientam os valores e a conexão interna destes grupos. Por isso carregam consigo a herança do modo de produção que os condiciona.

Não existe um espírito universal unânime que caminha historicamente imune aos acontecimentos da realidade humana. O significado da luta pela vida, pela dignidade e pela liberdade humana, conflui com os fatos determinantes da história concreta. As circunstâncias reais, históricas, tendem a definir as formas ideológicas, os valores, as práticas sociais, a forma de interação social. “A produção das ideias, das representações e da consciência, está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real.” (MARX; ENGELS, 2002, p. 18, grifo nosso).

As concepções de pensamento humano – ou seja, “a produção das ideias, das representações e da consciência” –, os valores humanos de uma dada época sofrem influência também, em “princípio”, da produção da vida material dos homens. As velhas concepções colidem com as novas concepções em uma dialética intrincada. Manutenção e transformação estão dinamizadas pelas forças sociais, pelo desejo de permanência da velha sociedade e pelo desejo de transformação da nova sociedade. Estes fatos confluem para a significação das ideias, das formas jurídicas e para as modificações no entendimento humanístico. Isso significa que a apreensão das concepções de direitos humanos, está ligada a compreensão da dinâmica interna do metabolismo social de uma dada sociedade. Então seria preciso apresentar a história da humanidade para captar os fundamentos dos direitos humanos?

Logicamente que tal intento ultrapassa o limite desta pesquisa. E é praticamente impossível captar a dinâmica do processo como um todo. O foco se resguarda na compreensão da formação dos direitos humanos da sociedade burguesa, mesmo assim, não será uma análise histórica minuciosa, apenas uma breve descrição da lógica que forma a concepção humanística

dominante<sup>1</sup>. Assim será preciso demonstrar como se dá a transição para o capitalismo. Além disso, vale ressaltar que a formação teórica do humanismo burguês se assenta nos acontecimentos históricos reais, estes últimos que determinam as grandes transformações ideológicas dos fundamentos humanísticos.

A compreensão da natureza das ideias humanas precisa assimilar essas atividades reais, precisa compreender o processo de produção da vida material. Não é o caminho inverso que interessa aqui, mas é a atividade real com suas contradições que revela a mistificação do discurso humanístico de uma época. Conforme salientado neste longo trecho de *A Ideologia Alemã*:

[...] não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. [...] Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. (MARX; ENGELS, 2002, p. 19-20).

A dedução lógica do raciocínio de Marx e Engels parte do pressuposto que a captura do fenômeno ideológico precisa estar imiscuída no entendimento do processo de produção da vida material. Partir dos “homens em sua atividade real”, permite captar a representação e o desenvolvimento das estruturas ideológicas, da forma jurídica, dos valores sociais, dos direitos humanos, etc. Mas a captura não se dá de forma mecanicista. Não é a captura do fenômeno material que aclara de forma mecânica a realidade ideológica do conceito. O processo é dialético, contraditório. O novo encontra resistência. E o devir que matura a nova sociedade é constituído lentamente, angariando avanços e recuos, mas a tendência é dissolver as velhas formas do mundo antigo para as novas condições históricas engendradas. O capitalismo conquistou (e conquista) o seu projeto de universalização. Mas a história não se encerrou, ela ainda se constitui. É preciso apontar como se deu a desarticulação daquele mundo.

---

<sup>1</sup> Ou seja, a concepção burguesa liberal.

### 1.1. Da desarticulação do sistema feudal

Com o recorte histórico resta apontar a dinâmica da aventura burguesa em seu prólogo. Em linhas gerais o fato determinante que contribuiu para a desarticulação feudal foi a expansão comercial e o surgimento de relações de produção que divergiam das relações de produção feudais. Esse processo se deu alicerçando concretamente o novo modo no velho, sendo que o novo nasce justamente pela incapacidade do velho arcar com as novas demandas que surgiam naquela sociedade antiga. Ocorreu necessariamente a transição do feudalismo para o capitalismo e a descoberta do Novo Mundo acelerou a transição.

O Novo Mundo impulsiona ainda mais a colonização de outros territórios, a extração de riquezas que alimentam o comércio mercantilista e o desenvolvimento industrial europeu. O capital comercial e usurário conquista influência na velha sociedade feudal, desarticula o poder da nobreza, seduz o rei e inevitavelmente transforma o cenário como um todo. Como aponta Mazzeo:

Nela, contextualiza-se, ontologicamente, o nascimento das novas relações de produção e de forças produtivas que irão constituir a gênese do modo de produção capitalista. São essas condições históricas, qualitativamente diferenciadas do conjunto da estrutura do feudalismo, que irão desencadear a transição do feudalismo ao capitalismo, processo no qual aparecem não só as novas formas produtivas e comerciais, mas também as novas político-ideológicas, que irão acelerar o desenvolvimento da ordem burguesa até sua plenitude. (2015, p. 29).

É a partir de dentro da estrutura feudal que se inicia a desarticulação. O novo mundo brota dentro do velho, em razão de suas contradições imanentes. Mas quando surge historicamente o feudalismo? Segundo, Marriott (2015, p. 93), surgiu no século V, a partir dos reinos francos da França<sup>2</sup>, e iria se propagar pela Europa Ocidental até o século XII, quando começaria a entrar em crise. Nesse modo de produção:

[...] os reis arrendavam terras conhecidas como “feudos” para poderosos nobres em troca de lealdade e serviço militar. Os nobres, ou mesmo instituições religiosas,

---

<sup>2</sup> Os francos, segundo Emma Marriott, “constituíam uma sociedade guerreira, com base no que é hoje a Bélgica. Um de seus grupos se mudou para a Gália, onde estabeleceu a dinastia merovíngia. Na formação da Europa Ocidental, os francos teriam influência maior que qualquer outro povo bárbaro”. (2015, p. 65). Marriott destaca que em 768, Carlos Magno iria subir ao trono do Império Franco, e em sua sina para cristianizar a Europa bem como proteger e enriquecer seus territórios, o imperador trataria de estender seu império. As forças imperiais de Magno conquistariam partes das regiões onde hoje é a Espanha, a Alemanha, a Itália, e ao leste, conquistariam os ávaros e alguns povos eslavos. (2015, p. 65). Dentre os feitos de Carlos Magno, Marriott destaca o aprimoramento do sistema jurídico, a promoção da educação escolar e das artes, o que acabaria por incentivar o renascimento artístico em sua corte, fato que ficou conhecido como Renascença Carolíngia. Quando Carlos Magno morreu, em 814, o império de dividiu no que hoje é a França, Alemanha e a Itália. (2015, p. 66).

dividiam suas propriedades em lotes e os entregavam a nobres menos importantes, que se tornavam seus vassallos. Na base da pirâmide estava uma classe de camponeses (chamados de servos ou vilões) que vivia inteiramente sob a jurisdição de seus mestres. Desse sistema emergiam castelos fortificados (pois os nobres precisavam defender seus domínios), cavaleiros e um código de conduta conhecido como “código da cavalaria”. (MARRIOTT, 2015, p. 93-94)

Outras características importantes ainda definem este modo de produção. Em primeiro lugar, de acordo com Mascaro (2013, p. 17), não existia ainda a separação “entre aqueles que dominam economicamente e aqueles que dominam politicamente”, se tratava, geralmente, das mesmas classes “que controlam tanto os setores econômicos quanto os políticos”. Em segundo lugar, o trabalho na sociedade feudal era completamente diferente do trabalho da sociedade capitalista. No feudalismo o dispêndio de energias humanas voltadas para o trabalho se conservava dentro dos limites do valor de uso, e as trocas esparsas que ocorriam não ultrapassavam os limites desse valor de uso. Nesse caso, ontologicamente falando, o sentido da mercadoria entre os sistemas assume um significado distinto. Kurz alega que:

A mercadoria pré-moderna era completamente diferente da moderna. A primeira não podia constituir nenhuma forma de reprodução social, permanecendo sempre como uma mera “forma marginal” (Marx) nas relações de produção e apropriação baseadas numa economia não monetária; assim sendo, a sociedade como um todo não era nenhum sistema produtor de mercadorias. O trabalho que produzia mercadorias (por exemplo, o dos artesãos urbanos) permanecia dentro do horizonte social do valor de uso: era uma produção destinada à troca de produtos concretos. Nesse sentido, pode-se dizer que ela “extingue-se no valor de uso” (Marx), apesar de passar pelas abstrações do processo de troca no mercado. (2004, p. 22-23).

A produção se voltava, portanto, para o valor de uso, para a necessidade sensível dos produtores. Mas o universo estático do mundo feudal foi corrompido por sua própria ineficiência em atender as suas demandas. A troca de mercadorias significa também que o modo de produção era incapaz de reproduzir-se sem recorrer ao comércio. O comércio mostrava por outros caminhos a ineficiência da produção feudal. Esse mundo parado e monótono era incendiado no comércio. As trocas agitavam e desenvolviam novas formas de produção de mercadorias. O comércio florescia nos séculos XI e XII na Europa. Nesse período, conforme alega Marriott (2015, p. 94), mudanças significativas nas estradas e nas frotas mercantes foram facilitadas pelo Império Mongol<sup>3</sup>, que havia aberto rotas comerciais entre o Oriente e o

---

<sup>3</sup> Esse império se constituía de uma tribo nômade da Ásia central, que devastou uma grande parte da Ásia, da Pérsia e da Rússia, se consumando como um dos maiores impérios da humanidade. Durante o reinado de Gengis Khan se unificariam com a China e logo se voltariam contra o Ocidente, anexando vários territórios ao seu império. Estimativas de historiadores calculam que esse império provocou a morte de aproximadamente 30 milhões de pessoas. (MARRIOTT, 2015, p. 86-87).

Ocidente. Cidades grandes e pequenas surgiam próximas as áreas de produção e comércio das mercadorias. Portos eram construídos e tornavam-se importantes centros de importação mercantil. Segundo Marriott, a:

[...] necessidade de que as próprias cidades controlassem e regulamentassem sua economia resultou no surgimento de guildas (corporações de ofícios); muitos centros e povoados se tornaram independentes dos senhores locais. Na Itália e na Alemanha<sup>4</sup>, as grandes cidades eram frequentemente governadas por ricos mercadores, em vez de nobres. (2015, p. 95).

O mercantilismo florescia dentro do feudo e a balança do poder que outrora pendia para o lado da nobreza vai agora pendendo também para os grandes mercadores. O dinheiro acumulado no comércio era reinvestido em novas rotas e acordos comerciais eram pactuados visando proteger o mercado que se firmava. Como inexistia transporte terrestre eficiente com capacidade para transportar as mercadorias, rotas marítimas facilitavam as comunicações entre mercados distantes. Grandes impérios marítimos comerciais se estabeleciam e firmavam seus monopólios através da violência militar. Acordos entre importantes cidades portuárias comerciais formavam alianças defensivas na intenção de proteger o comércio, e a proteção e conservação da rota de dava pelo uso da força naval. (MARRIOTT, 2015, p. 95).

Outro fator importante que contribuiu para o crescimento comercial foi o desenvolvimento do sistema bancário que iniciou em Florença no século XVI e posteriormente na Alemanha, Polônia, Holanda e Inglaterra. Segundo Marriott (2015, p. 95), “isso permitia que os mercadores pudessem comprar e vender a crédito”. Inevitavelmente estavam postas as condições para a decadência gradual do modo de produção feudal. Com a maior circulação de dinheiro, com o aumento decisivo do comércio no cenário, e com o surgimento de cidades autogovernadas, o feudalismo foi desaparecendo na Europa Ocidental. (MARRIOTT, 2015, p. 95).

Como se percebe o sistema implodiu a partir de dentro. Suas contradições internas o fizeram inoperante frente às novas forças produtivas impulsionadas pelo comércio. De acordo com Mazzeo (2015, p. 33), ao contrário do capitalismo, o feudalismo se esforçava para “subordinar a cidade ao campo”, mas o real progresso econômico se originava nas cidades. Isso bloqueava as possibilidades de crescimento, conforme explicação do autor:

Nesse quadro histórico estrutural é nítido, então, que as alterações que se processam no seio do feudalismo são determinadas pelo avanço contraditório das forças

---

<sup>4</sup> Ou seja, nos locais onde hoje são Alemanha e Itália.

produtivas engendradas pelas novas relações de trabalho, na luta por encontrarem formas alternativas que correspondam às necessidades de ampliação da produção que o feudalismo impede [...] por seus limites imanentes e por sua crise de estagnação estrutural. (MAZZEO, 2015, p. 37).

A desagregação feudal faz parte de um longo processo histórico no qual lentamente as forças produtivas são subsumidas formalmente ao capital, ou seja, subsumidas as novas relações de produção. A falência do feudalismo<sup>5</sup> foi condicionada então por fatores externos e internos ao próprio sistema. Externamente o comércio e a descoberta do Novo Mundo propiciam a quebra de comando na hierarquia social feudal, os grandes mercadores ganharam influência na sociedade, e em algumas cidades mais poder que o próprio nobre. O que provocaria uma oposição entre os interesses da cidade e do campo. As cidades auto reguladas que não dependiam mais daquela estrutura fechada do feudo também demonstrariam a crise interna desse sistema. Internamente o modo de produção feudal era incapaz de atender a demanda social crescente, além disso, os próprios nobres com o tempo se tornariam um estorvo para a expansão das trocas. Assim, na confluência desses fatos gerais é possível enfatizar que a falência do feudalismo se apresenta em uma “inoperância do sistema produtivo e” na “ganância dos senhores de terras”. (MAZZEO, 2015, p. 30). Desta forma além de ser incapaz de atender as necessidades sociais, era refém das investidas vorazes da nobreza que infligiam “pressões insuportáveis sobre os servos da gleba e sobre os camponeses, o que determinou uma fuga em massa dos feudos”. (MAZZEO, 2015, p. 30). Todas essas circunstâncias aliadas ao aumento populacional puseram em crise o sistema como um todo.

Essa articulação contraditória que se assentava no interior da estrutura feudal foi o que auxiliou a projetar os grandes impérios marítimos e as grandes explorações européias do período. Portugal no século XVI seria o primeiro dos grandes impérios comerciais marítimos com tendências capitalistas de exploração, conforme afirma Wood (2014), e nestes embates por supremacia marítima e domínio de rotas comerciais o capitalismo vai se fundando e se assentando.

Conforme apresentado brevemente nesse ponto, o capitalismo vai nascendo de dentro do feudalismo, as razões elementares da inviabilidade do último demonstrariam o seu fracasso e apresentariam as novas forças que transformariam a humanidade. Mas para que o capitalismo exista como sistema social ele precisa de uma mercadoria especial. O trabalhador. É ele que produz e aumenta o valor das mercadorias. Mas como dispor deste sujeito? Como apropriá-lo

---

<sup>5</sup> Para ver mais sobre a história do feudalismo ver Perry Anderson: *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*.

no mundo do trabalho que interessa ao capital? Logicamente que é preciso um impulso inicial, a acumulação não nasce como dádiva da natureza, ela possui uma gênese.

### **1.1.1. Acumulação originária ou subsunção do trabalho ao capital**

Anteriormente apresentamos como vai se formando e assentando o capitalismo dentro do contexto feudal. O processo de desarticulação ou desagregação se dá a partir de dentro em uma dialética contraditória no qual as novas relações de produção chocam com os velhos interesses estabelecidos, e na ânsia de encontrar formas de perpetuar a sina histórica burguesa o comércio e a colônia são válvulas de escape que acabam desenvolvendo as novas forças dentro do contexto feudal. As colônias se constituem logicamente como formas de acumulação primitiva, auxiliam na formação e no desenvolvimento industrial, mas é preciso apresentar como se formou essa acumulação dentro da sociedade européia.

Num imenso manuscrito de Marx chamado *Grundrisse*, o autor revê as formas que precederam a produção capitalista. Este manuscrito não se trata de um texto bem acabado para publicação, consistia mais em um livro de estudo pessoal, no entanto a riqueza do conteúdo serviu de base para muitas das ideias contidas na sua obra principal *O Capital*. Em um de seus questionamentos Marx indaga a simples questão de como surge uma classe de detentores de meios materiais e riqueza e uma classe de despossuídos. O que precisaria existir antes do trabalho assalariado e do capital? Em primeiro lugar o trabalhador precisa ser livre. Em segundo lugar é preciso libertar o vínculo do trabalhador com os seus meios de trabalho. Nas palavras de Marx:

O pressuposto do trabalho assalariado e do capital como relação social histórica é justamente o trabalho livre e a troca deste por dinheiro na intenção de reproduzir e valorizar o dinheiro, a fim de ser consumido pelo dinheiro não como valor de uso para fruição, mas como valor de uso para o dinheiro, outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material de trabalho. (2011, p. 388)

Sendo o trabalho livre ele pode ser trocado pelo dinheiro, na intenção de reproduzir e valorizar o próprio dinheiro. O trabalho é consumido pelo dinheiro não para ser ligado ao valor de uso para gozo pessoal do sujeito que trabalha, mas como valor de uso (de utilidade) para o próprio dinheiro. É o trabalho que se encontra disponível a utilidade do próprio dinheiro. A subsunção do homem ao dinheiro. A outra condição é separar o trabalho das condições objetivas de sua realização. É preciso criar uma relação de dependência do trabalhador. O trabalho é livre

de tudo até do domínio e do controle dos meios de trabalho. O trabalhador se encontra despossuído tanto do meio de trabalho como dos materiais desse trabalho.

A acumulação primitiva, aquilo que prepara o terreno para o trabalho assalariado é construída graças ao trabalho livre. A separação do trabalhador da terra e do domínio do seu trabalho. É preciso “desvincular” o trabalhador da terra como seu “laboratório natural”. Marx tipifica duas formas de propriedade: a pequena propriedade livre e a propriedade comunitária que é baseada nas comunidades orientais. Nestas formas mencionadas, o trabalhador se relaciona diretamente tanto com os meios empregados para executar o seu trabalho, como a própria terra como sendo sua propriedade. É uma unidade natural tanto do trabalho como da terra. Nesse tipo de trabalho o trabalhador tem uma existência objetiva. Esse trabalho não é um simples dispêndio de energia posto a valorizar o próprio valor. (MARX, 2011, p. 388).

O sujeito tem uma relação consigo como proprietário da coisa e dono do processo material que faz parte de sua realidade. A relação com os outros é igual, isto é, se relacionam como proprietários. Mesmo que o pressuposto da propriedade seja posto pela comunidade (tribo, clã, etc.) ou pelas famílias singulares que vão constituir uma comunidade, eles se relacionam: no primeiro caso como proprietários comuns da mesma propriedade; ou então, no segundo caso (propriedade familiar) como proprietários independentes privados, no qual a anterior propriedade comum é agora posta como *ager publicus*<sup>6</sup> particular que é junta aos muitos proprietários privados de terra<sup>7</sup>. (MARX, 2011, p. 388).

Nas duas formas de propriedade elencadas por Marx: na propriedade de terras de uma comunidade natural (família e família ampliada no clã) e a propriedade comunitária, os indivíduos se relacionam como proprietários e não como trabalhadores. Os sujeitos são membros de uma comunidade na qual trabalham. O fim do trabalho não é criar valor, mas sim a conservação da vida dos proprietários e da comunidade como um todo. A finalidade do trabalho é proporcionar a vida da comunidade e não para a criação de um mais-valor. (MARX, 2011, p. 388).

Na primeira, Marx afirma que o pressuposto desta “comunidade tribal ou natural” foi o fato de se apropriarem temporariamente do solo, usando esse solo coletivamente. Por isso se firmariam em grupos. Quando se fixam definitivamente a extensão dessa comunidade dependeria de diversos fatores tanto do meio ambiente como da composição interna da tribo.

---

<sup>6</sup> Terreno público.

<sup>7</sup> Aqui Marx demonstra que mesmo a diferenciação do sentido de propriedade – uma que se coloca pela comunidade, que é composta por famílias, clãs, mas não existe uma separação das terras comuns, e a dissolução desta e a construção da pequena propriedade livre – de ambas não modifica o modo de produção do trabalho. Isso é trabalho para a satisfação da vida material, da vida sensível dos membros da comunidade.



Estes grupos dependem naturalmente de uma condição gregária de existência, não existe uma forma de reproduzir e manter a vida objetivamente sem uma comunhão gregária entre os membros. As atividades que se realizam na terra simbolizam e constituem a base dessa comunidade. A terra é propriedade da comunidade, e o pressuposto da terra é a comunidade. Eles se relacionam com a terra como propriedade comum e o trabalho produz e reproduz a comunidade. (MARX, 2011, 388-389).

A segunda forma já traz transformações mais significativas. O pressuposto da vida é ainda a comunidade, mas aqui os sujeitos não são mais meros acidentes na qual pertencem ao ambiente natural. Esta “forma não presume a terra como base, mas a cidade como a sede já constituída das pessoas do campo”. (MARX, 2011, 390). O laço que une os indivíduos não é mais a necessidade de comunhão gregária apenas. Não existe mais uma relação de dependência orgânica com a terra. O trabalho humano pode se desligar da terra e criar o seu meio de trabalho, seu objeto de trabalho e as dificuldades da vida comunitária só podem existir a partir de uma relação conturbada com outras comunidades que habitam o mesmo território. Por isso a guerra. A guerra estreitaria os laços e formaria um sentido comunitário calcado numa concepção de Estado. O sistema de propriedade tribal comunitária levaria uma diferenciação entre linhagens superiores e inferiores, ou então em outras tribos subjugadas que seriam escravizadas. A propriedade comunitária se separaria do domínio comum, e surgiria a propriedade privada. A primeira se tornaria uma espécie de Estado e a reunião dos proprietários privados constituiria o laço social. Essa forma de propriedade aparece quanto menos o trabalho comum tenha sentido social. Quanto mais o trabalho comum não faça sentido comunitário, mais a propriedade torna-se privada e de uso da família. Aquele caráter natural que ligava os indivíduos a serem gregários e a participarem e trabalharem na terra de forma comum perde o sentido. Provavelmente a expansão e as migrações auxiliam ainda mais para quebrar os laços comunitários. Laços esses que se unem somente com o medo da ameaça externa (guerra). (MARX, 2011, 390-391).

Marx ainda diz que a comunidade como Estado:

[...] é, por um lado, a relação recíproca desses proprietários privados livres e iguais, seu vínculo contra o exterior e, [por outro,] ao mesmo tempo, é sua garantia. Nesse caso, o sistema comunitário baseia-se no fato de que seus membros consistem de proprietários de terra que trabalham, camponeses parceleiros, bem como no fato de que a autonomia desses últimos consiste na sua relação recíproca como membros da comunidade, na proteção do *ager publicus* para as necessidades comunitárias e a glória comunitária etc. (2011, p. 391-392).

Ser membro da comunidade é condição para apropriar terras, mas como proprietário ele é agora proprietário privado. A relação com a terra é de propriedade privada, mas ao mesmo

tempo sua relação como indivíduo é parte da comunidade. A propriedade privada pressupõe a comunidade e a comunidade pressupõe a propriedade privada. Nas palavras de Marx: “O pressuposto da continuidade desse sistema comunitário é a preservação da igualdade entre seus camponeses autossuficientes livres e o trabalho próprio como condição da continuidade de sua propriedade”. (2011, p. 392).

O que se evidencia nessas formas de propriedades destacadas no manuscrito, é que nelas, em primeiro lugar a relação da propriedade da terra com o trabalhador se dá em uma forma não estranhada, isto é, o indivíduo do trabalho está na terra e é indissociável dela. A segunda característica importante é o pressuposto da comunidade<sup>8</sup>. A comunidade era o grande sujeito da história da produção, sendo completamente contrária a definição burguesa moderna de propriedade e mesmo de trabalho. O trabalho dos envolvidos está submetido ao interesse da comunidade, não existindo nenhum interesse alheio ao bem comum da comunidade.

Em relação ao primeiro destaque, a indissociabilidade do trabalhador da terra. A condição natural do trabalho na terra, bem como os instrumentos do trabalho e as matérias-primas se encontravam antes do trabalho, eram pressupostas. A apropriação não se dá pelo trabalho, mas é pressuposta ao trabalho. As condições objetivas desse trabalho se relacionavam com o indivíduo como sendo suas próprias condições. Inexistia o chamado estranhamento do trabalho. A condição natural do trabalho era extensão de sua subjetividade, como parte de si no trabalho. O sujeito se apropriava da terra, do território, como sendo parte de sua subjetividade, do sujeito trabalhador, aqui o trabalho não se abstrai da terra, o indivíduo e o trabalho estão ligados a terra. (MARX, 2011, p. 397).

Já o segundo destaque apontado se refere à comunidade. Se a apropriação da terra vem antes do trabalho, a apresentação do sujeito para esse trabalho é mediada pela comunidade. O sujeito só existe como membro da comunidade. Sua importância só se realiza mediada pela força comunitária. Não tem sentido algum a noção de um trabalhador livre, liberto da mediação comunitária. A comunidade faz o indivíduo e o indivíduo só existe pela comunidade. (MARX, 2011, p. 398).

A comunidade continua a existir enquanto comunidade, se a reprodução de seus integrantes se der a partir daquelas condições pressupostas, herdadas pelas forças produtivas. Com o progresso da população e da população aquelas condições herdadas se modificam, as

---

<sup>8</sup> Para compreender mais a essência do comum destas comunidades ver: Pierre Dardot e Christian Laval, *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*.

forças produtivas entram em choque com as estruturas sociais que faziam parte da comunidade e das forças produtivas que pertenciam a tipo de comunidade antiga. (MARX, 2011, p. 398).

Qual era o fundamento do desenvolvimento dentro do padrão daquela produção? Marx alega que é a reprodução das relações pressupostas contingentes do indivíduo que pertence à comunidade. Isso construía uma existência objetiva, determinada, predeterminada para o sujeito isolado, tanto em relação ao trabalho, como seus companheiros de trabalho, de tribo, etc. Marx (2011, p. 398-399) ainda informa que o sentido de desenvolvimento era limitado, pois o limite era a própria reprodução da comunidade, inexistindo, portanto, um interesse de acumular riquezas e lucros, pois isto era externo aos interesses da comunidade. Sendo que:

Nunca encontramos entre os antigos uma investigação sobre qual forma de propriedade da terra é a mais produtiva, qual cria a maior riqueza. A riqueza não aparece como finalidade da produção, embora Catão naturalmente possa examinar qual cultivo do campo é mais rentável, ou até Brutus possa emprestar seu dinheiro aos melhores juros. A investigação é sempre sobre qual modo da propriedade cria os melhores cidadãos. (MARX, 2011, p. 399).

Marx destaca ainda que a riqueza é só finalidade em si mesma entre os povos mercantis, e mesmo assim, em alguns deles. No capitalismo a riqueza é uma coisa que se realiza em coisas, e o ser humano se defronta como sujeito. De um lado, como valor, é comando sobre o trabalho de outrem, não para dominar o sujeito, mas para que o sujeito que apropria o trabalho possa desfrutar essa apropriação de trabalho no interesse de sua vida privada. A produção de riquezas se apresenta assim como produção de coisas, e a relação humana se media pela coisa. Marx destaca que a produção das coisas, das riquezas se situa de fora do controle consciente dos envolvidos, mas é algo que está presente em suas vidas. O capitalismo então perverte aquele sentido antigo de produzir. Na antiguidade a produção era orientada para a reprodução das condições pressupostas, ou seja, reproduzir a própria comunidade, por isso o limite era simplesmente o interesse da comunidade. Não existia um interesse externo e anônimo que comanda a produção. O capitalismo modifica isso, perverte o sentido antigo. Dito de outro modo: o interesse da comunidade não era uma produção que estivesse alheia aos interesses objetivos da comunidade, por isso inexistia um sentido de produzir riquezas preso em si mesmo. A riqueza da produção era a satisfação das necessidades da comunidade. O capitalismo coloca a produção de riquezas como prioridade e como finalidade da produção, com isso a necessidade daqueles que trabalham perde uma motivação sensível, o trabalho se desliga do vínculo comunitário e as relações de produção e as forças produtivas capitalistas dissolvem a antiga comunidade. (MARX, 2011, p. 399-400).

O trabalho livre, pressuposto do trabalho assalariado precisou então libertar duplamente o ser humano das condições antigas. Libertar tanto das relações objetivas e concretas dos indivíduos com a sua antiga comunidade, bem como libertar a relação do indivíduo com os seus haveres, com a sua capacidade de subsistir dentro daquela comunidade. O trabalhador foi separado de sua comunidade e do trabalho que o ligava a comunidade. A separação é dupla: libertar o trabalhador de sua propriedade, o privando de propriedade, e em segundo, libertar o trabalhador dos meios de existir dentro daquela sociedade, condicionando-o a estar disponível no mercado como um trabalhador livre. (MARX, 2011, p. 417).

Toda a lógica do raciocínio parte do entendimento de que lentamente a propriedade do trabalho e o controle do trabalho são retirados do domínio do produtor que passa a ser dominado pela própria atividade marginal de sua atividade. Aquilo que era acessório se torna atividade principal de sua vida e passa a dominá-lo posteriormente. Nas palavras de Marx:

O modo como o dinheiro se transforma em capital com frequência se evidencia historicamente de maneira bem simples e palpável; por exemplo, o comerciante faz trabalhar para eles vários tecelões e fiandeiros que até então exerciam a tecelagem e a fiação como atividades rurais acessórias, e transforma sua atividade acessória em ocupação principal para eles; desse modo, porém, ele se assenhorou deles e os colocou como trabalhadores assalariados sob seu mando. O passo seguinte é deslocá-los para longe de seus lares e reuni-los em uma casa de trabalho. Nesse processo simples, fica claro que o comerciante não preparou nem a matéria-prima, nem o instrumento, nem os meios de subsistência para o tecelão e para o fiandeiro. Tudo que fez foi restringi-los pouco a pouco a um tipo de trabalho, no qual se tornam dependentes da venda, do *comprador*, do *comerciante* e, por fim, só produzem *para e por intermédio* dele. Originalmente, ele só comprou o seu trabalho por meio da compra dos seus produtos; tão logo eles se limitam à produção desse valor de troca e, portanto, têm de produzir imediatamente *valores de troca*, têm de trocar todo o seu trabalho por dinheiro para poderem continuar a existir, eles caem sob o seu domínio e, por último, desaparece também a aparência de que eles lhe *venderiam* produtos. O comerciante compra o seu trabalho e toma deles primeiro a propriedade do produto, logo também do instrumento, ou o deixa com eles, como *propriedade aparente*, para reduzir os seus próprios custos de produção. (MARX, 2011, p. 420).

O produtor é lentamente separado das condições objetivas do seu trabalho. Para Marx o processo se consuma violentamente. A separação não é consensual e pacífica na maior parte dos casos, e Marx procura nos *Grundrisse* demonstrar como se dá o processo em sua estruturação lógica. O capitalismo precisa do trabalhador livre para que este possa ser capturado pelo dinheiro para valorizar as coisas produzidas pelo próprio trabalho. Harvey resume o ponto afirmando que nos “*Grundrisse*, Marx é bem explícito. Lá, ele mostra como o dinheiro dissolve a comunidade tradicional e, ao fazê-lo, torna-se ele mesmo a comunidade”. (2013, p. 281-282).

De maneira geral os *Grundrisse* apreende o movimento que conforma as condições para o capital prosperar, não existe aqui uma descrição histórica minuciosa mostrando os

processos em seus mínimos detalhes, mas uma apresentação da lógica do processo em si. Marx prescinde de demonstrar nos *Grundrisse* a violência do processo com mais detalhes, fato que seria apresentado mais intensamente e dramaticamente no capítulo XXIV e XXV de *O Capital*. A essência do processo é a mesma da ideia contida nos *Grundrisse*, isto é, demonstrar que para se criar uma massa de trabalhadores assalariados é preciso libertá-los de suas terras e do domínio dos instrumentos de trabalho. Os trabalhadores devem ser expropriados, libertos de sua condição de vida anterior. Harvey resume a intenção de Marx apresentando a ideia geral:

Marx, porém, delineou os traços gerais da revolução industrial e agrícola, dos processos de proletarização, mercantilização e monetização necessários ao surgimento do capitalismo. Sua análise estabeleceu uma linha para todas as discussões futuras e isso já é suficiente para fazer dela uma intervenção criativa. Ela nos recorda dramaticamente a violência originária e as lutas ferozes que deram à luz o capitalismo, uma violência que subsequentemente a burguesia tentou negar e esquecer, apesar de vivermos até hoje com suas marcas. (2013, p. 291).

As condições socioeconômicas foram sendo construídas no ato de separar o trabalhador das condições objetivas do trabalho, mas isso é apenas uma parte do processo de constituição da nova sociedade, é preciso criar uma estrutura política adequada aos interesses das novas forças produtivas e das relações de produção que estavam surgindo. O direito precisa se desvencilhar das amarras dos privilégios e dos interesses opostos ao capital. A burguesia ainda não detinha o poder em suas mãos, o Estado pertencia à outra classe, que ora parecia coadunar com os propósitos burgueses, mas ora era avessa ao interesse burguês. Os privilégios pareciam e eram em muitos casos obstáculos ao ritmo do progresso que iniciava sua trajetória. A burguesia precisava de uma revolução social, de uma revolução política, a Revolução Francesa seria o símbolo dos símbolos da burguesia revolucionária e aqui seria apresentada a sua versão de Estado, de política, de direito e de direitos humanos.

## **1.2. O absolutismo monárquico e a Revolução**

No ponto anterior se mostrou como se dá o processo de separação dos trabalhadores das condições objetivas de seu trabalho. Para criar trabalho assalariado para o capital, é preciso criar trabalho livre. Este é liberto tanto da comunidade e das formas de trabalho que pertenciam a ela. A essência é simplesmente retirar do trabalhador o domínio de sua atividade, o domínio da propriedade, o domínio dos meios de subsistência anteriores, pressupostos daquela comunidade antiga. Os anos de acumulação foram os anos de preparação e subsunção dos

trabalhadores ao capital. Quando as novas relações se assentaram minimamente teríamos uma nova força sendo constituída e presa pela estrutura da antiga sociedade.

As contradições que eram vivenciadas dentro da sociedade feudal impulsionariam forças ideológicas importantes para consumir novas visões a respeito da liberdade humana. Pouco a pouco as antigas relações sociais, paradas e monótonas foram sendo transformadas por uma nova força, e a nova força construía novos princípios ideológicos. Novas vontades humanas para novos sujeitos humanos. Os privilégios da nobreza, da monarquia, eram contestados, se começava a pensar o ser humano não mais como um ser estático e imutável. A realidade modificada pelas forças produtivas iniciaria transformações nas relações de produção e isso resultaria em mais transformações nos processos ideológicos. Os discursos a respeito dos direitos humanos surgem em meio a este cenário conflituoso, revolucionário, correntes ideológicas como a escola do Direito Natural, e um movimento chamado Iluminismo seriam fontes de inspiração para os revolucionários europeus de maneira geral.

A Revolução Francesa nesse contexto abre um importante espaço para a renovação das ideias humanas. A supressão do Antigo Regime desmontaria a ideologia daquele mundo, a concepção que naturaliza o privilégio da antiguidade perde razão frente às transformações provocadas pelo mercantilismo e pela criação de novas relações de produção dentro daquela sociedade. Estas transformações inevitavelmente impeliram os indivíduos a pensarem em alternativas para romper com as escolhas predeterminadas. É de se deduzir que o sujeito vivenciando a nova experiência do mundo, não se conformaria com a limitação que a antiga sociedade lhe imputava. O cerceamento da liberdade se transformaria em impulso para a crítica da razão daquele mundo. Um mundo que se rearticulava em forças obsoletas, motivando ainda mais os impulsos revolucionários de uma massa descontente. A crise aumentaria as divergências socioeconômicas e políticas, o reagrupamento de forças resultou em uma maior repressão e maior violência a grande maioria das pessoas. A centralização do poder proporcionaria um último suspiro agonizante ao velho regime.

A ordem social e política que ruiu após a Revolução Francesa passou a ser chamada de “Antigo Regime”, se caracterizava pelo rearranjo de forças entre a aristocracia e a realeza que permitiu a centralização do poder político conhecida como Monarquia Absoluta. Teóricos iluministas se colocariam contrários e tomariam a Inglaterra como exemplo político. Por lá, o longo processo revolucionário permitiu que o Parlamento se pusesse ao lado da Coroa, se consagrando o liberalismo como pensamento político dominante, bem como forma de governo. (GRESPLAN, 2016, p. 21).

Os Estados Nacionais na Europa surgem neste contexto, sob a forma de monarquia absoluta. A crise econômica feudal, ocorrida nos séculos XIV e XV, enfraqueceria o poder da nobreza além das cidades que gozavam de autonomia política, este fato permitiria que a Coroa dominasse fortemente o contexto político. (GRESPLAN, 2016, p. 22). Entretanto, apesar da centralização de poder nas mãos do monarca, este último não governava sozinho. Sua força política não era plena. Conforme entendimento de Grespan:

Além de ouvir seus conselheiros, geralmente de origem nobre, os reis eram obrigados eventualmente a convocar Parlamntos ou assembleias gerais de representantes das várias camadas da sociedade, de acordo com a tradicional divisão em três “estados” ou “ordens” sociais: o clero, a nobreza e a burguesia. (2016, p. 22).

Estas assembleias possuíam o direito de criar leis ou de revogar as criadas pela Coroa e, “principalmente, de aprovar aumentos de impostos ou a criação de taxas especiais, imprescindíveis para financiar as constantes guerras e outros empreendimentos custosos”. Para que fossem evitadas as assembleias e as concessões as outras classes, o monarca preferiria usar recursos do próprio tesouro ou então criar os recursos a partir de outras fontes, como “a venda de cargos administrativos e nobiliárquicos, ou do direito a arrecadar impostos”. (GRESPLAN, 2016, p. 22).

A estrutura política do absolutismo se caracterizaria pela centralização de poder em diversas áreas da vida pública. De acordo com Grespan (2016, p. 23), era formado um território unificado, onde se fazia valer a autoridade real contra principalmente os senhores feudais e as cidades relativamente autônomas. Os últimos, embora vassalos do rei, de acordo com o ordenamento jurídico da época medieval, se valiam das dificuldades de transporte e distância para descumprir e desconhecer a vontade da autoridade real. Desse modo, só uma política realmente centralizada e sendo executada através de guerras e conflitos conseguiria obediência dos seus vassalos. No caso dos senhores feudais, “predominou uma espécie de aliciamento”. A perda da capacidade militar dos senhores feudais devido aos levantes camponeses proporcionou ao monarca o envio de tropas militares reais para o auxílio dos nobres, o que redundaria numa aliança e numa espécie de compra de obediência da aristocracia. Além disso, por outro lado:

[...] o fenômeno persistente da inflação durante o século XVI, associado ao afluxo de metais preciosos da América recém-conquistada, levou muitas casas aristocráticas de tradição medieval à falência, obrigando-as a vender seus domínios à baixa nobreza em ascensão ou a elementos da burguesia urbana, desejosa de enobrecimento pela posse das terras. (GRESPLAN, 2016, p. 23).

Esse processo ocorreu fortemente na Inglaterra, onde as terras confiscadas da Igreja seriam vendidas a um novo tipo de aristocracia chamada *gentry* (os *gentis-homens*), que eram de origem burguesa e iniciariam nestas terras um tipo capitalista de exploração. Os títulos de enobrecimento deste novo grupo passariam a ser concedidos pelo monarca, devido, principalmente, a perda de influência política de grandes proprietários de terras que iam entrando em falência pelas crises. (GRESPLAN, 2016, p. 23). A venda de títulos de nobre (títulos nobiliárquicos) enfraqueceria toda a nobreza que estaria concentrada ao redor do monarca. Este fato ocorreu na França, onde o rei Luís XIV concentraria toda a nobreza no palácio de Versalhes, e seria conhecido como “rei-sol”, sendo famosa a sua frase: “o Estado sou eu”. (GRESPLAN, 2016, p. 24).

As cidades que antes podiam desfrutar da fragmentação do poder para obter uma autonomia comercial eram agora diretamente afetadas por um poder centralizado e feroz. Daqui se inicia o chamado “mercantilismo”, que era uma “política de regulamentação governamental da economia, que passa a ser concebida também como esfera pública e não apenas privada”. Isso provocaria uma integração maior do território e a formação de mercados internos crescentes até atingir o contexto nacional. (GRESPLAN, 2016, p. 24-25). Mas a integração maior resultaria num controle maior e numa dominação maior. Os “Regulamentos” das manufaturas francesas, por exemplo, limitariam as corporações de ofício e comércio a regras de produção, estipulando o número de mestres, aprendizes, assalariados, assim como a quantidade dos produtos produzidos e a esfera comercial dos mesmos. Esse processo seria passado por outros Estados europeus, sendo os direitos de cunhar moedas e cobrar taxas, retirados dos senhores feudais e concentrados na monarquia. (GRESPLAN, 2016, p. 25).

Toda a centralização de poder, o monopólio de força militar, e a coordenação administrativa para realizar toda essa centralização de poder econômico e político precisou resgatar e retomar o Direito Romano. O final do período medieval já havia retomado em âmbito privado o Direito Civil romano que “introduzia instituições como a propriedade particular plena”, que era “caracterizada pelo direito de venda e não só de usufruto de um bem”, isso coadunava com os propósitos de um comércio crescente e em expansão. Essa reintrodução do Direito Civil romano motivaria a recuperação do próprio Direito Público romanista, que se pautava na concentração do poder na figura do príncipe ou senado. (GRESPLAN, 2016, p. 25-26).

Da recuperação do Direito Romano surgiram os conceitos de soberania e do jusnaturalismo. Em relação ao primeiro, Gresplan (2016, p. 26) destaca que o conceito jurídico de “soberania”, foi abordado pelo pensador francês Jean Bodin (1530-1596), autor de um livro



chamado *Da República*, publicada em 1576. O conceito atribuía que o soberano não é necessariamente o monarca, mas um poder que seria concentrado, centralizado, absoluto, que se “coloca *super omnia*, sobre todos”, isso inevitavelmente se colocava acima do poder dos senhores feudais e das cidades relativamente autônomas, sendo a principal tarefa desse soberano a convergência do poder em todo o território na intenção de unificar o local para facilitar a atuação do poder soberano (GRESPLAN, 2016, p. 26).

Em relação ao segundo, o Absolutismo monárquico precisou também da categoria jurídica desenvolvida desde o século XIII, que era o jusnaturalismo. Esse conceito foi pensado por teólogos e filósofos medievais, no qual mesmo antes de uma vida social e política qualquer, “a natureza impõe aos homens um conjunto de leis cujo cumprimento define uma dimensão fundamental da existência, uma “justiça eterna””. Se as leis da natureza são fundamentais, as leis dos homens que são posteriores as leis da natureza não podem de forma alguma violá-las, caso contrário isso seria um “abuso condenável”. Assim, se as leis da natureza são leis de Deus, a Igreja se incumbiria de zelar e cuidar, para que não ocorram abusos, sendo realizada assim a justiça natural, ou o “naturalmente justo”. A Igreja teria um grande interesse em zelar pelo juízo de tal direito natural, tal função asseguraria uma posição confortável no governo como aplicadora do direito. Mas a partir do século XVI e com a Reforma Protestante e com a criação do conceito de soberania a religião perde o espaço e não teria mais o papel de arbitrar o juízo moral da política humana. (GRESPLAN, 2016, p. 26).

Mas o conceito de soberania possuía contradições. Dentre eles, partindo do poder de Estado central soberano inexistia instância acima deste poder, e limitar o poder do soberano, significaria limitar a soberania. Qual a solução para o impasse? A concepção do direito natural surge novamente agora desligada da interpretação religiosa. Agora era preciso pensar se a sociedade civil caminharia sem uma instância de Estado que garantiria e coordenaria o funcionamento social. Para Hugo Grotius, conforme aponta Gresplan, as relações sociais passariam a ser “definitivamente pensadas de acordo com o modelo jurídico do contrato, em que as pessoas se vinculam pela transferência mútua de suas propriedades, com obrigações e direitos recíprocos”. O pressuposto de base da sociedade para Grotius é o indivíduo, o consentimento e a vontade ganharia destaque em sua teoria. O autor enalteceria a propriedade como parte da individualidade e a constituição do indivíduo, sendo o intercâmbio desta propriedade o vínculo que liga os indivíduos, isto é, o vínculo social (os proprietários teriam o direito de vender um bem cedendo a outro o direito de usá-lo). Para este autor existiria um vínculo social anterior ao Estado, que seria justamente o contrato, mas Grotius não afirma se

esta relação pertence ou não a natureza humana, sendo, portanto, ambíguo em suas propostas. (GRESPLAN, 2016, p. 27-28).

Da ambivalência de Grotius, Hobbes partindo da definição daquele autor, diria também que as relações sociais entre indivíduos são relações contratuais, mas inexistiria aqui uma forma de impor os contratos se uma parte se indispuer de cumpri-los. Os conflitos e divergências entre os indivíduos os conduziriam à famosa “guerra de todos contra todos”, que só poderia acabar em um acordo geral, no qual todos os indivíduos em consenso aceitariam ceder seu direito de uso da força para um poder único e centralizado na figura de um soberano. (GRESPLAN, 2016, p. 28).

Da mesma ambivalência de Grotius surge outra interpretação, em Locke os indivíduos tendem a respeitar os contratos e as “relações naturais”, mas o acordo pode não ser cumprido. Assim é preciso instituir o Estado civil com as leis e soberania determinada, do mesmo modo como em Hobbes pelo contrato social. Mas como o estado natural das relações sociais é possível e não há o pessimismo hobbesiano, Locke entende que esta instituição (o soberano) deve ser mantida, respeitada e garantida pelas leis civis. (GRESPLAN, 2016, p. 28-29). A posição de Locke é importante, pois Locke consegue aliar o pensamento jusnaturalista medieval no qual as leis civis não podem violar as da natureza, sob pena disso se configurar em um abuso ou tirania política. O Estado em Locke é soberano, no sentido de que não há poder acima dele, mas este poder jamais pode invadir a sociabilidade primeira dos laços da família, da economia e da propriedade privada. Esta última se consagraria um direito natural assim como os contratos e os indivíduos. O direito, ou o ordenamento jurídico é instituído apenas para garantir que estes contratos tenham o seu reconhecimento universal, “de modo que não sejam ameaçados”. Em Locke os indivíduos apenas transferem ao soberano o direito do uso da força, mas não o direito de usufruir de suas propriedades e de seu comércio. O abuso daquele direito legitima a deposição do soberano e sua substituição, ou seja, uma revolução. (GRESPLAN, 2016, p. 29).

O absolutismo, de maneira geral se caracterizaria por ser uma forma de regime centralizada na figura do monarca, os Parlamentos embora relativizassem a postura centralizadora da política não conseguiam grandes avanços políticos para as classes em ascensão. A Coroa teria muito mais afinidades de classe com a aristocracia tradicional do que com a burguesia enobrecida, por exemplo. O absolutismo logo seria um terrível fardo para a prosperidade de uma sociedade de produtores de mercadorias.

Nesse cenário o absolutismo francês seria o caso mais importante e dramático dessa história. Na particularidade francesa, os contornos do conflito entre as frações dominantes, ou seja, a aristocracia tradicional e o poder soberano de um lado, contra as forças sociais em

ascensão, de outro, se mostraria mais intenso e agudo do que em qualquer outra parte do mundo, conforme será visto no próximo ponto. A Revolução Francesa precisou, dessa forma, ser muito mais radical do que as outras revoluções burguesas de seu tempo, sua intensidade reformulou diversas bandeiras ideológicas do mundo moderno ocidental inclusive seu manifesto humanístico posto numa famosa declaração.

### 1.2.1. A revolução e a gênese da nova crise

O final do século XVIII se caracterizaria por ser uma época de crise para o Antigo Regime bem como para seus respectivos modelos econômicos. Hobsbawm afirma que as últimas décadas daquele século mostrariam diversas agitações políticas, e em alguns casos movimentos coloniais que buscariam autonomia e independência. Casos como: dos EUA (1776-83), Irlanda (1782-4), Bélgica e em Liège (1787-90), Holanda (1783-7) e Inglaterra (1779), etc. A incrível soma de agitações políticas é tamanha que historiadores afirmam se tratar de uma “era de revolução democrática”, no qual se insere a Revolução Francesa, sendo o exemplo francês, o mais “dramático” e o de “maior alcance e repercussão”. (HOBSBAWM, 2006, p. 84).

Para o historiador britânico apesar de existirem outras revoluções relevantes, como a americana, por exemplo, a importância da Revolução Francesa é necessariamente “muito mais fundamental do que os outros fenômenos contemporâneos”, no qual suas consequências seriam muito mais profundas e globais. (HOBSBAWM, 2006, p. 84). O historiador (2006, p. 85) destaca três consequências fundamentais que revelam a importância do contexto revolucionário francês: o primeiro destaque se refere que a revolução francesa ocorreu “no mais populoso e poderoso Estado da Europa (não considerando a Rússia). Em 1789, cerca de um em cada cinco europeus era francês”. O segundo destaque de Hobsbawm se refere ao fato de que diferentemente das outras revoluções, a francesa se caracterizou por um levante de massas, uma “revolução *social* de massa, e incomensuravelmente mais radical do que qualquer levante comparável”. O terceiro ponto se refere ao fato de que a Revolução Francesa “foi a única ecumênica”, no qual tanto seus exércitos como suas ideias partiriam para de fato revolucionar o mundo. Hobsbawm enfatiza que a “Revolução Francesa é um marco em todos os países”, seus ideais influenciariam revoluções na América Latina, em Bengala, onde Ram Mohan Roy se inspiraria para fundar o primeiro movimento de reforma do hinduísmo, que seria o predecessor do “moderno nacionalismo indiano”, e até mesmo seria influência no mundo islâmico:

Por volta da metade do século XIX, a palavra turca *vatan*, que até então simplesmente descrevia o local de nascimento ou a residência de um homem, tinha começado a se transformar, sob sua influência, em algo parecido com *patrie*, o termo “liberdade”, antes de 1800 sobretudo uma expressão legal que denotava o oposto de “escravidão”, tinha começado a adquirir um novo conteúdo político. Sua influência direta é universal, pois ela forneceu o padrão para todos os movimentos revolucionários subsequentes, suas lições (interpretadas segundo o gosto de cada um) tendo sido incorporadas ao socialismo e ao comunismo modernos. (HOBSBAWM, 2006, p. 85-86).

A importância da Revolução Francesa em comparação aos outros levantes revolucionários é muito mais decisiva, intensa e dramática. Os destaques de Hobsbawm apresentam um contexto revolucionário muito mais expressivo e marcante, seus gritos, ideologias, bandeiras e brados de guerra são mais influentes do que qualquer outro levante revolucionário do mundo, conforme entendimento do autor britânico.

No século XVIII, a França ainda foi a maior rival dos britânicos no comércio internacional, seu comércio havia crescido quatro vezes entre os anos de 1720 e 1780, e somado a isso, a França ainda duelava com os britânicos por colônias. Mas o fato que impedia os franceses de se tornarem uma potência definitiva era justamente o seu sistema político que barrava a expansão econômica em termos exclusivamente capitalistas. O conflito entre as velhas forças do antigo regime, a estrutura política oficial, e as novas forças sociais em ascensão seria mais crítico e mais violento do que em qualquer outra parte do mundo ocidental. (HOBSBAWM, 2006, p. 86).

As tentativas de reformas falhavam, Turgot, o economista fisiocrata, tentaria realizar importantes transformações na área econômica, mas todas seriam irrealizáveis em uma estrutura política arcaica e feudal. A aristocracia seria o principal obstáculo, e até mesmo os chamados déspotas esclarecidos não conseguiriam realizar tais reformas diante de uma estrutura política firmada em interesses muito bem estabelecidos. A partir destas contradições o ímpeto revolucionário francês deslocaria “suas esperanças de uma monarquia esclarecida para o povo ou a “nação””. (HOBSBAWM, 2006, p. 87).

Para se avaliar o tamanho do problema, dentre os 23 milhões de franceses no período, 400 mil formavam a chamada nobreza, a denominada “primeira linha” da França. Os nobres desfrutavam de enormes privilégios, como isenção de impostos e tinham ainda o direito de receber tributos feudais. Politicamente sua situação havia piorado em razão da monarquia absoluta francesa ter retirado da nobreza sua independência política e ter reduzido drasticamente suas instituições representativas, os chamados estados e *parlements*. Economicamente falando os nobres estavam enfrentando problemas graves. Como constituíam

uma classe de guerreiros, não eram empresários e muito menos profissionais de alguma atividade laboral, pois sua situação social de nobre o impedia formalmente de realizar qualquer ofício ou profissão, dessa forma dependiam de “casamentos milionários, pensões, presentes ou sinecuras da corte”, e principalmente “dependiam da renda de suas propriedades”. Os imensos gastos exigidos para sustentar o estado social do nobre se tornariam crescentes a medida que suas formas de renda iam despencando. Outro fator que contribuía para aumentar o problema era a inflação que reduzia o valor de rendas fixas, como por exemplo, os aluguéis. Além disso, como a nobreza era incompetente em administrar suas rendas e fortunas a situação tendia somente a se agravar. (HOBSBAWM, 2006, p. 87).

A monarquia absoluta havia criado uma classe média governamental, denominada como *noblesse de robe*<sup>9</sup>, que tinha a tarefa financeira e administrativa dos assuntos da monarquia. O descontentamento dos nobres se exacerbava em razão de todo o cenário que lhe tolhia os antigos privilégios políticos e administrativos. Em razão da situação de crise socioeconômica que afetava a nobreza, ela se valeu dos seus privilégios de classe para tentar reagir diante do cenário adverso. A nobreza tentaria neutralizar a queda vertiginosa de suas rendas resgatando antigos direitos feudais na intenção de extorquir dinheiro ou serviço dos camponeses. Uma profissão de especialistas em direito feudal, os chamados feudistas nascem para reviver todos os direitos arcaicos e retrógrados da classe dos nobres. (HOBSBAWM, 2006, p. 88).

De outro lado a situação dos camponeses só piorava, segundo Hobsbawm (2006, p. 89) os “tributos feudais, os dízimos e as taxas tiravam uma grande e cada vez maior proporção da renda do camponês, e a inflação reduzia o valor do resto”. Somente uma pequena parcela de camponeses que obtinha grandes excedentes produtivos poderia sobreviver ao cenário de crise econômica. De maneira geral a imensa esmagadora dos camponeses passaria por privações terríveis, como a fome, a má colheita, a cobrança excessiva de tributos feudais, etc.

Do lado da monarquia os problemas financeiros também piorariam a situação de todo o sistema político. A estrutura administrativa e fiscal da Coroa era ultrapassada, e as tentativas de reformas falhariam em todas as situações diante da resistência da aristocracia feudal. Quando a França se envolve na guerra de independência americana o custo da vitória na guerra seria a “bancarota final”, assim, a revolução americana é causa direta da Revolução Francesa, conforme alega Hobsbawm (2006, p. 89).

---

<sup>9</sup> Nobreza de toga.

O governo em crise propiciaria a aristocracia e ao Parlamento a oportunidade de recusar a pagar pela crise se seus privilégios de classe não fossem ampliados pelo reino. A nobreza tentaria por duas oportunidades recapturar o Estado francês: a primeira vez na Assembléia dos notáveis, e a segunda pela decisão de convocar os Estados Gerais, uma velha assembléia feudal que havia sido criada em 1614. (HOBSBAWM, 2006, p. 90). A Revolução Francesa se inicia diante da reação feudal em tentar realizar um golpe para se apropriar do Estado e ampliar os seus privilégios de classe. De acordo com Hobsbawm, essa tentativa se frustraria por duas razões:

[...] ela subestimou as intenções independentes do “Terceiro Estado” – a entidade fictícia destinada a representar todos os que não eram nobres nem membros do clero, mas de fato dominada pela classe média – e desprezou a profunda crise socioeconômica no meio da qual lançava suas exigências políticas. (2006, p. 90).

A revolução se iniciaria totalmente avessa a uma organização coesa e homogênea tal como um movimento organizado por um partido político, por exemplo. Não existia um programa estruturado de governo ou tipo de Estado. Inexistia até mesmo a figura de líderes como se apresentaram posteriormente nas revoluções dos séculos XX. Entretanto um incrível consenso de ideias permeou a luta dos revolucionários, e um grupo em particular daria a revolução um movimento revolucionário coerente, este grupo era a burguesia. As ideias burguesas originadas do liberalismo clássico, que séculos antes foram pensadas por filósofos, economistas e “difundidas pela maçonaria e associações informais” dariam a revolução um corpo e uma unidade de luta, conforme alega Hobsbawm. (2006, p. 90).

Assim, a Revolução Francesa selaria em definitivo a nova classe dominante e o novo modo de produção. Todo o processo revolucionário superaria as tradições e concepções de que os “homens seriam distintos por natureza, alguns nascendo melhores do que os outros”, e todas estas formas milenares ultrapassadas seriam superadas. A partir da revolução se formula interpretações a respeito de cidadania, de participação política em decisões coletivas, bem como se radicaliza as exigências por justiça social e até mesmo as exigências de que as diferenças entre classes sejam “abrandadas ou até suprimidas”. É daqui que também surge os ideais modernos sobre direitos humanos, da igualdade de todos perante a lei e até mesmo a noção da revolução como mudança radical frente a estruturas sociais que não correspondam a necessidade das massas. (GRESPLAN, 2016, p. 9).

Outro destaque é apontado por Engels, no qual a “Grande Revolução Francesa” foi a primeira revolução que levaria “a luta até a destruição de uma das partes em guerra, a

aristocracia, e até a completa vitória da outra, a burguesia. (ENGELS, 2010, p. 37). Uma manifestação política desta vitória seria especificada em detalhes nas suas exigências de classe na famosa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. De acordo com Hobsbawm (2006, p. 91), “o documento é um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios dos nobres, mas não um manifesto a favor da sociedade democrática e igualitária”.

Como se percebe o processo revolucionário burguês, influenciado pelas transformações socioeconômicas – a desarticulação do feudalismo e a lenta ruptura com as formas tradicionais de trabalho, na qual o ser humano é separado das condições objetivas de seu trabalho e de sua propriedade – sela em definitivo a vitória da burguesia como classe dominante diante da aristocracia feudal, e sela também um novo modo de produção, baseado na livre iniciativa e na busca incansável pelo lucro pessoal e empresarial. Para firmar essa grande conquista a classe burguesa expressaria suas reivindicações e ideias em um manifesto político chamado: *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*<sup>10</sup>, de 1789. Segundo Marx (2002, p. 35), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão consagra a versão burguesa de direito e de direitos humanos. São “direitos naturais e imprescritíveis”. Naturais a todos os homens e imprescritíveis a estes homens.

Dentro deste Estado político uma classe em especial iria sofrer o infortúnio e o desespero do novo mundo. Sua existência passiva em alguns momentos e revoltosa em outros iniciaria intensos e violentos combates com a nova classe dominante. Os conflitos entre a burguesia industrial e os trabalhadores trariam importantes contribuições tanto para o movimento socialista, como para o próprio direito nas relações de trabalho. A emancipação política burguesa emanciparia o sujeito egoísta dos grilhões da sociedade feudal, agora o sujeito liberto correria em busca do tempo perdido. Os trabalhadores sofreriam os duros golpes das investidas do capital, mas a sua existência não se mostrou passiva. Uma lenta organização se inicia em luta de direitos e de humanização dentro das novas relações de trabalho.

No próximo ponto será abordado o embate entre o capital e o trabalho, os tipos de socialismo e as características das lutas dos trabalhadores contras investidas do capital.

### **1.3. A crise do humanismo burguês e o desenvolvimento das ideias socialistas**

---

<sup>10</sup> Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

No ponto anterior foi visto como o processo revolucionário francês sela em definitivo a nova ordem social. Mas a conquista política da burguesia não encerraria com os conflitos entre as classes, nem mesmo a famosa declaração burguesa de direitos humanos era capaz de ofuscar as contradições vividas pela classe dos trabalhadores. Afinal de contas a abstração jurídica burguesa que igualava todos os cidadãos da sociedade capitalista era desmentida no interior das fábricas. A situação concreta dos trabalhadores motivaria a teorização de alternativas ao mundo assentado na exploração do homem pelo homem.

No livro *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, Engels, combate a concepção de Eugène Dühring, que havia publicado em 1875 uma obra visando reelaborar uma completa teoria socialista e de organização da sociedade. Engels analisa as características do materialismo antigo, sua luta contra o desconhecimento, a ignorância e o obscurantismo, mas aponta também seus limites e suas controvérsias. Crítica também o agnosticismo, que acaba por defini-lo como “materialismo envergonhado”, resume as principais características do materialismo dialético e da concepção materialista da história, afirmando que o último identifica como uma das principais causas das transformações da história as metamorfoses do modo de produção e de troca, que acaba por influir nas lutas de classes. Engels encerra analisando também as principais contradições do capitalismo que se expressa no embate entre burgueses e proletários. Neste pequeno livro, Engels sintetiza também as principais características do primeiro socialismo, o chamado socialismo utópico, e a importância do surgimento destes teóricos e pensadores que auxiliam na formação e no desenvolvimento do socialismo moderno.

Mas de onde surgem as ideias socialistas? Teoricamente, segundo Engels, as ideias socialistas surgem em uma forma mais desenvolvida e coerente a partir dos filósofos franceses do século XVIII. Estes pensadores percebem que existe dentro da sociedade uma dinâmica que agrega de um lado, possuidores abastados, e de outro, despossuídos e marginalizados. Os primeiros oprimem os segundos e dentro deste contexto os filósofos encontram na produção de mercadorias, uma anarquia na qual se acentua ainda mais a opressão de uma classe sobre a outra. Outra característica importante do pensamento socialista francês era a impiedosa crítica a qualquer aspecto da realidade social. De acordo com Engels, nenhuma autoridade era reconhecida, assim, “religião, ciências naturais, sociedade, governo”, seriam alvos da crítica e da razão. (ENGELS, 2010, p. 51).

A razão se tornaria uma das armas mais importantes para a teoria socialista, fundamental para se criticar aquele mundo. “A razão tornou-se a suprema regra de tudo”, avalia Engels. Esta razão iria iluminar os caminhos do homem, arrebentar os muros do obscurantismo



que não permitiam a visão clarificada dos fenômenos sociais, pois o seu obstáculo real não permitia a compreensão e a visão adequada. O mundo dos homens se:

[...] tinha deixado conduzir por miseráveis preconceitos; todo o passado só merecia lástima e desprezo. Agora, pela primeira vez, o dia raiava; pela primeira vez, entrava-se no reino da Razão, agora, a superstição, a injustiça, o privilégio, a opressão iam ser expulsos pela verdade eterna, pela igualdade baseada na natureza, pelos direitos inalienáveis do homem. (ENGELS, 2010, p. 52).

Contudo, o reinado da razão e do esclarecimento era somente o reino ideal para a burguesia. O padrão de justiça, de verdade, de igualdade, etc., eram todos padrões burgueses, pensamentos burgueses. A justiça eterna se resume e se restringe a justiça burguesa, a igualdade se reduz a igualdade perante a lei, e a propriedade privada ao primeiro dos direitos humanos para a burguesia. (ENGELS, 2010, p. 52). A razão e sua crítica eram em essência críticas burguesas para o mundo feudal.

Mas dentro do mundo feudal além do conflito político entre a aristocracia e a burguesia crescia de outro lado um embate entre uma nova classe e a classe com pretensões políticas emancipatórias. Os exploradores do trabalho e os explorados. Os burgueses se apresentam aos proletários como representantes da emancipação humana universal informando aos últimos que a emancipação política burguesa seria a emancipação humana total. (ENGELS, 2010, p. 52).

Apesar da burguesia se insurgir como representante geral da emancipação humana no processo revolucionário contra o feudalismo. A classe proletária ainda em formação também se organizaria ainda sem muita compreensão de sua situação histórica e das contradições do futuro modo de produção. Alguns levantes organizados em prol de pretensões aparentemente comunistas foram tentados no período. E estas tentativas foram teorizadas durante os séculos XVI e XVII com “descrições utópicas de sociedades ideais”, já no século XVIII teorias explicitamente comunistas seriam elaboradas. Para estes pensadores a questão da igualdade não deveria mais “limitar-se aos direitos políticos, porém compreender as condições sociais do indivíduo; era preciso abolir não só os privilégios de classe, mas os antagonismos de classe”. (ENGELS, 2010, p. 53).

Mas é com três grandes utopistas que o socialismo ganha contornos mais precisos: Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen. Engels alega que a característica comum aos três seria o fato destes não estarem representando o proletariado, mas a humanidade em geral. Suas teorias e práticas seriam postas para o gênero humano em totalidade, não havendo aqui uma classe em especial. (ENGELS, 2010, p. 53).

Saint-Simon é praticamente um filho da Revolução Francesa, pois não tinha mais de trinta anos quando esta se inicia. A Revolução Francesa enxeria de esperança a maioria da população francesa, pois esta tomaria parte na produção, no comércio, sobre as antigas ordens que dominavam: a aristocracia e o clero. (ENGELS, 2010, p. 56).

Para Saint-Simon o conflito que existia entre a aristocracia e o Terceiro Estado era um embate entre aqueles que Saint-Simon considerava como os trabalhadores, e entre os ociosos. Para o pensador francês os ociosos não eram somente os antigos privilegiados do sistema feudal, mas também aqueles que viviam de rendas e não participavam efetivamente tanto da produção como do comércio. Por conseguinte, os trabalhadores não eram então somente os sujeitos que efetivamente viviam do trabalho, mas também aqueles que viviam da sucção do trabalho alheio, como os industriais, comerciantes e os banqueiros. A revolução pôs um fim aos antigos privilégios políticos da aristocracia, e a burguesia para Saint-Simon parecia ainda ter a capacidade política de governar a sociedade. Ainda mais após a conquista das massas proletárias do poder em Paris por breves momentos. No entanto, estas mesmas massas seriam destituídas do poder e tudo isso transformaria até mesmo a noção sobre socialismo de Saint-Simon. (ENGELS, 2010, p. 55).

Mas se tanto a burguesia como o proletariado nascente não tinham a capacidade para governar quem deveria de fato conduzir os assuntos do governo? Para Saint-Simon, ciência e indústria, unidas através de um novo vínculo religioso restabeleceriam a unidade despedaçada provocada pela Reforma, e aqui nasceria um novo tipo de cristianismo, que seria também místico e hierárquico. Da ciência surgiriam os grandes mestres e pensadores, e da indústria a burguesia ativa representada pelos próprios industriais, comerciantes e banqueiros. A burguesia deveria se transformar em uma classe de assalariados pela sociedade, mantendo uma relação hierárquica superior aos trabalhadores, e os banqueiros, reguladores do crédito, ordenariam toda a produção desta sociedade. Saint-Simon ainda diria que todos deveriam trabalhar, e nessa sociedade não existiria lugar para os ociosos. (ENGELS, 2010, p. 56-57).

Dentre os méritos deste autor pode-se destacar a descoberta, genial para a época, de um conflito de classe não somente entre a burguesia e a aristocracia, mas um conflito entre a burguesia, a aristocracia e a nascente classe proletária. Saint-Simon ainda mencionaria que a política é fruto da ciência da produção, e que ambas seriam absorvidas pela economia. Estas seriam ideias embrionárias do materialismo futuro no qual a estrutura produtiva serve como base para as instituições políticas. Para Engels, a verdadeira contribuição deste autor é o simples fato de em Saint-Simon serem encontradas as ideias socialistas modernas em seu estado

embrionário, logicamente com alguns equívocos, mas mesmo assim é inegável a contribuição deste pensador para os outros sucederam. (ENGELS, 2010, p. 57-58).

Charles Fourier tem sua importância para a crítica socialista de sua época, e sua análise social também é muito profunda. Fourier que se mostraria um incrível crítico, também se apresentava como um excelente satírico, e segundo Engels, “um dos maiores satíricos que existiram até hoje”. Fourier desnudaria os interesses bajuladores da burguesia pós-revolução, as misérias materiais e morais dos burgueses, até mesmo as promessas fictícias de uma sociedade sustentada no reino da razão, e centrada no bem-estar geral de todo o povo. Fourier com um impressionante sarcasmo espirituoso mostraria as trapaças, a rapinagem incontrolável da burguesia comercial francesa. Engels ainda destaca a crítica corrosiva das relações sexuais burguesas e da posição das mulheres dentro da sociedade. Fourier, segundo Engels, seria o primeiro “a declarar que, em determinada sociedade, o grau de emancipação geral se mede pelo grau da emancipação da mulher”. (ENGELS, 2010, p. 58-59).

Mas o que mais chamaria atenção neste autor seria justamente sua concepção de história social. Fourier divide a história em quatro períodos de desenvolvimento: “selvageria, barbaria, patriarcado” e “civilização”, a última compreendendo logicamente a sociedade burguesa. Fourier afirmaria em sua concepção que tanto as formas simples e complexas da história, se moveriam em um círculo vicioso no qual suas contradições não cessariam e nem poderiam ser resolvidas. Relacionando sua interpretação com a civilização burguesa, Fourier alegava que tal sociedade era incapaz de resolver o problema da pobreza, sendo que esta nasce justamente na abundância de riquezas. Engels destaca que Fourier era claramente um dialético, assim como Hegel, pois demonstraria em sua teoria que a história se move em movimentos ascendentes e descendentes, o que destoava um pouco das filosofias de sua época. (ENGELS, 2010, p. 59).

Pulando para a Inglaterra da Revolução Industrial, Robert Owen, reformador social, jovem fabricante de 29 anos, homem que segundo Engels aliava a “simplicidade infantil” a um extraordinário espírito de poder de direção e convencimento dos homens, surgia como outro importante socialista utópico. Mas Owen ao contrário dos anteriores era essencialmente prático. Assimilando o espírito materialista de seu tempo, no qual “o caráter do homem é o produto, por um lado, de sua organização nativa, e, por outro lado, das circunstâncias que o cercam durante a vida e, principalmente, durante o período de seu desenvolvimento”, Owen colocaria em prática suas ideias. (ENGELS, 2010, p. 60).

A Inglaterra, que vivia um intenso processo de revolução e agitação social, o vapor e a máquina-instrumento transformando radicalmente a produção impulsionava bruscamente a

sociedade inglesa. O lento processo produtivo manufaturado dá um salto gigantesco e surge uma produção em alta escala. Das transformações crescentes a sociedade se dividiria basicamente em duas grandes classes distintas, os grandes capitalistas e os proletários. A pequena burguesia, outrora estável dentro da sociedade, vai se transformando em uma classe errante de pequenos artesãos e pequenos comerciantes. Com o capitalismo em ascensão inevitavelmente surgem os graves problemas sociais: forte aglomeração de uma população marginalizada em cortiços extremamente deploráveis e imundos nas grandes cidades inglesas; uma intensa dissolução dos laços tradicionais patriarcais e familiares; uma brutal intensificação do trabalho infantil e feminino que era levado a limites extremos. Todos estes fatos em conjunto provocariam, segundo Engels, uma “completa desmoralização da classe operária” que era “repentinamente” atirada a “condições inteiramente novas”. (ENGELS, 2010, p. 59-60).

Todo este cenário descrito que seria comumente visto pelo capitalista como uma oportunidade de lucro e ganho fácil era visto com outros olhos por Owen. O jovem fabricante, que já havia feito um experimento exitoso numa fábrica da qual era diretor em Manchester com aproximadamente 500 operários, aplicaria os mesmos princípios em outra fábrica<sup>11</sup> na Escócia, em New Lanark. Mas ao contrário da experiência de Manchester, a fábrica escocesa contava com 2.500 operários. Entretanto a condição dos operários se transformou em uma espécie de “colônia-modelo”, no qual “a embriaguez, a polícia, a prisão, os processos, a assistência pública e a necessidade de caridade privada, eram desconhecidos”. (ENGELS, 2010, p. 60).

O segredo de Owen era o tratamento digno aos operários, e todo um cuidado na intervenção com seus trabalhadores. Owen, segundo Engels, inventou as “creches”, e as colocaria a disposição de seus operários. Aos 2 anos de idades as crianças eram enviadas à escola, “onde de tal forma se divertiam”, que era extremamente difícil as trazer de volta para casa. Enquanto os outros operários das empresas concorrentes trabalhavam entre 13 a 14 horas, os operários de Owen trabalhavam 10 horas e meia. Quando uma crise do algodão paralisou o trabalho durante meses, os empregados de Owen continuariam a receber os seus salários. Fato curioso é que os ganhos da empresa duplicavam e o capital que era investido daria suntuosos lucros a seus sócios. (ENGELS, 2010, p. 60-61).

Mas Owen não se satisfaz com esta experiência. Ele dizia que seus operários eram ainda seus escravos, e que as condições das quais ele havia proporcionado não os garantiria um pleno desenvolvimento de suas capacidades. Owen sabia que a classe operária era a classe que

---

<sup>11</sup> Owen era sócio-diretor da fábrica de fiação de New Lanark.

produzia a riqueza, mas que toda aquela riqueza produzida não ficava consigo. A apropriação indevida pelas minorias, bem como para outros usos impróprios como guerras e invasões, desestruturava a sociedade. Para Owen as novas forças produtivas criadas pelo capitalismo deveriam tornar-se fontes de uma reorganização da sociedade como um todo. Estas forças deveriam ser utilizadas para o bem comum de toda a humanidade. (ENGELS, 2010, p. 61).

A proposta comunista de Owen surge desta constatação. Então em 1823, Owen parte para a Irlanda, no qual tentaria extirpar a miséria social através de colônias comunistas. Estudando as probabilidades e os gastos que seriam envolvidos em tal empreendimento Owen arriscaria boa parte de sua fortuna em aventuras como esta. Mas a escolha do comunismo foi o momento trágico crítico da vida de Owen. Enquanto ele permanecia como filantropo, era admirado e respeitado, era honrado e glorificado. Seu nome ecoava pela Europa. Todas as pessoas eram simpáticas as suas ideias, sejam os príncipes e os burgueses. A partir do momento em que opta pelo comunismo sua vida cai no esquecimento e no banimento dos círculos de poder e influência. A imprensa conspirava pela omissão de seu nome, foi esquecido, e suas experiências comunistas iam falhando e arruinando ainda mais sua fortuna. (ENGELS, 2010, p. 62).

A opção de Owen pelo comunismo e pela socialização dos bens produzidos pelos trabalhadores custou sua reputação nos círculo de influência, mas é inegável que os progressos reais, “a todos os movimentos sociais da Inglaterra interessando as classes operárias, está ligado” ao nome de Robert Owen, conforme destaca Engels (2010, p. 62).

A grande característica dos utopistas é de fato a ausência de uma perspectiva de revolução radical, não existe nos três autores mencionados uma perspectiva de classe e uma consciência de classe numa intencionalidade revolucionária como aparece no socialismo marxista, por exemplo. O socialista utópico toma uma perspectiva de gênero humano em sua totalidade, acreditando que a transformação ocorrerá pela consciência humana da injustiça do modo de produção burguês individualista. Por conseguinte, como bem destaca Engels, este socialismo toma como expressão da verdade, “a razão, a justiça absoluta”, e o ser humano alcançara a “virtude da razão e da consciência” no momento em que perceber a “injustiça”. (ENGELS, 2010, p. 63).

Logicamente que se trata de uma concepção socialista absolutamente utópica, pois acredita idealisticamente na boa vontade humana como garantia de transformação social. A crença na figura humana abstraída de uma relação social real torna-se mais uma mística, mais uma abstração do que um projeto verdadeiramente revolucionário e transformador. O

socialismo moderno toma então uma perspectiva diferente, toma um posicionamento real e encontra o seu sujeito histórico revolucionário. Ele carrega consigo uma perspectiva de classe.

### 1.3.1. Do socialismo moderno: a classe, a luta e o partido

Da importante contribuição dos socialistas utópicos o socialismo moderno beberá de outra fonte a partir de perspectivas radicais e centradas em processos reais e materiais. As contradições não seriam mais resolvidas na abstração do homem ou então da razão, mas da forma de atuação de um sujeito real e em carne e osso que atuaria na realidade. A transformação social ensejaria uma revolução e o materialismo precisaria encontrar nas causas reais e concretas os motivos de transformar a sociedade burguesa. A perspectiva de classe e o partido formam a unidade de atuação dos trabalhadores na luta contra a exploração e a dominação burguesa, uma luta que se caracterizaria pelo reconhecimento de direitos e até mesmo pela transformação radical da sociedade rumo ao socialismo ou então ao comunismo.

Aqui entra em cena a importância da contribuição de Marx no auxílio do chamado socialismo científico. A perspectiva comunista/socialista de Marx parte do pressuposto do socialismo utópico, entretanto aquele era um “espectro sem corpo nem carne”, ou seja, sem um sujeito definido. (BENSAÏD, 2013, p. 37). O socialismo utópico como visto anteriormente não alude a um sujeito determinado como potência da transformação radical, ele credita e deposita suas fichas no gênero humano sem uma posição de classe<sup>12</sup>. Por isso este socialismo é chamado de utópico, pois é demasiadamente idealista.

Os limites da interpretação do socialismo utópico também se deviam ao fato de não estarem plenamente desenvolvidas as condições modernas do capitalismo. As diferenças de classe ainda não eram tão extravagantes e gritantes. Mas com o desenrolar do processo capitalista tais divergências e contradições se mostravam insuportáveis e notórias, o que ensejaria uma transformação na própria teoria socialista/comunista.

Mas quando aparece em Marx o sujeito histórico da revolução? Bensaïd aponta que nos *Anais Franco-Alemães*, ou no também conhecido como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Se questionando sobre a “possibilidade positiva” da emancipação, e qual a classe destinada a representar a humanidade nesse processo, Marx alegaria que:

---

<sup>12</sup> É a libertação sem classe, sem revolução, uma libertação que parte da consciência, da razão, do entendimento do ser humano como gênero em sua totalidade. Aqui inexistente a consciência de classe e a promoção do sujeito revolucionário. A emancipação humana é tarefa do gênero humano.

[...] na formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que 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*. (2013, p. 162).

Divergindo do posicionamento do socialismo utópico que não creditava o papel da transformação numa esfera em particular. Marx assume a perspectiva de classe, tem-se aqui a necessidade de um sujeito concreto, que não exige para si nenhum “direito em particular”, mas sim a supressão de todas as situações de injustiça concreta, pois o proletariado é a classe que por sua situação histórica sofre a “injustiça por excelência”.

A emancipação do proletariado é para Marx a emancipação de todas as outras esferas da sociedade, pois o proletariado, desumanizado pelo capitalismo, pela exploração do trabalho, só pode resgatar a humanidade do gênero humano libertando a si mesmo, e com isso libertando o restante da humanidade. O proletariado, nas palavras de Marx:

[...] 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 *reganho total* do homem. (2013, p. 162).

A emancipação humana enseja a emancipação do proletariado. Os sujeitos de carne e osso são para Marx os sujeitos ativos e positivos da transformação, inexistente a construção de uma criatura amorfa. O proletariado se coloca como sujeito por ser o principal alvo do estranhamento e da exploração do trabalho. As condições que ensejaram a criação do capital separam o trabalhador da propriedade e dos meios de trabalho, ele é estranhado, alienado de sua vida anterior para ser acoplado em uma realidade alienada do seu domínio e do seu poder. Seu trabalho não é mais sua propriedade, mas uma coisa apropriada por outro ser.

Não existe mais segurança para as vicissitudes da vida, a incerteza permeia a vida do trabalhador que é descolado e individualizado. Sua vida se transforma em responsabilidade individual e ele é penalizado por não ser apto ou ligeiro o bastante no mercado altamente concorrencial. A finalidade da vida se eleva como potência estranha, alienada do domínio e do controle dos trabalhadores. Inexistente abrigo seguro para o infortúnio da existência humana, a pressão vem de fora, é onipresente. O ser humano em seu estado selvagem ainda poderia sentir-se seguro em seu lar, em sua caverna, mas o:

[...] porão dos pobres é uma habitação hostil, “que a ele resiste como potência estranha, que apenas se lhe entrega na medida mesma em que ele entrega a ela seu

suor de sangue”, que ele não pode considerar como seu lar – onde ele pudesse finalmente dizer: aqui estou em casa –, onde ele se encontra, antes, [como estando] na casa de um *outro*, numa casa *estranha*, que diariamente está à espreita e o expulsa, se não pagar o aluguel. Do mesmo modo, ele sabe a qualidade de sua habitação em oposição com a habitação humana residente *no outro lado*, no céu da riqueza. (MARX, 2010, p. 146).

Como se percebe a existência do proletariado se cerca de incertezas. Mas a experiência de uma vida em sofrimento consegue construir uma aliança de sentimentos e de desejos. Os trabalhadores reunidos em uma fábrica, apesar de estarem individualizados, partilham das mesmas alegrias e das mesmas dores da vida moderna. A violência do processo de trabalho capitalista constrói nos trabalhadores um sentimento de associação, de união, que não mais pode se limitar aos encontros de entretenimento ou então nas pausas para alimentação nos locais de trabalho. Os operários partilham da mesma dor e da mesma exploração. A consciência do sofrimento encontra no outro o eco que os faz sentirem-se parte de uma classe, de um grande corpo social que sofre as mazelas da exploração capitalista. Da consciência do sofrimento os trabalhadores se insurgem contra a dominação burguesa se unindo em coligações, associações, sindicatos, partidos, etc.

A primeira forma de manifestação concreta da consciência de classe advém da compreensão do antagonismo de classe<sup>13</sup>. As revoluções burguesas apenas viabilizaram o sujeito burguês, proprietário e possuidor de capital, um sujeito que vive em um mundo ideal, no qual todos os cidadãos são proprietários e possuidores de mercadorias, e nesse plano abstrato inexistente um conflito ou um antagonismo de classe. O direito e o humanismo burguês não partem do conflito e não entendem a sociedade burguesa como sendo estruturalmente fundadas em um conflito de classe.

No plano jurídico burguês todos são iguais perante a lei, e inexistente aqui um conceito de classe antagônica. Para o Estado político burguês, para o direito, e para os direitos humanos, todos os indivíduos são dotados das mesmas particularidades, e se abstrai aqui as condições materiais de partida, pois se presume que o acesso aos bens necessários a existência mundana dos seres pertence com exclusividade a esfera privada.

A proposição do antagonismo de classe e a perspectiva de classe destoam do sentimentalismo e do apelo a racionalidade dos utópicos, pois relaciona a transformação da

---

<sup>13</sup> É o que consta na primeira frase do Manifesto Comunista: “A história de toda sociedade até nossos dias é a história da luta de classes”. Engels destaca em nota que logicamente a história transmitida por escrito. (MARX; ENGELS, 2001, p. 23). Marx e Engels tomam um posicionamento que destoa da lógica dos socialistas utópicos, é o antagonismo, a luta, a aceitação do conflito que estrategicamente forma a comunhão de interesses dos proletários. É preciso existir uma classe para dissolver a sociedade civil burguesa.



realidade humana na ação material e na revolução dos sujeitos explorados. A emancipação não é uma dádiva divina, ou então a chegada da consciência daqueles que exploram, mas a ação, a luta, a revolução, a comunhão daqueles que sofrem. É assim que nasce e se organiza o movimento dos trabalhadores, um movimento de resistência contra as ofensivas do capital e contra a exploração.

As experiências dos trabalhadores franceses e ingleses demonstrariam a Marx que a consciência não é apartada da matéria, e que somente a ação e a organização dos trabalhadores é capaz de fazer frente ao mundo do capital. (BENSAÏD, 2013). Pois ao contrário das pretensas ilusões idílicas burguesas, tal sociedade não suprime os antagonismos de classe, apenas transforma e modifica a origem e a estrutura de tais antagonismos.

As coligações e as greves se caracterizam como uma das primeiras manifestações práticas das revoltas e das rebeliões dos trabalhadores contra a exploração do trabalho. A Inglaterra, diz Marx, no qual a indústria alcançaria “o mais alto grau de desenvolvimento, apresenta as mais vastas coligações e as mais bem organizadas”. E por lá:

[...] não se ficou nas coligações parciais, que tinham como único objetivo uma greve passageira, e que com ela desapareciam. Formaram-se coligações permanentes, *trade-unions* que constituem um baluarte para os operários nas suas lutas com os industriais. E atualmente todas essas *trade-unions* locais encontram um ponto de união na *National Association of United Trades*, cujo comitê central tem sede em Londres, e que já conta 80 mil membros. A formação dessas greves, coligações, *trade-unions* caminhou a par com as lutas políticas dos operários que agora formam um grande partido político com denominação de *Cartistas*. (MARX, 2001, p. 150).

A luta dos trabalhadores não é intermitente, pelo contrário, se caracteriza por ser um embate constante. As dissonâncias entre capital e trabalho dificilmente encontram um apaziguamento duradouro, por isso a intermitência é algo que não coaduna com os propósitos dos trabalhadores. As coligações, portanto, não poderiam ser dissolvidas, pois a situação de opressão e exploração não era um fato esporádico e eventual. Os trabalhadores passam a entender que o processo de luta contra as investidas do capital precisa ser levado constantemente adiante, o que os leva a criar coligações permanentes. Dessa forma, “é sob a forma de coligações que sempre se verificam as primeiras tentativas dos trabalhadores no sentido de se *associarem*”. (MARX, 2001, p. 150).

E por que é assim? A grande indústria empilha em seu pátio uma multidão de homens e mulheres desconhecidos uns dos outros. Num primeiro momento a concorrência entre eles dissipa qualquer unidade em comum, assim seus interesses pessoais são divergentes, mas uma coisa os une: o salário. Todos os empregados possuem este interesse em comum contra o patrão,

e é a partir do salário que coabita uma resistência da classe trabalhadora. É “por isso” que “a coligação tem sempre um duplo objetivo, o de fazer cessar a concorrência entre os operários, para que possam fazer uma concorrência geral ao capitalista”. Entretanto, o lado reverso também se faz presente. Se num primeiro momento os trabalhadores se reúnem em coligações<sup>14</sup> para fazer frente ao poder do capitalista, os últimos também se reúnem para reprimir os movimentos dos trabalhadores no sentido oposto. Os primeiros lutam a favor da melhoria dos salários, enquanto os últimos almejam o rebaixamento geral dos mesmos. (MARX, 2001, p. 150).

O andamento desse embate entre capital e trabalho ganha consistência política. A luta dos trabalhadores não é uma luta meramente contratual, mas uma luta política. E a luta política é uma luta também pelo direito de melhores condições de trabalho, dessa forma a classe dos trabalhadores precisou se embrenhar numa luta jurídica.

Obviamente a burguesia sempre dedicou uma grande parte de sua filosofia a santificar a lei. A dedicação do burguês a legalidade é quase como um culto a uma divindade suprema. Engels, em *A situação da classe operária na Inglaterra*, relata o culto do burguês moderno:

“Para o burguês, a lei é sagrada: trata-se de obra sua, votada com sua concordância, produzida para protegê-lo e garantir seus privilégios; ele sabe que, embora uma lei singular possa prejudicá-lo eventualmente, o conjunto da legislação assegura seus interesses; e sabe, sobretudo, que o caráter sagrado da lei, a intangibilidade da ordem social consagrada pela participação ativa da vontade de uma parte da sociedade e pela passividade de outra, é o sustentáculo mais poderoso de sua posição social”. (ANTUNES, org., 2013, p. 190).

A lei reflete a veneração a sociedade burguesa capitalista.

“O burguês encontra-se a si mesmo na lei, como se encontra em seu próprio deus – por isso, ele a considera sagrada, e também por isso, a borduna policial, que no fundo é a sua borduna, exerce sobre um ele um efeito tranquilizador de admirável eficácia”. (ANTUNES, org., 2013, p. 190).

Para os operários os efeitos da lei são sentidos pelo açoite, esta não reflete nenhuma garantia a sua classe, os operários ainda são aqui meros objetos servis a disposição da luxúria burguesa. O capitalismo só conseguiu incutir o espírito dócil e servil ao trabalho assalariado a

---

<sup>14</sup> Curioso notar que aos olhos dos economistas burgueses da época, as coligações dos trabalhadores, eram consideradas disparates. Pois qual a lógica de criar uma instituição para preservar os salários comprometendo o próprio salário em sua manutenção? Marx reproduz a visão dos economistas burgueses: “Isso é de tal modo verdadeiro que os economistas ingleses mostram um grande espanto em ver os operários sacrificarem uma boa parte do salário em favor das associações que, aos olhos desses economistas, foram criadas apenas para defesa do salário”. (MARX, 2001, p. 150).

partir de um violento processo educacional das massas operárias, no qual a escolha individual do sujeito se move entre a aceitação do trabalho assalariado ou então a violência do coturno da polícia. Mas mesmo assim sempre existiu certo tipo de resistência das massas operárias as imposições do processo capitalista. O operário nunca quis passivamente aceitar as condições sociais burguesas, e sempre que existe a possibilidade ele tenta fugir de ser capturado pela legalidade jurídica que conserva essa sociedade.

O *cartismo* na Inglaterra vai simbolizar esse movimento de luta contra a exploração e a violência da legalidade burguesa. O operariado toma consciência que a lei burguesa é uma afronta aos trabalhadores, então nada mais justo do que opor o direito burguês com o direito do proletariado como classe. Este movimento aliou-se inicialmente a burguesia liberal, e em 1838, numa comissão da Associação Geral dos Operários de Londres, liderada por William Lovett, elaborariam uma “Carta do Povo”, com uma lista de seis pontos, na qual exigiam:

[...] 1) sufrágio universal para todos os homens maiores, mentalmente sadios e não condenados por crime; 2) renovação anual do Parlamento; 3) remuneração para os parlamentares, para que indivíduos sem recursos possam exercer mandatos; 4) eleições por voto secreto, para evitar a corrupção e a intimidação pela burguesia; 5) colégios eleitorais iguais, para garantir representações equitativas; 6) supressão da exigência (já agora apenas formal) da posse de propriedades fundiárias no valor de 300 libras como condição para a elegibilidade – isto é, qualquer eleitor pode tornar-se elegível. (ANTUNES, org., 2013, p. 190).

A crise econômica levaria setores da burguesia radical a apoiarem os cartistas, mas quando as intenções operárias do cartismo se sobrepunham a legalidade burguesa, a burguesia recua e passa a apoiar o governo, assim o movimento perde intensidade. O que diferencia de fato a atuação política dos cartistas dos movimentos políticos burgueses é justamente a essência social da luta. Os seis pontos que representam para a burguesia radical uma importante reforma social, para os cartistas se caracterizam apenas como “meios” distantes do fim, pois a finalidade política do cartismo era naturalmente o bem estar social. (ANTUNES, org., 2013, p. 197).

Mas o cartismo ainda tem um conteúdo pouco desenvolvido em suas formulações e práticas políticas. E estas não ultrapassam o horizonte pequeno burguês que sonha em ampliar as conquistas burguesas para uma sociedade socialista. Engels divide o movimento operário de sua época em duas frações: os cartistas ingleses e os socialistas franceses. Para o autor, os primeiros são os mais atrasados, mas são os operários de carne e osso, assim representam os trabalhadores reais; enquanto os últimos, os socialistas, possuem horizontes mais amplos, mas não são membros da classe operária, são membros da burguesia, assim não conseguem se aliar plenamente com os operários. (ANTUNES, org., 2013, p. 203).

Com o desenvolvimento do capitalismo novas formas de luta, coligações são criadas e assim aparece a importante figura do partido, um dos símbolos da luta operária do século XX. Mas apesar da importância no contexto do século XX, a interpretação de partido do século XIX era completamente diferente. O tomar partido tinha a intenção de inventar e criar formas de discurso, de organização, expressão, cultura, vocabulário, bem como fazer uma representação geral da classe operária tanto nacional como internacionalmente. Assim o partido comunista, na forma como entendiam Marx e Engels, era de fato uma ruptura com as formas tradicionais de política burguesa centradas em correntes republicanas e democráticas. (BENSAÏD, 2013, p. 90).

O partido comunista tomava assim uma posição clara de conflito de classe, numa perspectiva de ruptura com os ideais republicanos e conciliatórios. Os comunistas ao contrário dos utópicos não tinham em mente uma ideia de conciliação de classe, a política burguesa para os comunistas era apenas uma forma estratégica de mover as peças para se angariar vitórias imanescentes, mas o objetivo máximo e fundamental era a apropriação do poder político pela classe trabalhadora. Conforme explícito no *Manifesto*: “o objetivo imediato dos comunistas é o mesmo de todos os demais partidos proletários: formação do proletariado em classe, derrubada da dominação burguesa, conquista do poder político pelo proletariado”. E ao contrário dos utópicos, as ideias comunistas não repousariam em nenhuma ideia sublime ou em “princípios inventados” por “este ou aquele reformador do mundo”. (MARX; ENGELS, 2001, p. 47)

Se a política burguesa conciliava os inconciliáveis, os comunistas tomariam uma posição clara de conflito, de ruptura com a ordem pretensamente democrática e republicana do direito burguês. A supressão da propriedade privada burguesa, esta última que se caracteriza pela “mais consumada expressão da produção e da apropriação dos produtos baseadas em antagonismos de classe, na exploração de uns por outros”, era um objetivo claro. Dessa forma, a luta se resume na “supressão da propriedade privada”, isto é, na supressão daquela propriedade que se baseia na exploração do trabalho alheio, ou seja, a propriedade empresarial. (MARX; ENGELS, 2001, p. 48).

As ideias radicais do partido comunista, conforme já destacado, destoavam do sentimento político burguês, um sentimento que abruptamente move de lado a partir do instante que alcança o poder político. Do radicalismo revolucionário dos tempos das gloriosas revoluções burguesas não sobraram praticamente nada. Todo o materialismo, o ateísmo, a ânsia por liberdade e crítica do mundo se foi, a burguesia agora se reduz a uma defensora da lei, da ordem, da religião, da propriedade e da liberdade mercantil. O mundo não precisaria mais de autocrítica, mas de uma simplória explicação de si mesmo na intenção de reformar as

contradições mas jamais superá-las. A obediência servil das massas operárias seria fundamento da educação burguesa, o respeito à ordem, a conclamação de um espírito ordeiro em meio ao caos de degradação humana provocada pela exploração, seria exaltado pelo direito – e até pelos direitos humanos –, pelos esclarecidos filósofos e economistas burgueses, como pela Igreja e seus militantes espirituais.

Assim, enquanto:

[...] apoiada pelo clero, à burguesia lutava contra a nobreza, defendia abertamente o livre exame e o ateísmo; já triunfante, mudou de tom e atitude, e, hoje, pretende escorar sua supremacia econômica e política na religião. Nos séculos XV e XVI, glorificava a carne e suas paixões, reprovadas pelo cristianismo, pois havia alegremente retomado a tradição pagã; agora, repleta de bens e gozos, renega os ensinamentos de seus pensadores, os Rabelais, os Diderots, e apregoa a abstinência para os assalariados. A moral capitalista, patética paródia da moral cristã, lança o anátema contra a carne do trabalhador; tem por ideal reduzir ao mínimo as necessidades do produtor, suprimir suas alegrias e paixões e condená-lo ao papel de máquina que produz trabalho sem trégua nem piedade. (LAFARGUE, 2016, p. 32-33).

Mas as “máquinas que produzem sem trégua nem piedade” não podem sofrer eternamente sem reclamar a injustiça da qual estão condenadas. Como se viu, o sujeito humano que sofre a injustiça da exploração conclama pela justiça suprimida. A organização dos trabalhadores lutou pelos direitos humanos negados a sua classe. As lutas operárias se caracterizam pelo grito por humanidade daqueles que são explorados. Num primeiro momento surge a luta contra a injustiça, sem consciência de classe, uma luta contra a opressão do mundo capitalista ainda sem entender quem são aqueles que exploram e aqueles que são explorados. Os ideais utópicos faziam a crítica do mundo, mas não definiam um sujeito concreto que atuaria na história. A salvação era do gênero humano, mas aqueles que exploravam queriam ser salvos? A história demonstrou que não existe mudança sem a atuação prática dos sujeitos que sofrem. A própria revolução burguesa demonstra isso. O socialismo posterior, chamado por Marx e Engels de moderno ou científico (ENGELS, 2010) encontra o sujeito da história e passa a projetar neste sujeito a transformação. O proletariado, a classe sujeita a mais ingrata exploração humana seria responsável pela transformação da história e pela supressão da propriedade burguesa<sup>15</sup>.

Entretanto, até o presente momento histórico o capitalismo conseguiu aliviar os efeitos da crise e empurrar para frente suas contradições aparentemente insanáveis. A classe

---

<sup>15</sup> Aqui se consubstancia a ideia revolucionária do marxismo de maneira geral. A supressão do estado atual de coisas e a construção de outro estado de coisas, isto é, a construção de um mundo sem a exploração humana na relação de trabalho.

trabalhadora não conseguiu realizar nenhuma revolução socialista, e as que sucederam historicamente se mostraram incapazes de perpetuarem no tempo. O colapso do socialismo real ruiu aparentemente qualquer pretensão de uma sociedade socialista e de uma alternativa humana a sociedade de mercado. Mas, apesar disso, a luta por humanização nas relações de trabalho continua, e o marxismo se mostra extremamente importante como ferramenta de conscientização de classe.

Foi visto nesse capítulo como se deu a formação dos direitos humanos no capitalismo. Para compreendê-los é preciso apresentar como se dá a formação do mundo que forma estes direitos. A construção do direito não é um ato do pensamento, é um ato concreto realizado a partir da ação e atividade humana na história. A compreensão da realidade que forma os direitos humanos precisa descrever o cenário histórico concreto que forma a essência daquele direito. A violação, a injustiça, etc., não surgem da consciência humana, surgem da realidade, do mundo material. O sentimento de libertação assim não é um ato que aparece no pensamento dissociado da realidade. É a última que nutre o sentimento de libertação e somente a opressão e a exploração que condicionam o pensamento a se erguer em luta pela libertação. O caminho que apresenta a formação dos direitos humanos precisou nesse capítulo demonstrar como o mundo burguês se origina e quais as principais características dos direitos humanos que a burguesia liberal defende para si como classe. A lógica do direito humano caminha de mãos dadas com a produção da vida material, com a produção da vida humana na sociedade. A burguesia que outrora era revolucionária e transformou as condições de vida do feudalismo agora se encontra no posto dominante. Situada aqui ela reduzirá o mundo do homem a reprodução da sociedade burguesa capitalista, e a classe operária seguirá sendo explorada e alienada do domínio das relações de produção dessa sociedade.

Uma das ferramentas de controle social se dá pelo direito. O mundo jurídico petrifica as conquistas burguesas conservando a propriedade privada dos meios de produção em mãos burguesas e o trabalho assalariado como destino de classe para as massas proletárias. No próximo capítulo será apresentada como se dá a concepção de direito dentro do marxismo.

## **2. A CONCEPÇÃO DE DIREITO PARA O MARXISMO**

No capítulo anterior foi visto a formação dos direitos humanos no capitalismo e toda a importância da tradição liberal burguesa na conformação destes direitos. É a partir das transformações ocorridas de dentro da sociedade feudal – ou seja, pela desarticulação do feudalismo – e impulsionadas pelo comércio, pela descoberta da América, pelo crescimento populacional e pela ampliação das necessidades mercantis que o capitalismo vai se desenvolvendo e evoluindo. As revoluções políticas e sociais são apenas positivamente históricas de um movimento universal que irá açambarcar o mundo inteiro dentro da lógica do capital. Os embates entre o patronato e trabalho demonstram as contradições tanto do discurso liberal burguês de direitos humanos como do processo de trabalho.

Nesse sentido, os socialistas utópicos forneceriam um importante material para a crítica do capitalismo, mas como suas elucubrações eram demasiadamente simplistas sem adentrar em qualquer tipo de conflito mais acirrado entre classes, a crítica destes ganhava apenas contornos morais e éticos para a produção burguesa, se limitando, portanto, a humanizar e distribuir adequadamente uma produção eternamente refém dos princípios e dinamismos produtivos capitalistas. No entanto a exploração brutal nas fábricas também ensina a pensar, ensina a se rebelar e ensina principalmente a lutar. Os trabalhadores começam a se articular em conjunto contra as investidas violentas do capital. Organizações, coligações, partidos, movimentos políticos começam a incendiar a Europa assim como as próprias relações entre as classes sociais. Isso transforma os próprios conceitos jurídicos.

Para que o sistema não imploda e desestruture todo o equilíbrio social é preciso firmar as conquistas das revoluções burguesas de alguma forma, e é justamente pelo direito que a burguesia revolucionária consegue seu triunfo maior. É pelo direito que o mundo burguês se assenta, se legitima e petrifica suas formas sociais. O direito além de proteger juridicamente as conquistas revolucionárias da classe burguesa, petrifica as formas de propriedade privada dos meios de produção, a extorsão no processo produtivo do trabalho – o chamado mais-valor – e o principal de tudo, praticamente naturaliza essas formas sociais, no qual a luta por transformações significativas para os sujeitos se resume a lutas jurídicas, lutas pelo direito, lutas que estão muito bem delimitadas e conservadas no processo que convém aos interesses da classe detentora do poder dessa produção. Se a luta pela dignidade humana se resume ao discurso jurídico burguês o pressuposto da luta é perpetuar o próprio direito que serve ao capital. Mas como Marx e os marxistas chegam até o direito? Como se formula e se organiza uma crítica do direito a partir do método marxiano?

O importante aqui nesse caso é compreender algumas questões atinentes ao método para tecer algumas considerações a respeito do direito. Como Marx determina o seu objeto de pesquisa? Como compreender a dinâmica do capitalismo? Como compreender a produção material? Ora, pela própria produção material. O ponto de partida é a produção dos indivíduos que só pode ser determinada pela análise do tipo de sociedade. Não é o caçador e o pescador tomados individualmente o importante aqui. A economia política burguesa/liberal partia do homem isolado, pensava o indivíduo como o ponto de partida.



No capitalismo a livre concorrência desprende o sujeito dos laços naturais e históricos que em outras épocas os uniam a um conglomerado determinado<sup>16</sup>. Para a economia política esse homem determinado – o indivíduo que vive na sociedade burguesa – é pensado como um sujeito que existe no passado e vai evoluindo pelo tempo histórico até alcançar a sociedade capitalista. Um sujeito, portanto, que se apresenta como sendo o desenvolvimento necessário da natureza humana. Assim sendo o indivíduo da sociedade burguesa – um sujeito egoísta, individualista, apartado da comunidade, um sujeito dobrado e voltado para si mesmo – é para essa sociedade o sujeito natural e racional. Se os predicados fazem sua essência o sujeito não pode perecer deve ser necessariamente eterno. Desta forma esse sujeito é o sujeito ideal. (MARX; NETTO, 2012, p. 237).

Esse sujeito não é um resultado histórico. Mas o ponto de partida. O sujeito tal como aparece para os olhos do “crítico” é o sujeito ideal, o sujeito conforme a natureza e que foi posto assim pela própria natureza. (MARX; NETTO, 2012, p. 238). A ideologia presume que da forma como aparece ele inevitavelmente sempre existiu. O mundo que se experimenta não é um resultado histórico, mas um mero desenvolvimento determinista de um passado primitivo<sup>17</sup>. Em resumo: o sujeito isolado é para a economia política burguesa o reflexo ideal, a essência natural do homem, seu desenvolvimento inevitável, imutável e eterno.

Mas a História desmente a versão do economista. O indivíduo do passado é sujeito dependente. Aquele que produz depende de outros e da natureza, e fundamentalmente, depende de uma comunidade. Neste início a comunidade natural precede o indivíduo. Só no século XVIII, mais especialmente na sociedade burguesa, o sujeito se desprende do vínculo natural e seu interesse privado se sobrepõe ao interesse coletivo. A sociedade burguesa apresenta o indivíduo como avesso a comunidade. Seu interesse privado é o oposto do interesse comum. Sua necessidade privada é externa e alheia ao interesse comum. A comunidade só existe se ela

---

<sup>16</sup> A burguesia entende o sujeito isolado como a finalidade da natureza humana. A comunidade só realiza essa essência se ela pressupõe o indivíduo isolado da comunidade como guia do seu espírito. A comunidade só é comunidade se pressupõe o interesse privado como interesse geral. O interesse geral para ela é o interesse privado. A comunidade para o burguês só é comunidade se o interesse privado for alheio ao interesse comum. O comum a princípio não interessa, mas a partir do momento em que ele realiza a dissociação entre o interesse particular e o interesse comum ele passa a ser o objetivo da comunidade. O público só é público para a burguesia se ele alimenta o espírito dissociado e apartado.

<sup>17</sup> É como se a produção primitiva culminasse na produção burguesa. A linha que demarca o passado do presente demonstra para o burguês que o seu mundo é o mundo dos mundos. O desenvolvimento da produção, da atividade humana, do trabalho, do pensamento, etc., são para o burguês a demonstração infalível que a produção burguesa é o destino do espírito, da razão e da natureza humana. Assim a consciência do burguês toma sempre como ponto de partida o estado pronto e atual de coisas para especular sobre o futuro humano, mas a especulação se assenta na base burguesa.

supõe o interesse privado do sujeito isolado. No entanto é aqui, na sociedade burguesa que a produção e as relações sociais mais se desenvolvem<sup>18</sup>. (MARX; NETTO, 2012, p. 238).

O que para a economia política desenvolve a sociedade humana? A produção. Se a produção desenvolve tanto a sociedade como os seres humanos, o ato de trabalhar para produzir algo é considerado um elemento supra-histórico. Algo que pertence à essência humana. Assim a atividade humana que produz e que trabalha em algo é considerada para a economia, e a para a consciência burguesa, como parte de um fundamento indispensável ao ser humano. Se a produção desenvolve o homem e se a produção mais avançada da vida humana é a produção da sociedade burguesa nada mais óbvio que supor que a sociedade burguesa em si é a sociedade perfeita, ideal, racional e eterna para os homens.

A economia política pressupõe a “produção em geral” para abordar o tema da produção. Contudo como aponta Marx: “A *produção em geral* é uma abstração, mas uma abstração razoável na medida em que, efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição”. (2012, p. 239). Mas esta não trata das formas específicas e das particularidades de cada produção. Não as trata em suas peculiaridades como produção feudal, antiga, escravista, capitalista, etc. pressupõe a todas como “produção em geral”. Logicamente que a “produção em geral” possui elementos comuns. O trabalho humano é comum a elas. Mas o elemento comum destacado pela comparação não apresenta as determinações que diferem entre si. Aquilo que é comum em uma época é diferente em outra época e a diferença é o que propicia outro arranjo social e outra forma de sociedade. (MARX; NETTO, 2012, p. 239).

Para produzir o ser humano precisa de instrumentos de produção, precisa também de trabalho acumulado, trabalho passado, precisa da repetição do trabalho e da habilidade deste. Para a economia política o capital é instrumento de produção, é também trabalho passado, acumulado, objetivado, assim sendo, a produção capitalista como um momento da produção em geral se apresenta como uma relação natural, universal e eterna. (MARX; NETTO, 2012, p. 239).

---

<sup>18</sup> Aqui surge a contradição. Nas comunidades pré-capitalistas a produção era de acordo com os interesses e necessidades coletivas do grupo. O desenvolvimento da produção era por isso limitado ao interesse comum. Como a necessidade do grupo era limitada o ato de produzir não necessitava de nenhum tipo de desenvolvimento especial. Na produção burguesa acontece o oposto. O interesse desta produção não é o interesse limitado das necessidades de um grupo. O objetivo da produção é extrair sempre o mais-valor do valor investido. Se a produção não se vincula ao interesse limitado do grupo o desenvolvimento é um pressuposto necessário tendo em vista a concorrência entre as unidades produtivas. O interesse privado se dissocia do interesse comum. Logo a concorrência entre os sujeitos incute a inovação e o desenvolvimento das técnicas de produção. Assim, o capitalismo desenvolve a produção, mas deteriora as relações humanas, ao passo que nas comunidades pré-capitalistas as relações humanas eram mais “desenvolvidas”, no entanto a técnica de produção mais “atrasada”.

A produção em geral prescinde da particularidade<sup>19</sup>. Logo não existe uma “produção em geral” que possa servir de referência para apresentá-la. Se a produção em geral não serve como referência histórica não existe também uma produção geral. A produção nunca é geral. Ela é parte de um ramo particular da produção, ou seja, é produção agrícola, pecuária, manufatura, etc., e ela é também totalidade. Ela é uma produção particular envolvida numa totalidade<sup>20</sup>. (MARX; NETTO, 2012, p. 239).

Qual a necessidade de apresentar estes termos? Para desmistificar o pressuposto que naturaliza as formas burguesas de produção. É certo que o ser humano sempre produziu seus meios para poder existir, mas cada etapa de produção difere de si por mais que tenha elementos em comum. Conforme visto não existe produção em geral e muito menos produção geral<sup>21</sup>. A produção em geral prescinde da análise das particularidades. E as diferenças possibilitam outras formas de sociedade. Não necessariamente o processo produtivo mais evoluído e mais desenvolvido vai ter melhores relações humanas. O capitalismo é o próprio exemplo ilustrativo. O desenvolvimento produtivo não acompanha o desenvolvimento humano. Crescimento econômico, desenvolvimento da produção não necessariamente faz desenvolver o ser humano na mesma medida. A distribuição tanto dos meios de produção como dos trabalhos e dos produtos não é igual para todos os indivíduos. O capitalismo administra uma miséria relativa que não é absorvida pelo processo produtivo e que vaga pelas margens da sociedade. Assim ele inclui dentro de si sujeitos que caminham em mãos opostas. A uns é garantido o gozo e a fruição das maravilhas da produção, no entanto, outros são aprisionados em formas de vida degradantes e miseráveis.

A consciência burguesa levará adiante o critério de desenvolvimento da produção para supor que o modo de produção capitalista é o mais racional e o mais pertinente historicamente. Marx não nega o desenvolvimento da produção burguesa, mas o desenvolvimento produtivo não acompanha o desenvolvimento dos indivíduos. A produção não tem como finalidade a

---

<sup>19</sup> O que isso quer dizer? A produção em geral entende o que é comum para naturalizar o processo de trabalho como um processo de desenvolvimento humano. Se o ato de produzir, trabalhar, pensar faz parte da essência humana, lutar contra o capitalismo é lutar contra a “natureza humana”.

<sup>20</sup> A produção em geral analisa todas as formas históricas de produção naquilo que elas têm em comum. A economia política, segundo Marx, utiliza esse ponto de partida para pressupor que o modo de produção capitalista é o desenvolvimento necessário da produção. A economia política considera o capitalismo como parte fundante da natureza humana, como parte do desenvolvimento do trabalho no ato de produzir os bens necessários para a reprodução da vida humana. Assim o ser humano é reduzido a sujeito da sociedade burguesa. Comprador e vendedor de mercadorias. Em resumo: a consciência burguesa limita a vida humana a mera repetição e reprodução das relações capitalistas de produção.

<sup>21</sup> A produção geral é outra mistificação. Existe uma produção geral? Ou a produção é parte de uma totalidade na qual se incluem diversas unidades produtivas? No capitalismo a produção não é geral. A produção se divide em ramos produtivos. A totalidade destas unidades faz o modo de produção capitalista. A produção leva em conta certa particularidade social, um corpo social, um grupo social, um tipo especial de consumidor, etc.

necessidade do produtor. Mas a consciência burguesa supõe o desenvolvimento da produção como causa da superioridade de sua sociedade. A técnica de produzir eleva e aprimora os bens produzidos e necessários a reprodução da vida. E a técnica se assenta no que? Na forma de apropriação. Como esta se dá? Pela propriedade privada. Ela cria o proprietário e cria o sujeito não proprietário. O primeiro é possuidor dos instrumentos de trabalho e do local de trabalho, o último é o detentor da força de trabalho. Se este arranjo social desenvolve a produção, por obviedade, é o melhor arranjo social possível, pois é o que possibilita o melhor desenvolvimento produtivo e da técnica de produzir.

A ideologia burguesa parte do estado atual de coisas, mas ela não explica este estado. Ela supõe o que deveria explicar, e não apresenta as interconexões entre as categorias que se apresentam aos olhos do crítico. A realidade social é percebida, mas não em sua gênese, ela capta os fenômenos e os reduz a fórmulas e conceitos abstratos para afirmar – ou realizar a apologia – o mundo em sua forma presente. Marx demonstra tal contradição em relação a propriedade privada burguesa. Os ideólogos partem da propriedade privada pronta e acabada ao invés de explicar como ela se forma. A propriedade é entendida em fórmulas genéricas, abstrações e estas se tornam “leis naturais” que imperam sobre o meio social. Esta ideologia não expõe a gênese de tais leis, e não relaciona tais leis com outras categorias da sociedade burguesa, como: a divisão do trabalho, o capital, o trabalho assalariado, etc. Quando esta consciência encontra os males da realidade, ou seja, as contradições reais que manifestam a miséria do processo de trabalho, esta mesma consciência se evade da análise da realidade e busca na mística o refúgio para sua retórica. (MARX, 2010, p. 79).

Em outras palavras: a contradição que cria os bolsões de miséria é justificada pela finalidade do progresso, pelo desenvolvimento, pelo ímpeto egoísta do ser humano assim como outras abstrações, tudo isso como forma de justificação racional para a miséria da parcela relativa. É como se a consciência burguesa se evadissem para causas externas para justificar os desprazeres desta miséria, tal como faz o cristão para justificar teologicamente o sofrimento humano no mundo (“É a vontade de Deus”). Ou seja, para a ideologia burguesa a realidade não se explica por si, mas são as causas externas que conformam toda a balbúrdia num ar de coerência filosófica, econômica e jurídica.

Em *A ideologia alemã* tais questões foram postas para reflexão. Marx e Engels tratam de combater a ascensão deste espírito que naturaliza o mundo que vai surgindo. Para a ideologia burguesa a realidade do seu mundo é o processo mais avançado e inevitável da condição humana. Marx e Engels conscientes da historicidade dos modos de produção negam

veementemente tais considerações e projeções idealistas, e neste longo manuscrito traçam as linhas gerais que conformam seu método.

O primeiro pressuposto da existência humana e o primeiro de toda a história é o de que os seres humanos têm de possuir condições de vida para que a história humana exista. Para viver as condições básicas e elementares da vida devem estar preenchidas, ou seja, para que exista vida “precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais”. Esse ato histórico se reflete na produção dos meios para satisfazer essas necessidades, ou seja, produzir a própria vida material, sendo assim, essa produção dos meios materiais é 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). O primeiro requisito para que exista vida é, portanto, a produção desses meios de produção materiais a fim de que a vida humana possa persistir<sup>22</sup>. No segundo ponto, que surge a partir da satisfação do primeiro, os seres humanos iniciam um impulso que os leva a satisfazer novas necessidades, que é segundo Marx e Engels a constituição do “primeiro ato histórico”. Com a constituição do primeiro ato histórico surgem os primeiros registros escritos para tornar a história algo oficial. (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

O terceiro ponto que desde o começo da história humana interfere no desenrolar desta alude que os sujeitos humanos, “que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*”. A família que no início é a unidade fundamental da comunidade passa com o desenvolvimento das relações e pelo crescimento da massa populacional a uma relação secundária. Justamente pelo fato de que o desenvolvimento das relações sociais gera novas necessidades e novas formas de interação humana. Marx e Engels alegam que esses três pontos não devem ser tomados como aspectos ou estágios distintos e separados de si, mas sim como três momentos que ainda fazem parte até hoje da própria história humana. (2007, p. 34).

No quarto ponto Marx e Engels mencionam sobre a cooperação humana sendo que esta sempre se liga a um determinado tipo de modo de produção. Nas palavras dos autores:

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. (MARX; ENGELS, 2007, p. 34, *grifo nosso*).

---

<sup>22</sup> Esse ato histórico pertence também a pré-história humana, ao período não oficial da História. Quando os historiadores tentam realizar uma historiografia desse período, muitos deles realizam uma construção teórica de modo unilateral e presa a concepção ideológica de seu tempo. (MARX; ENGELS, 2007, p. 33).

E essa produção da vida que se assenta num modo de cooperação se consigna numa força produtiva – esta é também “a soma das forças produtivas acessíveis ao homem” e que condicionam o “estado social” e também a história dos seres humanos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 34). Dessa forma, Marx e Engels apresentam que os fundamentos que constroem e legitimam o discurso de seu materialismo destoam e muito dos pressupostos e das concepções da filosofia alemã – e da consciência burguesa – de seu tempo. O pano de fundo dessa apresentação materialista histórica era informar que a consciência não é uma entidade apartada das questões materiais, mas que depende, sobretudo, da própria condição material da vida humana. O pressuposto da vida humana é proporcionar que a vida seja possível. Os seres humanos criando seus meios de produção satisfazem suas necessidades. Sendo satisfeita essa necessidade elementar, o desenvolvimento da produção cria novas necessidades. A cada desenvolvimento desses meios de produzir a vida material, os seres humanos criam novas relações que incitam novas formas de cooperação e consciência. Isso se dinamiza num modo de produção.

Após iniciar a captura da realidade pelas formas de produção da vida material é que se chega a consciência, aqui se descobre que o ser humano tem consciência, mas esta não se manifesta sob o desígnio de uma “consciência pura”. Não é uma consciência dissociada das práticas materiais, não é uma filosofia, é a linguagem, é a interação dos seres humanos entre si que se inicia pela carência, pela necessidade que os seres humanos têm de se comunicar. Pois:

O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. (MARX; ENGELS, 2007, p. 34).

A linguagem é a consciência real uma manifestação que vem da carência humana, da necessidade de interação e de contato que o ser humano tem para poder existir e para produzir sua vida material. Ela é naturalmente uma forma de consciência que se liga diretamente ao meio sensível mais imediato e do “vínculo limitado com outras pessoas” e ao meio ambiente natural. É uma consciência “puramente animal da natureza”, ou seja, “esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase”. Neste estágio da evolução humana os seres humanos tinham uma consciência meramente gregária (tribal) e não se distinguiam plenamente dos outros animais. Mas ao contrário dos animais os seres humanos não se movem exclusivamente

pelo instinto, assim sendo a espécie humana sobrepõe a condição instintiva dos animais pelo “instinto consciente”. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

A comunhão o espírito gregário dos seres humanos possibilitou o aumento populacional e o desenvolvimento dos meios de produzir a vida material<sup>23</sup>. Com esse impulso é desenvolvida a divisão do trabalho, “que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual”, e também a divisão pela constituição física dos seres humanos, pela força do corpo, pelas necessidades e até mesmo pelo acaso. “A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual”. Com isso a consciência humana vai imaginando ser algo além e totalmente diferente da “consciência da práxis existente” e que representa uma coisa sem representar nada real. Em razão disso essa consciência se emancipa do mundo real e se lança na “construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras””<sup>24</sup>. (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

Em função da divisão do trabalho que tem sua gênese na constituição da família, da tribo, ou seja, daquela existência gregária dos seres humanos, se inicia também a distribuição desigual tanto em quantidade como em qualidade dos trabalhos e dos produtos do trabalho. Nesse estágio já se consuma o germe da propriedade que aqui se designa na família, onde a mulher e os filhos são “escravos do homem”. Assim:

A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade. (MARX; ENGELS, 2007, p. 36-37).

A divisão do trabalho também germina a contradição entre o interesse das famílias singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam, ou seja, a contradição entre o interesse individual e o interesse coletivo. Essa divisão do trabalho ainda oferece outra contradição. A divisão do trabalho não se manifesta de forma voluntária, mas “natural”<sup>25</sup>, isto

---

<sup>23</sup> Marx e Engels contrariam as teses e concepções burguesas no qual pressupõem uma condição naturalmente individualista do ser humano, como se a essência humana fosse naturalmente egoísta e individualista. Contrastando com essa tese liberal, o pensamento de Marx e Engels apresenta aqui outros pressupostos que fundam a essência humana na história, pressupostos gregários, tribais, etc., e isso destoa do sentimento subjetivista da filosofia idealista burguesa de seu tempo.

<sup>24</sup> Aqui Marx faz alusão a Kant, Hegel, etc.

<sup>25</sup> O “natural” que Marx e Engels se referem aqui é o “natural espontâneo”, que não acontece por vontade dos indivíduos, mas que simplesmente acontece pela forma de organização social que existe ali, por isso os

é, condicionada não pelo interesse voluntário dos indivíduos, mas estabelecida pelos critérios naturais que já se realizam dentro da forma social. A ação humana nessa atividade de trabalho dividida se apresenta como um poder estranho que o subjuga e no qual ele é dominado ao invés de dominar a atividade. É o que Marx e Engels denominam em termos filosóficos de “alienação” [*Entfremdung*<sup>26</sup>]. (2007, p. 37-38).

Dito de outro modo: a força produtiva social divide o trabalho de acordo com os critérios sociais já naturalizados. Nesta força já estão assentadas as discrepâncias e contradições entre os interesses individuais e coletivos. Afloram-se as desigualdades entre as pessoas e seus interesses e a forma de divisão do trabalho acirra ainda mais as contradições sociais. Os sujeitos realizam e produzem sua vida material de forma natural, alienada, e não controlam voluntariamente essa mesma produção. Mas como se caracteriza a alienação? Marx e Engels apontam que esta se reflete na própria “mão invisível” que distribui aleatoriamente “a felicidade e a desgraça” aos seres humanos, fundando e destruindo impérios, fazendo povos nascerem e perecerem, etc. (2007, p. 39).

As linhas gerais da crítica marxiana já haviam sido demarcadas. Marx já estava ciente das contradições do modo de produção capitalista. As formas de consciência burguesa apenas mistificavam a exploração no chão da fábrica, no campo e na cidade. A pobreza crescente se expandia, e nem todos os cantos poéticos da classe burguesa escondiam a miséria real que aparecia para o olhar do crítico. Mas Marx precisava se aprofundar na análise das contradições do processo de produção, ou seja, as contradições entre capital e trabalho.

## **2.1. A riqueza na sociedade burguesa: capital versus trabalho**

Para precisar com mais detalhes o conflito entre capital e trabalho, o método marxiano precisa encontrar a gênese da chamada crise entre ambos. No entanto é impossível determinar com precisão o movimento inicial desta crise, mas é possível pela abstração captar as características do movimento. A primeira constatação havia sido dada, a miséria dos trabalhadores era real, não é uma ilusão ou uma fantasia da mente humana. E a miséria e a riqueza não poderia mais explicar-se pela preguiça ou pelo esmero, ou então, pela qualidade de

---

acontecimentos posteriores são de certa forma “naturais”, pois são espontâneos ao primeiro movimento não voluntário. Ou então, são acidentais, acontecem e se organizam daquele “acaso”.

<sup>26</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* alienação em alemão aparece como *Entäusserung*. (MARX, 2010, p. 80).



ser avarento, sovina, etc. A ideologia burguesa que não se cansava dos seus velhos chavões ainda versava sob este ponto, mas Marx precisava se aventurar em busca da tão pecaminosa verdade e apresentar para os trabalhadores os horrores do mundo do trabalho.

O conhecimento científico do capitalismo passa a ser uma exigência primordial para a classe trabalhadora, para sua emancipação e para a superação do capitalismo. (NAVES, 2008, p. 84). Mas como se apresenta a riqueza na sociedade capitalista? Como encontrar a gênese do processo como um todo? Como iniciar a exposição crítica? Logo no início do livro I de *O Capital*, Marx apresenta o intento central de sua pesquisa.

A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece [*erscheint*] como uma “enorme coleção de mercadorias”, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. (MARX, 2017, p. 113)

A riqueza é a mercadoria, quanto mais vasta é a produção de mercadorias mais essa sociedade supõe a riqueza. A riqueza aparece [*erscheint*] pela mercadoria, isso quer dizer que a riqueza da vida humana deve ser mediada pela produção de mercadorias. Essa sociedade supõe, portanto, que a vida humana só será rica se for rica a produção de mercadorias. A mercadoria é a riqueza nessa sociedade porque é daqui que emerge o mundo do valor.

Se a mercadoria é a riqueza como analisar a riqueza? Pela própria mercadoria. Mas de todas as mercadorias? Não, mas da mercadoria em sua forma elementar. Se a mercadoria em sua forma elementar – singular – relaciona-se com a manifestação da riqueza total, a mercadoria em sua forma elementar/singular serve para demonstrar a riqueza em sua totalidade, pois ela é parte dessa totalidade.

Mas o que é a mercadoria? Nas palavras de Marx:

A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades – se, por exemplo, elas provém do estômago ou da imaginação – não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção. (MARX, 2017, p. 113)

Para realizar uma análise sobre a mercadoria pouco importa aqui a natureza dessas coisas, isto é, se provém “do estômago ou da imaginação”, ou ainda como satisfazem a necessidade humana. Parte-se do pressuposto que estas coisas são úteis. Se elas são úteis e se a análise se restringe a sociedade burguesa, essas coisas devem ser consideradas “sob um duplo ponto de vista: o da qualidade e o da quantidade”. (MARX, 2017, p. 113).

Para que essa coisa seja útil ela precisa ser um valor de uso. Mas como se determina se o valor de uso torna a coisa útil? Pelo consumo. “O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo”. E na sociedade capitalista os valores de uso “formam o conteúdo material da riqueza”, constituem o “suporte material” dos valores de troca. (MARX, 2017, p. 114).

E como se determina o valor de troca? O valor de troca se determina pela proporção de quais valores de uso de um tipo se trocam pelos valores de uso de outro tipo. É uma relação de quantidade, portanto. Mas para que essas coisas sejam trocadas entre si isso pressupõe que a todas elas exista algo de comum que possa assim condicionar e relacionar a troca. Entende-se, dessa forma, que em:

[...] primeiro lugar, que os valores de troca vigentes da mesma mercadoria expressam algo igual. Em segundo lugar, porém, que o valor de troca não pode ser mais do que o modo de expressão, a “forma de manifestação” [*Erscheinungsform*] de um conteúdo que dele pode ser distinguido. (MARX, 2017, p. 115).

Mas o que é comum a todas as mercadorias? O elemento em comum não pode ser “uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias”. Aqui de imediato se abstrai os valores de uso das mercadorias. Um valor de uso qualquer é importante como qualquer outro e não se pode efetivar uma troca de mercadorias e estabelecer um critério coerente com base no valor de uso apenas. A mesma coisa acontece com os valores de troca, para que ele se realize as mercadorias têm de ser reduzidas a algo em comum, em uma coisa na qual elas representam mais ou menos a mesma proporção<sup>27</sup>. (MARX, 2017, p. 115). Marx sintetiza a exposição:

[...] 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. (MARX, 2017, p. 116).

Na abstração dos valores de uso das mercadorias resta apenas a propriedade de que elas são produto do trabalho humano.

Se não se leva em conta a qualidade e a utilidade das mercadorias para consumir a troca, prescinde-se da utilidade dos produtos, *i.e.*, desaparece a qualidade dos mesmos como critérios de troca. Por conseguinte, se desaparece a qualidade útil dos produtos desaparece também a qualidade dos trabalhos neles incorporados, todos passam a pertencer a uma mesma

---

<sup>27</sup> O curioso da exposição é que o comum não é algo que pertence com exclusividade as próprias mercadorias, mas é algo avessa a qualidade das próprias mercadorias. Para que a mercadoria A e B sejam comparadas elas não são comparadas a partir de suas particularidades, mas da substância que as cria.

massa de trabalho indiferenciado, “sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato”. Nas palavras de Marx:

Consideremos agora o resíduo dos produtos do trabalho. Deles não restou mais do que uma mesma objetividade fantasmagórica, uma simples massa amorfa [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de dispêndio de força de trabalho humana, que não leva em conta a forma desse dispêndio. Essas coisas representam apenas o fato de que em sua produção foi despendida força de trabalho humana, foi acumulado trabalho humano. Como cristais dessa substância social que lhes é comum, elas são valores – valores de mercadorias. (MARX, 2017, p. 116).

O comum que incide na mercadoria é o trabalho, a força de trabalho humana. Abstraídas as qualidades dos trabalhos envolvidas só resta afinal de contas essa mesma substância, esse resíduo de trabalho humano, uma “mesma objetividade fantasmagórica”, “uma simples massa amorfa” de trabalho vivo indiferenciado sem levar logicamente a forma como se realiza o dispêndio. Assim:

Na própria relação de troca das mercadorias, seu valor de troca apareceu-nos como algo completamente independente de seus valores de uso. Se abstrairmos agora do valor de uso dos produtos do trabalho, obteremos seu valor tal como ele foi definido anteriormente. O elemento comum, que se apresenta na relação de troca – ou no valor de troca – das mercadorias, é, portanto, seu valor<sup>28</sup>. (MARX, 2017, p. 116).

O elemento comum que atua na mercadoria é o trabalho, mas aqui se abstrai o valor de uso contido no trabalho bem como o valor de troca que é a manifestação do seu valor. O que sobra? O valor é o elemento comum que atua no trabalho, o trabalho realiza o valor, ele faz valor, ele é, portanto, valor. No sentido de criar valor, mais-valor, aumentar o valor das mercadorias pelo trabalho.

É certo que o trabalho é o elemento comum que estabelece o valor das mercadorias, mas como descobrir como se dá a grandeza do valor da mercadoria?

Assim, um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato. Mas como medir a grandeza do seu valor? Por meio da quantidade de “substância formadora de valor”, isto é, da quantidade de trabalho nele contida. A própria quantidade de trabalho é medida por seu tempo de

---

<sup>28</sup> Valor como o tempo de trabalho despendido. Abstraídas as qualidades úteis das mercadorias, o parâmetro para a troca é o trabalho. Mas o trabalho em sua qualidade útil? Não, apenas em sua condição abstrata de trabalho humano igual, indiferenciado, que pode ser comparado com outros trabalhos. A troca de mercadorias exige uma equiparação. Como as propriedades físicas da mercadoria bem como a sua qualidade útil são impossíveis de determinar a troca, só é possível determinar o valor da mercadoria pela quantidade de trabalho despendida. O valor de troca no caso que realiza a troca com outra mercadoria é apenas a forma de manifestação do valor. O valor em si é o dispêndio que atua na mercadoria, é a força de trabalho humana em cérebro e músculos que cria uma mercadoria.

duração, e o tempo de trabalho possui, por sua vez, seu padrão de medida em frações determinadas de tempo, como hora, dia, etc. (MARX, 2017, p. 116).

A grandeza do valor da mercadoria se dá pela quantidade de trabalho nele contida, ou seja, a quantidade de trabalho é medida pelo tempo de duração, e esse tempo é dividido em frações tais como: hora, dia, etc. Mas então se o valor da mercadoria se mede pela quantidade de trabalho (tempo) quer dizer que quanto mais inábil e preguiçoso for o trabalhador maior será o valor da mercadoria? Marx pondera:

[...] o trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana. A força de trabalho conjunta da sociedade, que se apresenta nos valores do mundo das mercadorias, vale aqui como uma única força de trabalho humana, embora consista em inúmeras forças de trabalho individuais. Cada uma dessas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho humana que a outra, na medida em que possui o caráter de uma força de trabalho social média e atual como tal; portanto, na medida em que, para a produção de uma mercadoria, ela só precisa do tempo de trabalho em média necessário ou tempo de trabalho socialmente necessário. (MARX, 2017, p. 117).

Para que seja estipulado um valor a mercadoria o trabalho que atua na mesma é considerado trabalho humano igual, abstrato, sem levar em conta sua qualidade distinguindo-se apenas pela quantidade. Este trabalho é estipulado em uma média social, sendo assim é definido como trabalho socialmente necessário.

Mas o que é trabalho socialmente necessário?

Tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer sob as condições normais para uma dada sociedade e com o grau médio de destreza e intensidade do trabalho. (MARX, 2017, p. 117).

Isso significa que este trabalho socialmente necessário que atua na mercadoria é um tempo que é imposto por uma média social que leva em conta a habilidade média e a intensidade do trabalho. Sendo assim, é a quantidade de trabalho socialmente necessária para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor. (MARX, 2017, p. 117).

Mas o trabalho produtor de mercadorias guarda outros segredos. O trabalho quando se expressa no valor, *i.e.*, quando é um trabalho que produz mercadorias, possui uma dupla natureza. (MARX, 2017, p. 119). O que seria essa dupla natureza do trabalho criador de mercadoria? É justamente o fato de ser valor de uso e ser valor de troca. O trabalho é valor de uso que troca sua utilidade pelo valor de troca de subsistência que é oferecido pelo capitalista. Em resumo o trabalho precisa da troca para subsistir, já o capital, precisa do mais-valor criado

pelo trabalho para poder recriar a relação constantemente. Para existir a relação social capitalista tanto o capital como o trabalho são pressupostos de si mesmos. O trabalho em sua natureza útil, trabalho que cria o valor, precisa subsistir com o valor de troca que o capital oferece; já o capital para subsistir em sua essência como capital, precisa do valor de uso oferecido pelo trabalho. Por isso que para que a relação se perpetue é preciso que ambos os lados permaneçam em seus respectivos lugares e com suas respectivas características. O trabalho para gerar valor precisa ser útil<sup>29</sup>, e o capital para usufruir o mais-valor precisa do trabalho.

As mercadorias como valores de uso de qualidade diferente possuem trabalhos de qualidade distinta. É diferente, por exemplo, o trabalho de um alfaiate ou de um tecelão. A troca só surge pelo simples fato de existirem produtos e atividades de qualidade diferente. O desejo – ou a necessidade – por uma mercadoria X faz com que um indivíduo que porta a mercadoria Y troque a mercadoria Y pela X. Se estas coisas não fossem de natureza distinta, de qualidade distinta, não existiria a troca. O que aproxima estes produtores é justamente o fato de existir distintas atividades produtivas e distintas mercadorias, sem isso jamais existiria uma relação de troca de mercadorias.

Marx sintetiza o ponto acima:

Não fossem valores de uso qualitativamente distintos e, por isso, produtos de trabalho úteis qualitativamente distintos, essas coisas não poderiam de modo algum se confrontar como mercadorias. (MARX, 2017, p. 119).

Coisas de qualidade idêntica não podem ser trocadas, não existe forma de estabelecer uma troca a partir de coisas idênticas. Como estas coisas diferem entre si possuindo necessariamente uma gama variada de mercadorias, estas são por sua vez diversificadas. Se elas são assim seus trabalhos também se diversificam.

É justamente essa divisão social do trabalho que permite a troca, como já ressaltado anteriormente. Um produtor de casacos não pode trocar casaco com outro produtor de casaco.

---

<sup>29</sup> O trabalho que cria mercadoria é chamado de trabalho útil. “O trabalho, cuja utilidade se representa, assim, no valor de uso de seu produto, ou no fato de que seu produto é um valor de uso, chamaremos aqui, resumidamente, de trabalho útil. (MARX, 2017, p. 119). Mas isso não significa que somente os trabalhos úteis<sup>29</sup> da sociedade burguesa sejam úteis. O trabalho em si é útil quando provém a existência humana, quando possibilita a continuação e a reprodução de formas sociais humanas independentemente do tipo de sociedade em questão. No capitalismo a utilidade do trabalho provém da característica de criar valor. Por isso o trabalho doméstico é desconsiderado como trabalho útil em termos de produção capitalista. É um trabalho necessário para manter a vida, criar os filhos, educar, ensinar valores, etc., mas não é um trabalho produtivo em termos de valorizar o valor, de criar mais valor, de criar uma relação produtiva em termos mercantis. Quando a mulher se envereda para o mercado além das obrigações do trabalho doméstico ela tem agora as obrigações com o trabalho produtivo, com o trabalho útil em termos mercantis. Dupla, tripla ou quádrupla jornada de trabalho fazem parte agora da existência do universo feminino.

Embora um casaco possa ser trocado por outro casaco os dois servem para o mesmo fim, proteção ao frio, aquecimento, etc. Mesmo se um casaco for de lã e o outro for de couro os dois têm a mesma função e aquele que já tem o casaco de lã consigo pode não se interessar em possuir o de couro apenas por ser diferente. (MARX, 2017, p. 119-120).

A troca necessariamente vem da carência, da falta, da necessidade que um indivíduo tem em se aquecer, assim ele troca seu casaco por uma cadeira, por exemplo. Produtos de valores de uso diferente, de qualidade diferente se portam como mercadorias, se confrontam como tais.

Mercadorias só se confrontam como mercadorias quando portam uma natureza distinta, tanto em sua qualidade como valor de uso, quanto em seus trabalhos incorporados. Dentro do valor de uso de cada mercadoria, habita uma determinada atividade útil, um trabalho útil. Para que uma mercadoria com um valor de uso específico se defronte com outra mercadoria, é preciso que os trabalhos incorporados na produção destas coisas sejam qualitativamente distintos. Em uma sociedade capitalista, na qual a mercadoria singular é parte de um conglomerado amplo de variadas mercadorias, no qual existe toda uma produção complexa de mercadorias, de produtores privados separados e independentes, desenvolve-se também um sistema altamente complexo de divisão social do trabalho. (MARX, 2017, p. 120).

No entanto, apesar da divisão do trabalho ser um pressuposto importante para a produção de mercadorias e apesar desta ter aprimorado e aumentado a capacidade de criar novas necessidades para os seres humanos, o trabalho que cria mercadorias não pode ser considerado o destino finalístico da existência humana. Mesmo potencializando e multiplicando os bens necessários para a reprodução da vida dos homens essa forma de trabalho, que produz mercadorias incansavelmente, pertence com exclusividade à sociedade burguesa.

O trabalho como criador de coisas úteis para os seres humanos sempre esteve presente na história humana. É parte da evolução humana e do desenvolvimento humano, independentemente do modo de produção e da formação social. O ato de transformar a natureza com o trabalho é uma necessidade natural que media a relação dos seres humanos com o ambiente natural.

Mas mesmo assim, esse trabalho em si mesmo não pode criar nada de essencialmente novo. Como atividade ele só pode alterar a matéria que encontra na natureza. A forma de proceder imita a atuação meio natural, isto é, apenas modifica as matérias encontradas, atuando assim a imagem e semelhança da natureza. O trabalho humano cria uma espécie de natureza humana, um meio social que praticamente é uma segunda natureza para os indivíduos. Dessa forma os seres humanos não são como os animais que apenas se adaptam, pelo contrário, a

espécie humana consegue realizar uma mediação com o ambiente natural criando formas de sociabilidade relativamente independentes. O trabalho forja essa condição criando um ambiente social de relativa independência ao ambiente natural. (MARX, 2017, p. 121)

Toda a construção teórica até aqui exposta apresenta em síntese uma ideia central. O modo de produzir a existência material<sup>30</sup> dos seres humanos de forma alguma é eterno. Modos de produção nascem, morrem e desaparecem da face da terra, e o capitalismo não pode ser considerado parte de uma essência humana imutável e perpétua. O sujeito pronto e apto ao trabalho assalariado não é um dogma natural da vida humana. As particularidades de cada modo de produção constituem um dos pressupostos de uma análise crítica do meio social. Para realizar uma crítica ao capitalismo, o método de Marx precisou entender o próprio movimento que constitui o capitalismo. Mas este princípio teórico ainda não expôs como se apresenta a acumulação do valor. É preciso voltar ao chão da fábrica para compreender como o processo se origina. Pois só existe capital se existe acumulação.

### **2.1.1. O antagonismo entre capital e trabalho e o mais-valor**

Nos *Grundrisse* Marx apresenta a relação entre capital e trabalho como uma relação antagonica, um confronto hostil no qual o trabalho seria “negação” ao capital. Mas qual a razão do trabalho ser negação ao capital?

O *valor de uso* que confronta o capital como o valor de troca posto é o *trabalho*. O capital se troca ou está nessa determinabilidade só em relação com o não *capital*, a negação do capital, e só é capital relativamente a esta última; o não capital efetivo é o *trabalho*. (MARX, 2011, p. 213).

O trabalho é um valor de uso que confronta o capital como valor de troca. O trabalho precisa do valor de troca e o capital do valor de uso. O trabalho só é relativamente capital na

---

<sup>30</sup> Ou seja, o modo de produção com suas formas de trabalho específicas não se constituem em formas eternas do metabolismo humano com o ambiente natural. O trabalho como se apresenta no capitalismo é uma especificidade do capitalismo, e de forma alguma uma qualidade eterna do trabalho que se perpetua no tempo. Apesar de impulsionar a qualidade útil em certas coisas produzidas estas formas de trabalho não podem ser consideradas superiores e eternas. O argumento central marxiano não pode considerar imutável um modo de produção, pois esta naturalização das formas sociais impede a crítica bem como a superação de suas contradições.

medida em que realiza a troca com este. O trabalho é valor de uso. Ele precisa subsistir. Para tal precisa do valor de troca que o capital contém<sup>31</sup>.

Esta relação de troca entre capital e trabalho se decompõe em dois processos diferentes não só formalmente, mas qualitativamente, sendo até opostos, nas palavras de Marx:

1) O trabalhador troca sua mercadoria, o trabalho, o valor de uso que como mercadoria, também tem um *preço*, como todas as outras mercadorias, por uma determinada soma de valores de troca, determinada soma de dinheiro que o capital cede.

2) O capitalista recebe em troca o próprio trabalho, o trabalho como atividade que põe o valor, como trabalho produtivo; *i.e.*, recebe a força produtiva que conserva e multiplica o capital e que, com isso, devém força produtiva e força reprodutiva do capital, uma força pertencente ao próprio capital. (MARX, 2011, p. 213)

Na relação de troca entre trabalho e capital o primeiro ato resguarda um interesse formal. O capitalista almeja o valor de uso (utilidade) da força de trabalho do trabalhador. Ele não quer o operário como escravo, quer apenas a disponibilidade do trabalhador por algumas horas. Assim o capitalista almeja apenas a força física ou intelectual do trabalhador e não a apropriação da pessoa em si. No lado do trabalhador acontece algo similar. Ele oferta sua força de trabalho, seu valor de uso, e isso é trocado por valores de troca, por um *quantum* específico para a função que ele exerce. Ele troca seu valor de uso pelo valor de troca do capitalista. O trabalho oferece sua utilidade e o capitalista meio de subsistência em forma de salário, que é o preço acordado entre as partes pelo uso da força de trabalho do trabalhador.

A relação entre o capitalista e o trabalhador também guarda outro movimento. No primeiro momento temos uma relação de troca simples (formalmente simples, em aparência). O trabalhador cede seu valor de uso (trabalho) pelo valor de troca (meios de subsistência) que são ofertados pelo capitalista. Mas a troca entre os dois não se resume a isso. Quando o capitalista se apropria da força de trabalho ele almeja o máximo da utilidade, de intensidade e de produtividade. A força de trabalho vendida ao capitalista dá o direito a este de usufruir do trabalhador no período de trabalho convencionado.

---

<sup>31</sup> O trabalho é negação, pois ele é o extremo oposto do capital. O trabalho não se relaciona com o capital como coisa de mesma espécie. O trabalho é separado dos meios e dos instrumentos da produção. Sua necessidade interna é subsistir (subsistência); já a necessidade do capital é aumentar o seu valor. O primeiro precisa sobreviver e existir, o outro precisa multiplicar seu próprio valor. O trabalho em si não tem nada de capital. Ele apenas o é de forma mediada (intermédio/mediação). O capital tem o interesse em conservar, reproduzir e multiplicar o valor investido. O trabalho é a forma perfeita de mediar este singelo interesse. Como atividade humana ele recebe o valor determinado (preço da força de trabalho, salário, etc) enquanto do outro lado ele aumenta o valor da matéria por ele trabalhada criando o mais-valor.



O comprador nesse caso manda na relação. O proprietário da compra tem o direito de mando e age de acordo com a sua conveniência. Mas qual o motivo do capitalista se interessar pela força de trabalho? Essa mercadoria guarda um segredo especial. Ela tem a particularidade de não se extinguir em definitivo com o consumo, pelo contrário, ela valoriza as coisas justamente no ato da produção. Na jornada de trabalho a mercadoria força de trabalho sempre aumenta o valor da coisa por ela trabalhada. O trabalho é forma de mediação que multiplica o valor da coisa, ele é o elo intermediário que atua na produção aumentando o valor das mercadorias. Por isso Marx sustenta que o trabalho é relativamente capital. O trabalho em essência não é capital, mas no capitalismo ele o é, pois a subsunção do trabalho ao capital cria as condições de repetição do valor.

Embora a exposição dos *Grundrisse* seja importante para fornecer a explicação dos conceitos trabalhados por Marx, o texto é demasiadamente complexo e muito confuso em algumas partes. As ideias são desenvolvidas, mas em algumas partes interrompidas, pois alguns elementos só seriam clareados no livro I de *O Capital*. E é justamente neste livro que ele apresenta como se determina a criação do mais-valor com mais clareza.

Marx constrói toda a lógica do circuito de criação do mais-valor através de exemplos ilustrativos. Ele inicia prescindindo de trabalhadores assalariados, supondo que toda a sociedade se organiza como produtores privados independentes. No exemplo ele põe de um lado um produtor de vinho X que em determinado tempo de trabalho produz muito vinho, e do outro lado um produtor de cereal Y que no mesmo tempo de trabalho produz muito cereal. X ao produzir cereal não tem a mesma competência que Y, e Y que ao produzir vinho não tem a mesma competência de X saem ganhando ao trocarem seus produtos. Assim, numa relação de troca no qual o produtor X troca com o produtor Y vinho por cereal, ambos na mesma quantidade de trabalho adquirem do outro a mesma quantidade do produto oposto. Se considerarmos os benefícios da troca pelos seus valores de uso, ambos os produtores saem ganhando. O produtor X que produz muito vinho mas não tem a mesma perícia para produzir cereal tem vantagem em trocar seu valor de uso (vinho) pelo valor de uso (cereal) do produtor Y, e vice-versa. A mesma quantidade de trabalho que existe no vinho se troca pela mesma quantidade de cereal, e aqui, pelo valor de uso existe uma vantagem na troca. Nesse caso:

Na medida em que se trata de valores de uso, é claro que ambas as partes que realizam a troca podem ganhar. Ambas alienam mercadorias que lhes são inúteis como valores de uso e recebem em troca mercadorias de cujo valor de uso elas necessitam. (MARX, 2017, p. 232).

Se considerarmos a troca pelo valor de uso, é possível dizer que essa relação traz benefícios ao produtor. Não existe aqui o aumento do valor da coisa, pois eles só adquirem produtos que necessitam sem gerar com isso nenhum aumento do valor de suas mercadorias. Ambos podem extorquir o outro alegando que num tempo Z de trabalho produzem tantas mercadorias, mas isso por si só não aumenta o valor de mercadoria alguma. Se a troca se pautar pelo valor de uso não existe forma de acumular valor na mercadoria produzida, pois o interesse se vincula a coisa que não se tem.

Se o produtor X troca vinho por cereal com o produtor Y ambos adquirem valores de uso que necessitam. Mas no meio disso um produtor adquire trigo por 100 reais. O trigo aqui não difere dos outros produtos – é valor de uso igual, é um produto útil, assim nessa abstração de utilidade, ele é tão importante quanto vinho ou cereal –, mas a única coisa que os distingue dos outros dois produtores é a forma de apropriação do produto. No primeiro caso o produtor de vinho troca vinho por cereal, no último caso o comprador adquire trigo por 100. A equivalência ainda existe, mas a forma de adquirir se transforma. As mercadorias se transformam, dessa forma, “o que ocorre na troca – além da substituição de um valor de uso por outro – não é mais do que uma metamorfose, uma mera mudança de forma da mercadoria”. (MARX, 2017, p. 233).

Até aqui os exemplos de Marx não apresentam como se constitui a criação do mais-valor. Em síntese este valor não pode ser criado da circulação, ou seja, da troca de uma mercadoria pela outra, pois aqui as trocas se dão pelo princípio da equivalência. Entretanto alguns economistas têm outras interpretações, e segundo eles inexistente equivalência nas trocas sendo tal característica aquilo que permite o mais-valor. Marx discorda do ponto, mas na intenção de montar o cenário aceita a tese a fim de demonstrar sua insuficiência.

Se são trocadas mercadorias, ou mercadorias e dinheiro de mesmo valor de troca, portanto, equivalentes, é evidente que cada uma das partes não extrai da circulação mais valor do que o que nela lançou inicialmente. Não há, então, criação de mais-valor. Ocorre que, em sua forma pura, o processo de circulação de mercadorias exige a troca de equivalentes. Mas as coisas não se passam com tal pureza na realidade. Por isso, admitamos uma troca de não equivalentes. (MARX, 2017, p. 235).

Marx informa o seguinte raciocínio. Os economistas vulgares apresentam a troca não como sendo uma troca de equivalentes, mas uma troca na qual uma das partes a fim de criar o mais-valor deve extorquir a outra se valendo de um aumento desproporcional do valor habitual da mercadoria. Esse tipo de tese supõe a criação do mais-valor pela circulação de mercadorias

no comércio. Para estes economistas o capital nasce dessa relação de não equivalência, o raciocínio tem certa consistência lógica. Por exemplo: ao invés de comercializar uma mercadoria X no valor de 100 reais, se comercializa no valor de 110 reais, ganhando assim 10% do valor real da mercadoria. Mas esta tese guarda contradições<sup>32</sup>. (MARX, 2017, p. 235-236).

Ainda dentro da tese de que não existe uma troca de equivalentes, Marx inicia seu raciocínio.

Supondo que no mercado só se confrontem produtores de mercadorias<sup>33</sup>. Estes produtores confrontam-se como possuidores de mercadorias diversas, e a diversidade destas mercadorias condiciona uma interdependência recíproca entre estes produtores. Um produtor X depende do produtor Y e assim por diante. Dessa forma, “uma vez que nenhum deles tem em suas mãos o objeto de suas próprias necessidades, e que cada um tem em suas mãos o objeto da necessidade do outro”, eles se tornam mutuamente dependentes uns dos outros. Nesse exemplo, os possuidores de mercadorias apenas se diferem como vendedores que possuem mercadorias, e compradores possuidores de dinheiro. (MARX, 2017, p. 235).

Supondo agora que o produtor X de vinho venda o vinho ao invés de 100 reais por 110 reais. Ele obteve um ganho de 10% do valor nominal do vinho. Mas então, o produtor X que

---

<sup>32</sup> A troca de mercadorias exige o que? Uma troca de equivalentes! Na circulação de mercadorias elas são vendidas e comercializadas pelo seu valor de equivalência. O vendedor de vinho X não pode vender seu vinho ao preço de sua conveniência, pelo contrário, ele deve estipular o valor do vinho de acordo com os custos de produção e despesas de trabalho que ele possui nesse processo produtivo. A grandeza de valor do vinho não pode ser estipulada pelo capricho do produtor, mas sim de um valor médio social de trabalho na produção deste vinho. É por isso que Marx alega que na circulação de mercadorias é impossível o surgimento do mais-valor, justamente pelo fato de as mercadorias terem que ser vendidas pelo seu valor de equivalência (seu “valor real”). Se a tese dos economistas vulgares tem consistência lógica e se admitirmos que o mais-valor brota da circulação a sociedade burguesa é de um cinismo atroz. O comércio então se transforma na arte da trapaça, na artimanha de vender mais caro e comprar mais barato. Isso desvela por completo os princípios burgueses de igualdade e liberdade mercantil, em suma, de equivalência que tanto locupletam a verborrêia burguesa em seus discursos humanísticos. Não é a liberdade e a igualdade o brado de guerra da burguesia liberal? Como pode o comércio ser a arte da trapaça e da enganação? Quer dizer que as mercadorias são vendidas por um preço fictício e irreal? Então esta sociedade se pauta na mais descarada enganação? Como pode existir um equilíbrio social comercial se ela se pauta pela enganação? Como se estabiliza o comércio, pela força? Como convencer a sociedade da superioridade capitalista se o mercado se apresenta agora como a arte da trapaça? Como se percebe, a tese dos economistas vulgares é sem consistência. O mais-valor não surge da circulação – na verdade Marx coloca nos seguintes termos: ele surge e não surge ao mesmo tempo, pois é da circulação que faz brotar certo tipo de capital comercial que induz uma produção de mercadorias crescente, mas o comércio por si só não cria mais-valor num sentido capitalista, é preciso uma produção de mercadorias (exclusivamente voltada a produzir mercadorias para a compra e venda, uma produção total) e seus pressupostos fundamentais de trabalhadores expropriados de suas terras e livres dos meios e instrumentos de trabalho, isto é, libertos, livres e a disposição dos capitalistas. O comércio (circulação) de mercadorias auxilia na expansão de mercadorias, mas o mais-valor não pode se estabilizar e criar uma massa significativa apenas da relação de vender mais caro e comprar mais barato, o mais-valor não nasce somente daqui, ele não pode se estabelecer e criar sua massa somente a partir da circulação. A circulação portanto auxilia no momento incipiente, mas ela não estabiliza o valor, o processo de criação deste mais-valor precisa encontrar outros caminhos mais consistentes para fazer sua história social e para criar uma relação social total mais bem estruturada. Marx desenvolverá tais caminhos.

<sup>33</sup> Marx nessa exposição ainda não menciona o trabalhador como figura partícipe do processo de produção, é como se os sujeitos fossem todos pequenos burgueses.

nessa relação é vendedor, precisará em outra relação ser comprador, pois cada vendedor é ao mesmo tempo comprador e vendedor em momentos distintos. Surge assim o vendedor de cereal Y. Este produtor utilizando do seu direito de vender sua mercadoria além do preço original se utiliza do acréscimo de 10% do valor original do cereal da mesma forma como o produtor de vinho X. Então passa a vender sua mercadoria ao invés de 100 reais por 110 reais, obtendo assim o acréscimo de 10%. Todos os produtores ganham e perdem 10 reais trocando seus variados produtos e cada um deles anula seu ganho quando passa a comprar o produto do outro. O mesmo resultado seria obtido inversamente, isto é, se ao invés de aumentar os preços das mercadorias os mesmos produtores abajassem os seus respectivos valores em 10%. Cada ganho de um lado se anula do outro lado. No primeiro caso o ganho na venda se anula na compra, do mesmo modo se eles venderem mais barato, pois ao obter a vantagem de comprar mais barato o mesmo produtor ao vender seu produto anularia sua vantagem sendo obrigado a vender o produto também mais barato. Nestas duas situações o ganho de um lado é anulado pela perda do outro. O mesmo resultado ocorre se os produtores ao invés de abaxarem ou aumentarem o valor de suas mercadorias mantivessem o valor original de 100 reais. Se a produção cria uma mercadoria de 100 reais, e elas são vendidas por 100 reais não existe aqui a criação do mais-valor pela circulação da mercadoria. O valor de 100 reais é o valor da mercadoria, e nessa situação temos consumada uma troca de equivalentes e não a criação de um mais-valor. O mesmo acontece se a mercadoria for vendida por 110 ou então por 90. Cada produtor irá equiparar os valores das mercadorias e os ganhos se anulam. Esta situação descrita por Marx não consegue criar o mais-valor. (MARX, 2017, p. 235-236).

Para que essa tese tenha validade é preciso existir uma classe de somente compradores (consumidores). Por que? Se todos os vendedores utilizarem como no exemplo o seu direito de aumentar ou diminuir o valor da coisa, esse tipo de técnica de venda inevitavelmente não pode acontecer sem que do lado contrário o outro sujeito que venda faça a mesma coisa<sup>34</sup>! Marx

---

<sup>34</sup> A tese de aumento do valor (mais-valor) pela circulação é inconsistente. Lembrando que a circulação cria o capital comercial, mas o capital comercial não estabiliza uma produção capitalista. O comércio por muitos anos se caracterizou na arte de comprar mais barato e vender mais caro, mas esta forma de criar capital não afeta a produção das mercadorias. O produtor da mercadoria que a vendia barato não era em todo extorquido pelo comerciante. Este último não explorava o produtor, pois no processo de produzir a mercadoria o produtor ainda tinha o domínio dos instrumentos, do local de trabalho e do próprio produto. Ele não tinha sido expropriado de todos os meios, instrumentos e propriedade de seu trabalho. Para existir uma relação capitalista genuína é preciso que o produtor seja expropriado do domínio da produção da mercadoria se transformando em trabalhador livre/assalariado, sendo a própria produção a destinatária especial de criação do mais-valor. A circulação das mercadorias nesse caso deve apenas conservar o valor real de equivalência da mercadoria, e a arte da trapaça não habita mais o comércio, mas se esconde por detrás das cortinas empoeiradas das fábricas e das indústrias. A vítima da extorsão agora é a força de trabalho e não mais o comprador ou vendedor de uma mercadoria.

alerta que esse tipo de classe não pode surgir no estágio de exposição da circulação simples tal como ele utilizou no exemplo.

Marx então utiliza outro exemplo. Supondo que o vendedor de vinho X os venda ao valor de 40 reais, e use esse dinheiro para comprar cereais do produtor Y no valor de 50 reais. X na verdade usa menos dinheiro (40) para pagar uma quantidade de cereais no valor de 50, isto é, com os 40 reais ele compra cereais no valor de 50, pagando portanto 40 reais por uma quantidade de 50 reais. O valor total na relação é de 90 reais, e o que altera é a composição deste valor nas mãos dos produtores (não se criou nenhum valor que exceda os 90 reais). Não existe aqui a criação de um valor excedente, mas na verdade existe mais valor nas mãos de X e menos valor nas mãos de Y. Houve apenas uma distribuição desigual do valor nas mãos dos produtores, mas de forma alguma a criação de um mais-valor pela produção de ambas as mercadorias. (MARX, 2017, p. 238).

Mas o processo é ambíguo. Marx a todo instante afirma que o capital não pode surgir da circulação, no entanto, contradizendo sua exposição anterior, ele afirma que o capital assim como não deve ter origem na circulação ele deve ter origem nela.

No entanto, o que isso significa? “Portanto, o capital não pode ter origem na circulação, tampouco pode não ter origem na circulação. Ele tem de ter origem nela e, ao mesmo tempo, não ter origem nela”. (MARX, 2017, p. 240). O argumento é aparentemente contraditório, e a primeira frase anula a segunda. Mas Marx tenta esclarecer. Em resumo: neste processo incipiente de troca de mercadorias, o possuidor de dinheiro deve comprar mercadorias pelo seu valor, e vender estas mesmas mercadorias pelo seu valor, e no final do percurso, retirar dessa circulação de mercadorias um mais valor do que ele lançou no início. Assim, o processo se dá na circulação e não se dá ao mesmo tempo. Ele deve origem a ela ao mesmo tempo que não, pois é preciso existir uma forma disso se realizar independentemente da circulação. (MARX, 2017, p. 241).

Mas como aumentar o valor independentemente da circulação?

Para retirar valor de uma mercadoria o possuidor de dinheiro precisa de um tipo especial de mercadoria. Como uma mercadoria pode aumentar o valor de outros valores?

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 da 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, 2017, p. 242).

Para vender a mercadoria força de trabalho seu possuidor deve em primeiro lugar poder dispor de sua própria força como sendo sua propriedade. Ele deve ser o dono de sua própria força e de sua própria vida, caso ele vender a integralidade de sua força ele se transforma em um escravo e não num trabalhador livre. É preciso existir uma relação de igualdade entre o contratante e o contratado, ou seja, o capitalista e o trabalhador.

Ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e estabelecem uma relação mútua como iguais possuidores de mercadorias, com a única diferença de que um é comprador e o outro, vendedor, sendo ambos, portanto, pessoas juridicamente iguais. (MARX, 2017, p. 242).

Se inexistir essa relação de igualdade não existe a figura do trabalhador livre e assalariado de um lado e o capitalista de outro. A segunda condição diz respeito que o possuidor de dinheiro encontre no mercado uma força de trabalho absolutamente liberta das condições de criar mercadorias com os próprios recursos. Este trabalhador livre deve ser apenas dono de si mesmo, dono de sua força de trabalho, sendo apenas proprietário e sujeito de direito de sua própria situação corporal, ou seja, dono de sua força física e intelectual. (MARX, 2017, p. 242).

E como é determinado o valor da força de trabalho?

O valor da força de trabalho é determinado pelo tempo de trabalho necessário para a produção e reprodução deste artigo específico, ou seja, pelo valor necessário para manter essa própria força de trabalho como força de trabalho. A força do trabalhador só existe se ele estiver vivo e com saúde, por dedução lógica o valor da força de trabalho deve ser os meios necessários para manter em vida essa própria força.

Dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua própria reprodução ou manutenção. Para sua manutenção, o indivíduo vivo necessita de certa quantidade de meios de subsistência. [...] o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor. (MARX, 2017, p. 245).

A quantidade destes meios deve ser suficiente para manter o indivíduo que trabalha em uma situação normal de vida. Este valor da força de trabalho carrega, portanto, forte elemento histórico e moral, isto é, depende do grau determinado de cada país, e das lutas internas por melhorias salariais, etc. Além disso, a força de trabalho é mortal, finita. Apesar de valorizar o produto pelo trabalho sua vida útil é limitada. Assim, para que a força de trabalho não se interrompa, ou seja, para que seja perpetuada pelo tempo é preciso que o vendedor da força de trabalho constitua uma prole de sujeitos semelhantes a ele. Estes futuros trabalhadores perpetuarão a raça dos trabalhadores e substituirão os trabalhadores que se retiram pelo

esgotamento das forças vitais. Por conseguinte, os meios de subsistência recebidos pelo trabalhador devem dar conta de prover e sustentar adequadamente a sua prole garantindo que os herdeiros perpetuem a relação de trabalho assalariada. Nas palavras de Marx:

A quantidade dos meios de subsistência necessários à produção da força de trabalho inclui, portanto, os meios de subsistência dos substitutos dos trabalhadores, isto é, de seus filhos, de modo que essa descendência [*Race*] de peculiares possuidores de mercadorias possa se perpetuar no mercado. (MARX, 2017, p. 246).

Esta peculiar mercadoria não pode se esgotar, caso contrário, a relação capitalista se encerra. Em suma, o valor de subsistência recebido deve dar conta de dois fatores: a manutenção da vida do trabalhador como trabalhador, e a perpetuação da espécie dos trabalhadores na relação de produção capitalista.

Mas é preciso avançar dentro dessa relação entre estes dois sujeitos especiais. A aparência da relação pouco informa sobre seu conteúdo concreto. Marx prossegue na análise.

Deixemos, portanto, essa esfera rumorosa, onde tudo se passa à luz do dia, ante os olhos de todos, e acompanhem os possuidores de dinheiro e de força de trabalho até o terreno oculto da produção, em cuja entrada se lê: *No admittance except on business* [Entrada permitida apenas para tratar de negócios]. Aqui se revelará não só como o capital produz, mas como ele mesmo, o capital é produzido. O segredo da criação de mais-valor tem, enfim, de ser revelado. (MARX, 2017, p. 250).

Marx precisa apresentar como se constitui o mais-valor! Pois até agora só temos a apresentação da troca de equivalentes e não demonstramos como se cria o mais-valor pela produção. Como o mais-valor afinal de contas se origina?

Já se encontram lado a lado sujeitos distintos, um é o proprietário dos meios de produção, das matérias-primas, dos objetos de trabalho, dos instrumentos de trabalho, dono enfim, do local, e do tempo de todos os sujeitos que ali se encontram. Do outro lado uma classe expropriada de tudo, dona apenas de si, de sua frágil existência corporal, de seus desejos e sonhos de riqueza e de vida melhor. Para que esta classe trabalhadora exista nesse cenário montado ela precisa se oferecer como força de trabalho. De um lado o astuto e arguto capitalista, do outro, o ansioso trabalhador. O *quantum* oferecido pelos serviços da prosaica mão de obra depende do grau e da técnica de trabalho. Os meios de subsistência nesse caso são reféns da média social de trabalho, tanto da sofisticação ou da miséria do trabalho realizado pelo trabalhador. Uma maior ou menor quantidade de meios de subsistência se relaciona com o tipo de trabalho, se o trabalho é complexo, simples, caro, dispendioso, barato, etc. não é o

trabalhador que define o *quantum* que deve receber, seu salário não é determinado pela sua própria pessoa, mas pela média social que provém daquela função específica de trabalho. O seu valor como sujeito trabalhador depende de um critério já pressuposto, por um valor predeterminado e que não pode exceder aquela média social. Este valor deve ser sempre reduzido ao mínimo necessário para manter as condições animais do sujeito – isto é, alimentação, procriação, saúde, moradia, etc. os caprichos e os luxos aqui nesta exposição ainda não fazem parte da vida cotidiana destes sujeitos. Estes direitos ainda serão conquistados pela raça dos trabalhadores, mas ao contrário do que fazem supor os apologistas, tais direitos apenas suspendem as contradições do capitalismo bem como suspendem formas radicais de emancipação dos trabalhadores.

Ao contrário dos defensores da ordem burguesa, a relação entre capital e trabalho sempre se manteve conflituosa<sup>35</sup>. E neste relacionamento conflituoso se apresenta dois fenômenos característicos.

O primeiro deles revela que o trabalhador labora sob o controle e ordens do capitalista. O capitalista é o proprietário dos meios de produção, e assim sendo, é responsabilidade do capitalista que o trabalho seja executado dentro dos padrões de produção estipulados pelo proprietário, tudo isso com a intenção de se evitar os desperdícios de matéria-prima e de tempo. Tendo em vista que o capitalista é a personificação do capital este se apodera das qualidades distintas daquele e age na carne e no destino do trabalhador. A força de trabalho é de domínio do trabalhador, mas no momento da troca com o capitalista, o capital se apodera da existência do trabalhador pelo tempo requerido a produção das mercadorias úteis. Durante o período contratado do dia o trabalhador é comandado pelo proprietário dos meios de produção. O capitalista, portanto, é o grande mestre e o grande proprietário de tudo e do tempo despendido para a produção da mercadoria. Sendo ele o proprietário de todas as condições de trabalho, assim como dos instrumentos, das matérias-primas, da estrutura física da empresa, etc., ele é o dono exclusivo da coisa produzida pelo trabalho. O trabalhador apenas disponibiliza sua força útil para criar o valor que é apropriado pelo capital. Sendo ele apenas dono de si, as coisas que o cercam no processo produtivo são apenas propriedade do sujeito que comprou sua força de trabalho. Assim sendo, o segundo fenômeno diz respeito a propriedade das coisas que cercam

---

<sup>35</sup> O relacionamento entre estas classes não é de forma alguma pacífico, mas a ideologia pregará a paz e a harmonia, o equilíbrio de interesses, o respeito a legalidade, as normas, ao direito, a constituição, a propriedade e a todos os valores que somam e positivam a ordem burguesa. O conflito entre capital e trabalho deve ser resumido dentro dos limites do direito, o que age de fora do mundo jurídico precisa ser contra a natureza humana, contra o interesse geral, a lei, a paz, a harmonia social. Esta relação ao contrário do que pregam os apologistas do livre mercado e do liberalismo econômico não é livre de conflitos.



o trabalhador no processo de trabalho. Nada lhe pertence, sendo todas as coisas que o cercam propriedade do sujeito possuidor de dinheiro. Em todo este cenário pronto o trabalhador precisa ser apenas eficiente, produtivo, intenso, atento, etc., assim neste ambiente e sob a supervisão ampla e irrestrita do capitalista o capital almeja alcançar o máximo da produtividade pelo mínimo de valor. (MARX, 2017, p. 262).

Dessa forma o objetivo do capitalista é simples e de fácil assimilação:

Primeiramente, ele quer produzir um valor de uso que tenha um valor de troca, isto é, um artigo destinado à venda, uma mercadoria. Em segundo lugar, quer produzir uma mercadoria cujo valor seja maior do que a soma do valor das mercadorias requeridas para sua produção, os meios de produção e a força de trabalho, para cuja compra ele adiantou seu dinheiro no mercado. Ele quer produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor, e não só valor, mas também mais valor. (MARX, 2017, p. 263).

O objetivo do capitalista – e do capital – é justamente produzir uma mercadoria útil, um valor de uso, que seja valor, que lhe faça render valor e não só valor, mas mais-valor, isto é, que aumente o valor adiantado investido em outro valor maior, valor acumulado. Em síntese, que propicie ao capitalista um bom dinheiro acumulado para que ele consiga reinvestir seu capital no negócio e usufruir de sua posição social.

Para compreender o processo é preciso entrar na unidade produtiva. Marx fornece o exemplo, uma empresa de fiar algodão. A empresa precisará de matéria-prima, meios de trabalho e força de trabalho. De matéria-prima o valor de 10 libras de algodão é 10 xelins; de fuso (meio de trabalho, instrumento, etc.), o valor é de 2 xelins; e de força de trabalho o valor é de 3 xelins. O valor de 1 libra de fio é de 1 xelim e 6 *pence*, pelos valores apresentados, o valor das 10 libras de algodão seria de 15 xelins. Em 6 horas de trabalho são produzidas 10 libras de fio. E em 6 horas a força de trabalho recebe 3,00 xelins pelo trabalho. Se a jornada se encerrar em 6 horas os valores adiantados e os valores recebidos se equiparam e aqui não existe nenhuma criação de mais-valor. O capitalista adianta 15 xelins e recebe os mesmos 15 xelins. Mas a jornada não se limita a 6 horas. O valor diário da força de trabalho é de 3 xelins, durante uma jornada de 12 horas, as 6 horas iniciais representam o trabalho necessário para conservar o valor da força de trabalho, as 6 horas restantes de trabalho o trabalhador cria o mais-valor. É justamente esta característica especial que interessa ao capital.

O fato de que meia jornada de trabalho seja necessária para manter o trabalhador vivo por 24 horas de modo algum o impede de trabalhar uma jornada inteira. O valor da força de trabalho e sua valorização no processo de trabalho são, portanto, duas

grandezas distintas. E é essa diferença de valor que o capitalista tem em vista quando compra a força de trabalho. (MARX, 2017, p. 270).

O valor da força de trabalho e o processo de valorização são coisas distintas. No que diz respeito a produção, o valor da força de trabalho refere-se ao trabalho necessário do trabalhador para bater a meta do seu custo diário. Já o segundo processo, o da valorização, diz respeito a criação do mais-valor. A mercadoria força de trabalho, portanto, é extremamente valiosa na produção de mercadorias. O que é fundamental é o fato desta mercadoria “ser fonte de valor, e de mais valor do que aquele que ela mesma possui<sup>36</sup>”. (MARX, 2017, p. 270).

Esta função específica do trabalho é aquilo que o capitalista espera. O capitalista sabe que o trabalho humano valoriza as coisas que toca, ele sabe que o trabalhador potencializa o valor do valor. Todos os meios de produção, os instrumentos de trabalho, as matérias-primas, o local de trabalho, etc., é tudo montado para que a força de trabalho em sua atividade de fiar crie o mais-valor agregado a mercadoria. Por isso que o capitalista exige sempre do trabalhador o máximo de produtividade, o máximo de intensidade, de atenção, de foco, de disciplina, pois é preciso transformar o valor inicial num mais-valor multiplicado, potencializado, etc.

Voltando ao exemplo: Se em 6 horas o trabalhador produz 10 libras de fio ao custo de 15 xelins, em 12 horas de trabalho, pela lógica, ele produz 20 libras de fio ao valor final de 30 xelins. Vale ressaltar que o valor do fio nesse exemplo vale 1 xelim e 6 *pence*. Mas se ele desembolsa 30 xelins e recebe 30 xelins como o capitalista consegue acumular o mais-valor? Desmembrando os valores da produção se tem: 10 xelins por 10 libras de algodão, 2 xelins de fuso e 3 xelins de mão de obra, estes valores ao final de um dia de trabalho de 12 horas de trabalho somam a quantia de 27 xelins. Mas como? Em 6 horas de trabalho a produção alcança o valor de 15 xelins, 10 xelins por 10 libras de algodão, 2 xelins de fuso e 3 xelins da força de trabalho são pagas aqui nestas 6 horas, nas 6 horas restantes, se pagará os mesmos 10 xelins por 10 libras de algodão, 2 xelins de fuso, no entanto, o valor diário da força de trabalho já foi pago nas 6 horas iniciais, não sendo necessário pagar este valor novamente. Nestas horas excedentes que residem o grande segredo da criação do mais-valor. Quando o capitalista for realizar a venda da mercadoria produzida ao invés de cobrar 27 xelins pelas 20 libras de algodão, ele cobrará o valor de 30 xelins, que é justamente o valor do custo da mão de obra que ele embolsa as custas do trabalho dos fiandeiros. (MARX, 2017, p. 270-271).

---

<sup>36</sup> Esta mercadoria valoriza as coisas úteis pelo consumo. O trabalhador ao ser “consumido” no processo de trabalho valoriza os valores que o cercam. Ao lidar com a matéria-prima pelo trabalho ele transforma estes valores mortos em novos valores, valorizando assim as coisas que o cercam. O trabalho do fiandeiro potencializa o valor da matéria-prima por ele trabalhada.

Juridicamente o capitalista não está violando nenhuma norma contratual, ou mesmo tirando vantagem da situação para ludibriar o trabalhador, pelo contrário, como o dia de trabalho de 12 horas do fiandeiro é justamente 3 xelins, ele recebe os exatos 3 xelins pelo valor de sua mão de obra. Não existe nenhuma apropriação indevida e o acordado entre as partes se cumpre numa relação contratual de equivalência. Nas palavras de Marx:

Todas as condições do problema foram satisfeitas, sem que tenha ocorrido qualquer violação das leis da troca de mercadorias. Trocou-se equivalente por equivalente. Como comprador, o capitalista pagou o devido valor em troca de cada mercadoria: algodão, fusos, força de trabalho. Em seguida, fez o mesmo que costuma fazer todo comprador de mercadorias; consumiu seu valor de uso. Do processo de consumo da força de trabalho, que é ao mesmo tempo processo de produção da mercadoria, resultou um produto de 20 libras de fio com um valor de 30 xelins. Agora, o capitalista retorna ao mercado, mas não para comprar, como antes, e sim para vender a mercadoria. Ele vende a libra de fio por 1 xelim e 6 *pence*, nem um centavo acima ou abaixo de seu valor. E, no entanto, ele tira de circulação 3 xelins a mais do que a quantia que nela colocou. (MARX, 2017, p. 271).

Todos os contratos foram devidamente cumpridos, tanto as obrigações com os fornecedores de algodão e fuso, como o indivíduo que cede a força de trabalho. Nenhuma das partes da relação, pelo menos aparentemente, sente-se ludibriada pela outra, tanto é assim, que a mesma relação persiste insistentemente em continuar sua história.

Todo esse processo descrito que transforma dinheiro em capital ocorre na circulação, isto é, dentro da circulação, mas ao mesmo tempo fora da circulação, ou seja, no processo produtivo de trabalho. O mais-valor é mediado/relacionado pela circulação da força de trabalho que se disponibiliza no mercado, a partir do momento em que o trabalhador é contratado o mais-valor se realiza de fora do processo da circulação e dentro do processo de produção. Este momento é denominado por Marx de “processo de valorização” que acontece no interior da esfera de produção das mercadorias. Por isso o mais-valor precisa estar dentro da circulação mas ao mesmo tempo fora. (MARX, 2017, p. 271).

Quando está dentro, as mercadorias se trocam pelo seu valor de equivalência, isto é: 10 xelins por 10 libras de algodão, 2 xelins pelos fusos, e 3 xelins pela mão de obra do trabalhador. Cada parte recebe o seu valor equivalente por aquilo que foi convencionado no ato da circulação destas mercadorias. Mas, no interior das fábricas, dentro do processo produtivo e de consumo as coisas se transformam. O trabalhador ao produzir o fio consumirá todo o algodão, bem como o fuso, mas sua força de trabalho não desaparece ao fim da jornada de trabalho. A força de trabalho é plenamente capaz de produzir um excedente ao seu valor inicial e é essa grandiosa capacidade que permite a criação do mais-valor.

O trabalhador, portanto, tem a capacidade de reanimar a existência monótona do “trabalho morto<sup>37</sup>”, ou seja, dos valores que se agregam ao processo produtivo. O trabalhador, no caso o fiandeiro, reanima a existência destas coisas sem vida, que possuem valor, mas que só serão mercadorias com um mais-valor ao final de um dia de trabalho.

Esta relação entre capital e trabalho se media pelo direito, e nesta relação são constituídos os sentimentos humanísticos da burguesia liberal. É daqui, da abstração de liberdade e igualdade mercantil, que brotam e jorram as fraseologias liberais burguesas a respeito de tais direitos inalienáveis dos proprietários de mercadorias. Marx os resume ironicamente:

A esfera da circulação ou da troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho, é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham. Liberdade, pois os compradores e vendedores de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são movidos apenas por seu livre-arbítrio. Eles contratam como pessoas livres, dotadas dos mesmos direitos. O contrato é o resultado, em que suas vontades, recebem uma expressão legal comum a ambas as partes. Igualdade, pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, pois cada um dispõe apenas do que é seu. Bentham, pois cada um olha somente para si mesmo. A única força que os une e os põe em relação mútua é a utilidade própria, de sua vantagem pessoal, de seus interesses privados. E é justamente porque cada um se preocupa apenas consigo mesmo e nenhum se preocupa com o outro que todos, em consequência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma providência todo-astuciosa, realizam em conjunto a obra de sua vantagem mútua, da utilidade comum, do interesse geral. (MARX, 2017, p. 250-251).

Destas abstrações já se delineia a construção de sujeitos distintos. Um confiante, ávido pelos negócios, ganancioso, e o outro receoso e temendo em levar sua carcaça para o matadouro. (MARX, 2017, p. 251). Mas o direito não supõe a distinção, ele parte da igualdade jurídica entre estes dois contratantes diversos. Para a relação jurídica, o pressuposto do relacionamento entre eles é a igualdade e a liberdade formal. Reina a ficção que tal relacionamento jurídico é um relacionamento pautado num interesse geral e a ideologia prega esta história como a mais auspiciosa verdade. A linha geral que captura a ideia da forma jurídica advém deste relacionamento mercantil, e Marx tinha dado a premissa fundamental para a crítica marxista desenvolver a crítica ao direito. No próximo ponto serão abordados os principais aspectos da crítica marxista agora adentrando no direito.

---

<sup>37</sup> Trabalho morto são os meios de produção: instrumentos de trabalho, matérias-primas, a empresa, etc. são as coisas que precisam do trabalho vivo para criar o mais-valor.

## 2.2. Direito e capitalismo: o conteúdo da relação jurídica

Qual o grande foco da crítica marxiana? A compreensão científica do capitalismo visando a sua superação. A empreitada teórica de Marx precisou apreender como se dá a formação desta sociedade, precisou compreender a dinâmica deste modo de produção, para aí sim apresentar as contradições que se realizam dentro da produção burguesa. No ponto anterior foram apresentadas questões atinentes ao método marxiano. A partida não se realiza pelas formas de consciência, ou pelos argumentos filosóficos dos principais representantes do tempo histórico. Marx parte de um princípio simples. A produção material dos indivíduos determinará às formas de representação e de consciência, bem como a divisão do trabalho, a organização deste, o tipo de propriedade, o tipo de hierarquia, etc. Ele parte da ação humana real, do tipo de organização material, para fazendo o caminho de volta regressar as formas de representação e consciência. O caminho de volta mostra as deformações destas, e mostra principalmente, que estas formas se apresentam como mistificações, isso principalmente, na sociedade burguesa. A seguir se entrou no processo de produção mercantil-capitalista. A exposição de Marx apresentou algumas categorias como: valor de uso, valor de troca e valor, tudo isso na intenção de compreender a forma mercadoria, e o principal, como se estabelece o processo de troca entre capital e trabalho. Pela exposição, a troca entre capital e trabalho guarda um segredo especial. O trabalho humano é a única mercadoria capaz de criar mais valor em comparação com o valor de seu custo (o trabalhador cria mais-valor com o trabalho excedente). Para que esta relação se perpetue e se consigne em uma forma estável, o direito tem um papel absolutamente importante.

Foi preciso apresentar as linhas gerais da relação que envolve o capital e o trabalho para compreender como o direito é de fundamental importância para a sociedade burguesa. Apesar do ponto anterior se deter em questões relativamente apartadas do contexto específico deste capítulo, elas se mostram importantes na apresentação da crítica marxista ao direito. A forma mercadoria revela o conteúdo da relação jurídica desenvolvida. O sujeito de direito advém da relação mercantil, é a relação mercantil que faz o sujeito nascer. Mas antes de adentrar na apresentação, é preciso afirmar que Marx não se ocupou profundamente do estudo do direito. Seu foco se deu em questões de economia política, mas mesmo assim, sua base geral fornece importante contribuição teórica para o estudo marxista do direito.

Marx, em *O Capital* mostra como se apresenta a relação entre a forma mercadoria e a forma jurídica. O pressuposto que engendra a relação entre dois produtores de mercadorias é considerar que ambos são sujeitos. Mas qual a razão? Uma mercadoria não pode ir ao mercado

por vontade própria, esta coisa não possui vontade própria, e é somente o seu “guardião” o depositário das abstrações de subjetividade jurídica.

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. [...] Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro. Têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. (MARX, 2017, p. 159).

O conteúdo da relação mercantil transparece a lógica da relação jurídica. O sujeito só nasce a medida que ele é possuidor de uma coisa, e para que a troca se estabilize em uma forma harmoniosa e pacífica, estes dois sujeitos precisam se reconhecer como proprietários privados, como pessoas sujeitas ao direito, iguais, livres, postos numa relação jurídica que os nivela formalmente.

O contrato vincula a relação econômica e esta se realiza por um acordo de vontades. Este contrato que pode ser desenvolvido ou não, informal ou formalizado, mas que em essência revela uma vontade, e a vontade não se presume a coisa, mas ao sujeito possuidor da coisa. Uma mercadoria não tem vontade, mas a relação jurídica informa que a vontade da coisa é a vontade de seu possuidor. O possuidor como sujeito, como proprietário, é o sujeito da vontade, o dono da coisa, o depositário da presunção volitiva que é imposta a coisa. Nas palavras de Marx:

Essa relação jurídica, 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. (MARX, 2017, p. 159).

A relação jurídica é uma relação de vontade, e a vontade se supõe ao sujeito, a um indivíduo racional, a um ser humano. A vontade não habita a coisa, mas o ser, e é o ser o depositário do rol de subjetividades jurídicas. Uma relação jurídica é assim uma relação de sujeitos etc. No entanto, Marx não se aprofundou na análise das categorias jurídicas, suas reflexões foram esparsas. De maneira geral, ele apresenta a ideia genérica que forma a lógica das abstrações jurídicas, mas não se detém das particularidades da relação, pois sua crítica prioriza o conteúdo de uma relação econômica.

Neste espaço deixado por Marx, Pachukanis tentará apresentar a sua tese a respeito da forma jurídica burguesa na mesma linha interpretativa de Marx. Pachukanis alega que a forma

jurídica burguesa deriva fundamentalmente da forma mercadoria, e o principal, que a forma sujeito, advém justamente do conteúdo desta relação mercantil incipiente. Nas palavras do jurista soviético: “O sujeito é dessa forma o “átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples e indivisível, que não pode mais ser decomposto”. (PACHUKANIS, 2017, p. 117).

Como a relação jurídica é uma relação de vontade, a única vontade válida socialmente é a vontade humana. A vontade que importa socialmente, racionalmente, a vontade que impera na relação social entre os seres humanos é a vontade do ser humano. O sujeito de direito é assim o grande destinatário das abstrações jurídicas. O sujeito é sempre o portador de algum direito e de alguma obrigação. As coisas só podem ser postas em uma relação jurídica pelo sujeito de direito. As mercadorias<sup>38</sup> não se relacionam por si, mas através de seus proprietários ou de seus possuidores. O sujeito é assim a célula central das abstrações jurídicas. O sujeito se relaciona juridicamente com outro sujeito, ou então com alguma organização do Estado. Desta forma o Estado também se porta como um sujeito de direito. Por isso que Pachukanis enaltece que o sujeito é o grande “átomo da teoria jurídica”, o “elemento mais simples e indivisível”. (2017, p. 117).

Pachukanis resgata o essencial da crítica marxiana. A compreensão da historicidade das formações humanas, ou seja, nada é perene, isto pode ser averiguado historicamente a medida que as formas de produzir a vida material alteram as formas de sociabilidade ao longo do tempo. Todo modo de produção pressupõe uma forma de organização do trabalho, da propriedade, do direito, da política, da hierarquia social, etc. Uma produção de mercadorias, que pressupõe o indivíduo privado isolado e independente dos outros só pode ensejar como forma jurídica uma concepção de direito que eleve como categoria suprema um conceito de sujeito de direito portador de direitos abstratos. Se o pressuposto é o indivíduo isolado, ele é um ser privado por excelência, sua vida se volta para si, e da mesma maneira que ele supõe que o centro do universo é seu umbigo, ele só pode se relacionar com outro sujeito que supõe o mesmo que ele. Mas os sujeitos egoístas acabam descobrindo amargamente que não são independentes da natureza e de outros sujeitos. Lamentavelmente os sujeitos descobrem que vão precisar se encontrar com outros indivíduos. Eles não são átomos que se bastam, são criaturas mortais e frágeis, que dependem de certo tipo de comunidade para fazer valer a sua vontade egoísta. Assim eles se relacionam entre si mas unicamente na intenção de fazer valer a

---

<sup>38</sup> O conceito de mercadoria não precisa ser somente a relação que coloca duas coisas frente a frente, como trigo ou vinho. Nesse caso pode ser a relação que coloca frente a frente o trabalhador, o portador da força de trabalho, que oferece a sua força como mercadoria, e o consumidor dessa força, o capital, que se apresenta na figura do capitalista.

sua vontade egoísta. Sendo assim, indivíduos isolados proprietários de suas vidas privadas precisam de uma forma jurídica que positivasse essa ordem de coisas. Se não é a força física que pode fazer uma troca, é preciso existir um título de validade universal que os faça se relacionar. É preciso certo tipo de humanidade, um critério que os valide como pessoas de igual valor. Uma sociedade de trocadores de mercadorias não pode se realizar sem um critério razoável para as trocas, o direito fornece tal razoabilidade.

Dentro de uma teoria jurídica desenvolvida, a capacidade para ser sujeito de uma relação mercantil é apenas um dos fenômenos naquilo que concerne ao conceito de sujeito. Essa categoria do sujeito portador de direitos da forma jurídica burguesa moderna, sendo estudada em sua forma pronta e acabada, logicamente que informa que a vida social não se resume a vida mercantil. A tese marxiana e de Pachukanis inevitavelmente caiu em descrédito pelos críticos. A leitura tanto de Marx como de Pachukanis parece negligenciar outras manifestações da vida, nem tudo se resume a vida econômica, ou ao mercado de trabalho, ou ao comércio, etc., assim poderia ser dito. No entanto, historicamente a construção da ideia de um sujeito portador de direitos abstratos nasce da relação mercantil.

No desenvolvimento das categorias jurídicas, a capacidade de realizar atos de troca é apenas uma das manifestações concretas das características gerais da capacidade de ação e da capacidade jurídica. Contudo, historicamente, é de fato o ato de troca que dá a ideia de sujeito como portador abstrato de todas as pretensões jurídicas possíveis. (PACHUKANIS, 2017, p. 124-125).

A relação mercantil fornece o conteúdo para as pretensões jurídicas subjetivas. Uma economia mercantil generalizada supõe que o sujeito se depara a todo instante com proprietários privados distintos, cada um destes sujeitos passa a supor que o universo conspira às suas pretensões egoísticas. Se nas formas pré-capitalistas o sujeito de direito só tinha sentido na estrita relação econômica, numa economia mercantil-capitalista generalizada, no qual a produção de maneira geral se volta com força para o mercado, o direito do sujeito precisa não mais se localizar na forma determinada da relação concreta mercantil. Mas, pelo contrário, as pretensões jurídicas do sujeito que antes eram localizadas na diminuta relação mercantil, se generalizam (tornam-se abstratas), e o sujeito de direito começa a se aventurar para outros campos da vida social, como: saúde, educação, cidadania, etc., como coloca Pachukanis:

Somente em situações de economia mercantil nasce a forma jurídica abstrata, ou seja, a capacidade geral de possuir direitos se separa das pretensões jurídicas concretas. Somente a transferência contínua de direito que tem lugar no mercado cria a ideia de um portador imutável. No mercado, aquele que obriga simultaneamente se obriga. Ele passa a todo momento da posição de credor à posição de obrigado. Dessa maneira,



cria-se a possibilidade de abstrair as diferenças concretas entre os sujeitos de direitos e reuni-los sob um único conceito genérico. (PACHUKANIS, 2017, p. 125).

Nas formas pré-capitalistas inexistia uma concepção de sujeito tal como a sociedade burguesa a constrói. A noção de direito com validade para todos os indivíduos é aqui completamente absurda. Se os indivíduos vivem e fazem sua vida em comunidade, inexistindo uma forma evoluída de propriedade privada, ou se a produção não se encerra com exclusividade para o mercado, a construção do conceito de sujeito abstrato que abraça as outras esferas da vida é sem sentido. Mas quando começa a noção de um sujeito portador de direito? Ora, somente quando as trocas de mercadorias passam a não mais acontecerem de forma marginal ou ocasional, mas vão aumentando e expandindo sua forma de maneira a determinar que a propriedade também modifique sua essência anterior. Este acontecimento histórico desprende o sujeito de uma determinada e concreta situação mercantil e o solta para as nuvens da abstração jurídica. O sujeito determinado específico a uma determinada situação econômica agora que a sociedade como um todo se consubstancia em sujeitos privados libera as abstrações jurídicas do sujeito para variados ramos da vida social, fazendo com que o momento mercantil seja apenas um dos fenômenos. No entanto, o fenômeno mercantil é o momento da gênese do sujeito de direito da forma jurídica burguesa moderna, conforme coloca Pachukanis.

Este sujeito é um “portador imutável” de direitos, pois a todo instante ele passa de uma situação jurídica a outra. Em um dado momento ele é obrigado a algo, em outro ele se beneficia de uma situação na qual outro sujeito se obriga para com ele. Numa sociedade capitalista existe uma rede infinita de relações jurídicas, e o átomo, ou o ator principal deste emaranhado de situações jurídicas é justamente o sujeito de direito. É por isso que Pachukanis informa que o sujeito é o átomo da teoria jurídica. Em todas as situações hipotéticas o sujeito abstrato se envolve em uma dada situação, na qual ele obriga no mesmo tempo que é obrigado, e é no mercado que é criada esta capacidade geral de possuir direitos.

No feudalismo a interpretação de direito o relacionava em um sentido de privilégio. O direito não era considerado algo que pudesse abraçar outros sujeitos de forma universal. “A ideia de um *status* jurídico formal comum a todas as pessoas, a todos os cidadãos, estava completamente ausente nessa época”. O direito era confinado a situação restrita da vida comum da comunidade, só possuía o direito aquele sujeito concreto, ou um “grupo limitado de sujeitos”. (PACHUKANIS, 2017, p. 126).

Muitas regulamentações jurídicas feudais proibiam o comércio, ou então o regulavam, e a liberdade burguesa de comércio era limitada e restrita pelos regulamentos feudais. O sujeito de uma comunidade feudal não podia se relacionar (comercialmente) com outro sujeito de outra

comunidade feudal, e estes acontecimentos limitavam o comércio bem como o próprio desenvolvimento do conceito de sujeito de direito burguês.

Apenas com o completo desenvolvimento das relações burguesas o direito adquiriu um caráter abstrato. Todo homem torna-se um homem em geral, todo trabalho torna-se um trabalho social útil em geral, todo indivíduo torna-se um sujeito de direito abstrato. Ao mesmo tempo, também a norma toma a forma lógica acabada na lei abstrata geral. (PACHUKANIS, 2017, p. 127).

Ou seja, o direito que antes regulava uma situação determinada, como os privilégios de uma classe de sujeitos, ou uma relação mercantil determinada, se abstraiu da situação específica. Quando ocorre um processo de desenvolvimento das relações burguesas, as regras do sujeito de direito precisam se abstrair de contextos marginais, e precisam ganhar uma forma abstrata geral. Elas não regulam mais uma determinada situação, mas um conjunto indeterminado de relações humanas, que não podem mais ser determinadas a não ser que se recorra a uma forma geral abstrata que as englobe. Por isso que todo indivíduo torna-se um indivíduo em geral, todo trabalho, um trabalho social útil em geral, e a norma, numa lei abstrata geral.

Para que estes sujeitos se encontrem em variadas situações jurídicas – que podem ou não ser mercantis – estes devem ser portadores de garantias e de direitos formais abstratos, que devem valer para todos sem discriminação, pois é este o sentido de igualdade<sup>39</sup> que interessa a esta sociedade. Dessa forma, o sujeito de direito é:

[...] um possuidor de mercadorias abstrato e ascendido aos céus. Sua vontade, entendida no sentido jurídico, tem um fundamento real no desejo de alienar ao adquirir e adquirir ao alienar. Para que esse desejo se efetive, é indispensável que a vontade do possuidor de mercadorias vá ao encontro de um desejo de outro proprietário de mercadorias. Juridicamente, essa relação se expressa na forma do contrato ou do acordo entre vontades independentes. Por isso o contrato é um dos conceitos centrais

---

<sup>39</sup> A abstração de igualdade jurídica criará uma multifacetada visão a respeito de tal “igualdade”. Não existe um consenso em relação à categoria jurídica, mas quase todos partem do pressuposto de sua inevitabilidade. Como não realizam uma gênese dos conceitos trabalhados, partem da categoria abstrata como uma verdade suprema. A igualdade jurídica passa a ser um princípio fundamental de humanidade, um conceito que guia a sobrevivência da espécie, mesmo que a formulação abstrata do jurista nunca acompanhe a maré desagradável dos acontecimentos reais. Na verdade, isso pouco importa, pois o importante aqui é a formulação ideal perfeita, que elucida a verdade do conceito em sua mais “pura perfeição”. Mesmo as formulações materialistas do direito não concebem que tal categoria jurídica possui uma peculiaridade histórica, ou seja, é parte de um acontecimento histórico determinado e que cria a abstração de direitos que cabe ao sujeito histórico do capitalismo. Como inexiste uma compreensão da historicidade das categorias, admitem sem erro que tais categorias são ordens supremas, inquestionáveis e inabaláveis. Um estudo profundamente materialista demonstra pelo contrário que tais categorias inabaláveis dos tempos atuais são apenas derivações que surgem a partir das transformações que vão ocorrendo sistematicamente no modo de produção. Um direito humano pode ser facilmente relativizado se tal direito não se encaixa numa ordem determinada “X”. É o que pode ser percebido nas reformas trabalhistas ocorridas no Brasil no ano de 2017, e que vão ocorrer possivelmente ainda mais no ano de 2019.

do direito. Erigindo-se de maneira grandiloquente, o contrato é uma parte constitutiva da ideia de direito. (PACHUKANIS, 2017, p. 127).

O direito precisa fazer confluir o desejo destes proprietários distintos numa forma comum a ambos. Para que eles se portem como sujeitos proprietários, os mesmos devem ser resguardados e protegidos de alguma violação e de alguma ameaça ou infortúnio. Nas formas pré-capitalistas (e até primitivas) de convívio humano um acordo de vontades quando descumprido era resolvido pela guerra, ou seja, pela violência física. A vontade de um se impõe pela força, pela violência, pelo duelo. Pachukanis destaca que a forma precedente do duelo (ou da supressão da vontade do outro pela força) é substituída pelo Tribunal, que é em suma, a forma evoluída, no qual uma vontade imparcial – supostamente – decide em favor de uma parte lesada. (2017, p. 125).

A forma do contrato como destacado por Pachukanis anteriormente, é de suma importância para o direito sendo um dos conceitos centrais. É no contrato que os conceitos de vontade jurídica e sujeito de direito recebem:

[...] seu movimento autêntico e, ao mesmo tempo, no ato da troca, recebem seu fundamento material, a forma jurídica em seu aspecto mais puro e simples. O ato da troca conseqüentemente, constitui o momento mais essencial tanto da economia política quanto do direito. (PACHUKANIS, 2017, p. 127).

Como Marx destaca, “o conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica”. (2017, p. 159). É a relação econômica que estabelece os princípios do contrato, as diretrizes e as formas de cumprimento do ato jurídico etc. Pachukanis destaca que antes do “reconhecimento formal dos sujeitos”, como “proprietários privados”, estas relações de troca já se realizavam em uma forma orgânica e extrajurídica. O que necessariamente vai desenvolver o conceito de sujeito é a necessidade inevitável de formular uma defesa concreta dos direitos do proprietário tendo em vista que estas relações não são mais relações marginais e esporádicas. Como passaram a ser acontecimentos corriqueiros e habituais é preciso uma forma que regule o direito do proprietário dispor de seus bens livremente. E tal liberdade não pode ocorrer sem uma categoria abstrata de sujeito amplamente livre para trocar suas propriedades. (PACHUKANIS, 2017, p. 128).

Tal alegação de Pachukanis tem sentido lógico. No período das trocas mercantis não existia uma necessidade de formular um conceito de sujeito de direito do proprietário tal como ocorre com o capitalismo. As trocas se davam a longas distâncias, e o “comércio das caravanas” não tinha a necessidade de garantir uma propriedade qualquer. No entanto, quando se forma um

mercado permanente, regular, é necessária uma forma de regulamentação e de proteção jurídica, bem como do livre direito de dispor das mercadorias e do direito de propriedade. (PACHUKANIS, 2017, p. 128).

O princípio de uma relação de troca é o acordo de vontades. Um sujeito só pode trocar uma mercadoria X com outro sujeito se ele quiser disponibilizar a sua mercadoria Y. As vontades aqui se aproximam, são iguais, dessa forma ambos se relacionam juridicamente no ato da troca. Quando ocorre a troca a abstração jurídica se torna verdade, ou melhor, realidade. Quando um produto é criado e disponibilizado para a troca ele se transforma em uma mercadoria. Transformado em mercadoria ele passa a ser um objeto impessoal destinado para a troca. Juridicamente a mercadoria é apenas um objeto para o direito. Do outro lado, uma vez que o proprietário tem a liberdade de dispor de sua mercadoria como bem entender, ele passa a ser um sujeito de direito para a forma jurídica. (PACHUKANIS, 2017, p. 129).

A propriedade burguesa é uma propriedade dinâmica, ao passo que a propriedade feudal era imóvel. A propriedade feudal pertencia ao nobre, sendo petrificada por gerações nas mãos desta classe. O direito de propriedade aqui era um privilégio de uma classe bem determinada de sujeito, sendo completamente negada a outras classes. O sujeito de direito com um rol variado de direitos neste caso é inexistente. É o que leva Pachukanis a afirmar:

O principal defeito da propriedade feudal, aos olhos do mundo burguês, encerra-se não naquilo que a originou (ocupação, violência), mas em sua imobilidade, no fato de ela não ser capaz de tornar-se objeto de garantias recíprocas, passando de mão em mão nos atos de alienação e aquisição. (PACHUKANIS, 2017, p. 129).

O grande empecilho as pretensões burguesas de alienação e aquisição era a imobilidade da propriedade feudal. Ela pertencia única e exclusivamente a uma casta de sujeitos determinada e o direito de propriedade aqui era um direito exclusivo e determinado para um ser concreto e determinado. Na forma de propriedade burguesa as coisas acontecem ao contrário – em que pese o direito de propriedade ser uma garantia formal abstrata a todos os indivíduos sem distinção, se realiza numa forma não menos cínica, pois o direito de propriedade só existe pelo fato da propriedade não existir de forma equitativa para os membros de uma sociedade. O direito de propriedade pela lógica só existe porque alguns sujeitos não possuem a propriedade, e para afirmar positivamente este direito, a forma jurídica burguesa conserva o direito de negar<sup>40</sup> a outro sujeito o acesso ao bem que pertence ao proprietário privado.

---

<sup>40</sup> O direito de propriedade supõe em abstrato o direito do proprietário privado de dispor de sua propriedade da forma como lhe interessar. Pouco importa se milhares de outros sujeitos não possuem de fato a propriedade

Da mesma forma que o conceito de sujeito adquire a sua maior sofisticação dentro da dinâmica da sociedade burguesa, o conceito de propriedade privada universal também só é plenamente desenvolvido dentro da economia mercantil capitalista. Tal como aponta Pachukanis, o significado de propriedade privada capitalista, em toda a sua abstração de livre disponibilização no mercado, que pode pular de mão em mão, só é plenamente desenvolvido dentro da sociedade burguesa. (PACHUKANIS, 2017, p. 131).

As terras comunais eram utilizadas por um grande grupo, uma massa de sujeitos que trabalhavam na terra, assim é impensável supor que um sujeito individual possa dispor da terra como bem entender, pois o que liga as pessoas a vida em comunidade é o trabalho na terra, sendo assim, inexistente uma livre disposição de vontade do sujeito em relação a terra. De alguma forma os indivíduos eram proprietários em comum com a terra trabalhada, e isso impedia que a terra fosse apropriada por um sujeito individual.

Com a propriedade capitalista o conteúdo da relação é distinto. A propriedade privada capitalista só existe porque milhares de sujeitos foram expropriados de suas terras comuns. Estes foram obrigados pelas circunstâncias históricas a ceder a sua força de trabalho em troca de meios de subsistência. Somente com a supressão do direito de propriedade comum, com a libertação forçada do indivíduo da terra e dos instrumentos de trabalho, a liberdade de possuir a terra passa a não ser mais um direito concreto, mas um direito abstrato, formal, que apenas garante formalmente a fruição de uma coisa, pouco importando se a terra não existe para milhares de outros sujeitos. Nas palavras de Pachukanis:

A propriedade capitalista é, em sua essência, a liberdade de transformar o capital de uma forma em outra e de transferi-lo de uma esfera para outra com o objetivo de obter o máximo lucro fácil. Essa liberdade de dispor da propriedade capitalista é impensável sem a presença de indivíduos desprovidos de propriedade, ou seja, de proletários. A forma jurídica da propriedade não está de modo nenhum em contradição com a expropriação de um grande número de cidadãos. Isso porque a capacidade de ser sujeito de direito é uma capacidade puramente formal. Ela qualifica todas as pessoas como igualmente “dignas” de ser proprietárias, mas por nenhum meio faz delas proprietárias. (PACHUKANIS, 2017, p. 132-133).

---

concreta de alguma coisa, o que importa para a forma jurídica burguesa é o plano abstrato, o “direito” a possuir mesmo que não se possua nada substancial. A abstração de igualdade, do direito abstrato impera sobre a situação fática concreta. Pouco interessa se indivíduos sem moradia informam que o direito de propriedade não se confirma na prática, a propriedade deve existir para o direito em uma forma puramente negativa, que nega a um grupo o acesso a propriedade concreta. O direito passa a ser o direito de negar o acesso, a propriedade privada assim o é, pois, em essência priva determinados sujeitos de possuí-la. O direito nesse caso é o direito da negação. (PACHUKANIS, 2017, p. 128).

Somente com a supressão de direitos concretos que os direitos de propriedade passam a ser abstratos, que o importante na essência jurídica passa a ser a formulação abstrata que supõe que todos são “dignos” de tal direito. E é justamente este tipo de liberdade que possibilita o triunfo do modo de produção capitalista. A propriedade privada capitalista, isto é, a propriedade dos meios de produção concentrada nas mãos dos proprietários privados obriga os trabalhadores a seres eternos subordinados do trabalho assalariado. E conforme já destacado anteriormente, somente com a supressão da propriedade comunal, bem como a supressão dos meios de subsistir dos trabalhadores é que se criam as penosas obrigações do trabalho assalariado e da situação de infâmia de uma parcela relativa e crescente da população mundial.

Mas como a sociedade burguesa consegue legitimar a linguagem do direito? Que instância é capaz de impor as conquistas burguesas? Como o pressuposto da vida social se resume no interesse privado do sujeito isolado, pela lógica somente uma instância apartada dos sujeitos pode aproximar estes mesmos indivíduos opostos, e a partir desta constatação é justamente o Estado que consegue harmonizar as criaturas díspares.

### **2.2.1. A importância do Estado**

A forma de produção capitalista, suas peculiaridades, sua estruturação, organiza uma específica maneira de produzir e de circular as mercadorias desta produção. Para que estas coisas sejam trocadas em uma economia mercantil generalizada é preciso antes de tudo, que os interventores das mercadorias sejam sujeitos ativos nesse processo de produção. Sem a intervenção de um sujeito concreto, de um indivíduo portador de uma vontade, que se entrelaça com outro indivíduo também portador de uma vontade, estas coisas jamais poderiam circular e se expandir, tomando uma forma de produção total. (NAVES, 2008, p. 104).

Conforme ressaltado por Marx (2017, p. 159) em *O Capital*, a mercadoria é uma coisa, e como coisa é incapaz de decidir seu destino por si, sendo assim, os olhares devem ser direcionados para seus portadores, que dentro da linguagem jurídica se chamam sujeitos de direito. O possuidor, ou o proprietário da mercadoria é o sujeito da ação da troca, é ele o responsável direto por fazer estas coisas circularem pelo mercado de mão em mão.

Presume-se de antemão que estes sujeitos de direito são dotados de uma vontade, e que a vontade em comum de todos os sujeitos se afunila nos famosos atos da compra e venda destas coisas produzidas. Estes acontecimentos jurídicos, estas relações jurídicas intermináveis e que fazem circular constantemente uma cadeia infinita de relações de troca são consideradas supostamente atos de livre e de espontânea vontade. A forma jurídica burguesa supõe que existe

uma vontade geral de que as coisas que estão postas aos olhos de todos, sejam eles ricos ou famintos, é de fato a realização plena da liberdade e da igualdade da natureza humana.

Como o direito parte do pressuposto que existe um consenso geral, e como estes sujeitos se reconhecem como proprietários privados, e como presumem uma igualdade jurídica, o conceito de sujeito de direito forma uma espécie de estatuto jurídico que abocanha muitas dimensões da vida social das pessoas dentro da sociedade burguesa. Os contratos são formas de regular estas vontades distintas, e a grande maioria destes lida com questões ligadas a troca de mercadorias. (NAVES, 2008, 105).

Dessa forma, como o capitalismo se caracteriza por ser um modo de produção no qual a riqueza se apresenta na mercadoria, é justamente a mercadoria a encarnação da riqueza desta sociedade. Mas para que estas coisas sejam postas em circulação elas dependem de uma mediação, de um interventor. Somente seres humanos dotados de vontade podem fazer que estas coisas circulem pelo tempo e pelo espaço social. Como existe um modo de produção que produz generalizadamente mercadorias a todo instante, os sujeitos de direito, que são antes de tudo proprietários privados, estão submetidos a uma interminável coleção de relações jurídicas. (PACHUKANIS, 2017, p. 97).

Este tipo de relação jurídica – ou seja, relação de propriedade – é o que submete dois sujeitos especiais em relação um com o outro, isto é, o proprietário privado da força de trabalho e o proprietário privado dos meios de produção. Segundo o conceito geral de sujeito, ambos são dignos por excelência, bem como iguais juridicamente, pouco importando suas situações concretas de riqueza. Tanto o primeiro como o segundo buscam no mercado aquilo que precisam um do outro. O trabalhador busca os meios de subsistência e o capitalista busca a força de trabalho. Como eles podem aproximar os interesses distintos? Com um contrato. Mas para celebrar contratos eles precisam ser considerados sujeitos de igual valor, pessoas com a mesma dignidade humana, com as mesmas capacidades jurídicas que os tornam sujeitos portadores de direito. Ou seja, para realizar os contratos, tanto os proprietários da força de trabalho como os proprietários dos meios de produção precisam ser iguais juridicamente. Não pode existir aqui uma relação de força, caso contrário, o que os aproximaria não seria uma relação na qual se presume a troca de equivalentes. Como bem coloca Naves:

Para que uma pessoa possa dispor de sua própria força de trabalho como de sua mercadoria, é necessário que ela tenha capacidade jurídica para celebrar esse acordo de vontades, pelo qual ela transfere essa mercadoria recebendo, em contrapartida, um valor equivalente. É, portanto, na condição de sujeito de direito que ela celebra contratos. Ora, se os indivíduos relacionam-se entre si como sujeitos de direito, isto é, se eles negociam na base de seu livre consentimento, se eles dispõem do que é seu,

então, esses indivíduos devem necessariamente ser livres e iguais em relação aos outros. (NAVES, 2008, p. 105).

O pressuposto que cria a capacidade jurídica parte do princípio que estes sujeitos são sujeitos de igual valor jurídico. Foram abstraídas as condições reais de existência material, e para o direito, estas pessoas que são tão desiguais economicamente, são pessoas de igual valor jurídico. Não importa aqui a qualidade de cada sujeito, se ele é bom ou mal, se é bonito ou feio, se é rico ou pobre, se é empresário ou trabalhador etc., todos passam a ser dotados das mesmas qualidades que os transformam em sujeitos de direito.

Desta forma, quando se encontram no mercado o proprietário da força de trabalho (trabalhador) e o proprietário dos meios de produção (empresários) – estes dois sujeitos tão distintos – são considerados para o direito sujeitos de mesma qualidade jurídica. Tanto o mercado como o próprio direito consideram que a relação que aproxima estes dois sujeitos na esfera da circulação se trata de um acontecimento da mais pura e bela realização da liberdade e igualdade humana. Nas palavras de Naves:

[...] o trabalhador não é coagido a vender a sua força de trabalho, mas ele a vende por um ato de sua livre vontade e em condições de plena igualdade face ao capitalista; ambos são proprietários que dispõem do que é seu, e o operário recebe, em contrapartida, um valor equivalente por sua mercadoria. [...] Podemos concluir, portanto, que o direito constitui o homem enquanto proprietário que leva a si mesmo – a sua força de trabalho – ao mercado como objeto de troca. (NAVES, 2008, p. 105-106).

O direito considera essa relação uma relação de vontade livre, consensual, mediada pelo contrato e pelo interesse de ambos os sujeitos.

Mas para que estas relações jurídicas aconteçam de forma normal, é preciso uma relativa paz. A paz não é um pressuposto das trocas mercantis, mas ela é importante para estabilizar formas de troca menos turbulentas. A paz só se torna de fato uma necessidade quando as trocas começam a adquirir “um caráter de fenômeno regular”. O comércio a longa distância não precisava deste sentimento pacificador, as fronteiras e os oceanos separavam qualquer necessidade de pacificação. Mas quando estas formas mercantis passam a adentrar dentro das comunidades pré-capitalistas existe toda uma transformação das relações sociais. O costume da hospitalidade com tribos estrangeiras vai tornando possível o intercâmbio comercial com outras tribos, os comerciantes tinham uma espécie de salvo conduto para portar suas mercadorias e viajar com segurança, os mercados e comércio dentro do feudo eram permitidos e supervisionados pelo senhor feudal e para solucionar desavenças comerciais, tribunais especiais julgavam questões atinentes ao comércio. (PACHUKANIS, 2017, p. 140).



Nesse período incipiente do capital dentro da estrutura feudal, a nobreza teria um importante papel. Quando o poder feudal assume o poder de “fiador da paz” que era de suma importância para as trocas mercantis, ele passa a se colocar como uma espécie de poder público, do qual anteriormente ele nunca havia realizado. No entanto, este poder não conhece a distinção entre o que é público e privado, pois se trata apenas dos direitos de propriedade do senhor feudal em relação aos servos que habitavam as suas terras. Assim o caráter público do direito que permitia a paz comercial era apenas o direito privado do senhor da terra. (PACHUKANIS, 2017, p. 140).

É por isso que a estrutura feudal obstava a liberdade plena do capital se desenvolver, e as revoluções burguesas quebrariam em definitivo as peias que impediam o florescimento do capital como relação social. O surgimento do Estado moderno se dá pelas revoluções burguesas, pela tomada do poder político pela burguesia e pela criação de um Estado que fosse adequado aos interesses do capital como relação social.

Mas o Estado burguês ao contrário do Estado feudal não se caracteriza por ser um Estado de domínio direto, de violência direta etc. A classe dominante burguesa cria o Estado, mas o Estado não age como o Estado feudal, não é um poder de domínio direto. Nas sociedades pré-capitalistas a origem do poder era facilmente encontrada. Bastava encontrar a coerção militar que se encontrava o poder político e econômico. As classes dominantes precisavam da violência direta para extrair o excedente econômico. Como coloca Wood:

Essas classes dependem da sua força coerciva superior, do poder e privilégio militares e políticos, para extrair trabalho excedente, em geral de camponeses que, diferentemente dos trabalhadores assalariados do capitalismo, detêm a posse dos meios de produção, seja como proprietários, seja como locatários. (WOOD, 2014, p. 21).

Nas sociedades pré-capitalistas o poder econômico e político era ao mesmo tempo o poder militar. Eram partes de uma mesma coisa. A coerção significava o domínio político e econômico. As pessoas sabiam de onde provinha o poder, e qual a classe detentora do uso exclusivo da coerção e da repressão. Não existe uma separação daqueles que dominam economicamente e politicamente, de maneira geral são as mesmas classes, grupos e indivíduos que “controlam tanto os setores econômicos quanto os políticos de suas sociedades”. Nestas sociedades pré-capitalistas a combinação que une o poder social é muito sólida e bastante simples. “O controle da vida social é direto e mais simplificado, na medida da unidade entre o econômico e o político” (MASCARO, 2013, p. 17), ou seja, a fonte de poder é mais explícita e menos complexa e camuflada.

O surgimento do Estado moderno transforma todas as formas de organização estatais do passado. No capitalismo o Estado não pode ser o Estado da classe dominante, isto é, apropriado pelo déspota, pelo tirano ou até mesmo apropriado pela classe burguesa com exclusividade. O Estado precisa – pelo menos em tese – ser uma emanção de uma suposta vontade geral, ou representar o poder do direito, sendo impessoal etc. E estas categorias entram no palco quando a sociedade como um todo passa a se organizar em prol do mercado. No instante em que as categorias do valor e valor de troca entram em cena a vontade do sujeito passa a ser um pressuposto para a relação mercantil. Como pode uma relação mercantil se consumir se uma força estranha as leis mercantis age sobre a relação? A autoridade do senhor feudal apesar de alguns momentos auxiliar no florescimento mercantil, não era uma autoridade apropriada para a relação de troca. Quando o senhor feudal agia como autoridade pública agia de acordo com o seu interesse privado, sendo a sua função pública completamente avessa ao interesse geral dos envolvidos na troca. A coerção pessoal direta do senhor feudal contradizia toda a função social da repressão. Os burgueses ao trocarem suas mercadorias sob a supervisão e sob o controle coercitivo do senhor do feudo sentiam-se completamente alijados se suas garantias jurídicas que foram prescritas pelos ideólogos do direito natural. (PACHUKANIS, 2017, p. 146).

Para os jusnaturalistas o Estado, como organização pública impessoal, abstrata, racional etc., surge justamente para dar conta das intrigas e das desavenças entre os sujeitos privados. Este tipo de compreensão do Estado – absolutamente ideal – considera aqui que a função primordial do Estado é apenas garantir o direito dos proprietários das mercadorias ou dos sujeitos privados. Como eles admitem que a essência natural do ser humano é uma essência egoísta, nada mais justo que supor teoricamente que a essência do Estado precisaria ser de fato um poder abstrato, impessoal, situado acima das classes e que regularia o direito dos sujeitos naturais e privados. (PACHUKANIS, 2017, p. 147).

Mas antes das teorias existe a necessidade prática. A roda não foi inventada antes do ser humano transportar cargas pesadas. A necessidade real e concreta motivou a criação do artefato necessário. O mesmo se dá com o Estado. Ele não surge como uma dádiva da mente esclarecida e racional, mas por uma necessidade concreta da sociedade que começa a se organizar sobre outra base material. (PACHUKANIS, 2017, p. 150).

As comunas urbanas criadas dentro da estrutura feudal administrariam fundos cobrados eventualmente. Estes fundos eram destinados a necessidades coletivas que no início eram eventuais, mas logo passam a ser permanentes, e com isso surge o aparecimento de uma classe de sujeitos que vive em função destes recursos – que são justamente os servidores

públicos e os burocratas. Este tipo de serviço público era completamente diferente dos servidores contratados pelos senhores feudais, que apesar de agirem em nome de um serviço público, realizariam um serviço privado no interesse do senhor feudal. Com as comunas urbanas e com a instituição dos fundos, se inicia um processo de surgimento de um aparato de fato público, apartado do interesse imediato do senhor de terras e que age de acordo com o interesse público da cidade. (PACHUKANIS, 2017, p. 150).

O aprimoramento da esfera estatal se dá quando o poder político se separa do poder econômico e se transforma numa entidade de cunho impessoal que age no interesse do sujeito de direito abstrato. (PACHUKANIS, 2017, p. 150). É impossível legitimar a circulação generalizada de mercadorias com um Estado que pertence com exclusividade a uma classe determinada de sujeito. Se o Estado pertence a uma classe específica, a esfera mercantil se encontra melindrada pelo capricho do poder autoritário subjetivo. Não existe liberdade de troca, não existe autonomia da vontade subjetiva do trocador se a forma do Estado não admite como pressuposto a autonomia de vontade do sujeito que troca. Os sujeitos para serem portadores de garantias abstratas e para poderem realizar as suas famosas liberdades mercantis não podem se encontrar sob o domínio de um senhor.

Isso é ainda mais verdadeiro quando se passa a olhar para as relações de trabalho. No sistema capitalista a força de trabalho apreendida pelo capital não exerce sua função sob o ímpeto da violência da classe burguesa. O Estado se projeta como uma instância que resguarda a relação entre o capital e o trabalho, protegendo os sujeitos da violência de uma parte ou de outra. “Este terceiro não é um adendo nem um complemento, mas parte necessária da própria reprodução capitalista”. Como coloca Mascaró:

A sua separação em face de todas as classes e indivíduos constitui a chave da possibilidade da própria reprodução do capital: o aparato estatal é a garantia da mercadoria, da propriedade privada e dos vínculos jurídicos de exploração que jungem o capital e o trabalho. (2013, p. 18).

O Estado aqui é um instrumento altamente complexo. Ele libera das classes dominantes o uso da força imediata, sendo ele – o Estado – o responsável pela coerção e repressão política. O domínio político se apartando do domínio econômico a relação capitalista caminha livremente e se desenvolve exclusivamente de acordo com as leis econômicas<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Para a ideologia burguesa e para a prática social real, o mercado é a resposta para carência concreta do ser humano. É no mercado que o indivíduo busca suprir sua carência. Como presumem o ser individual como o destino da vida, a única forma de mediar o egoísmo é pressupondo que o mercado é algo eterno e imutável. Se o mercado é um destino inquestionável, e se o sujeito é egoísta por natureza, o Estado deve sempre ser o mediador do conflito

(WOOD, 2014, p. 22). Além do mais sendo o uso da coerção política realizada por uma instância supostamente apartada da esfera econômica, os sujeitos tendem a crer que o uso da violência é de fato um acontecimento necessário para fazer vingar a vontade egoística do sujeito privado. Como esta sociedade pressupõe que o conflito de interesses privados é algo que sempre vai acontecer, o direito, o Estado são invariavelmente formas eternas de convívio e organização social humana<sup>42</sup>.

O curioso é que por milhares de anos a espécie *homo sapiens*<sup>43</sup>, vagou por este planeta sem nenhuma forma organizacional jurídica evoluída, sem nenhuma instância apartada da prática social imediata. Mesmo os cultos sagrados que envolviam os sujeitos de uma tribo faziam um sentido social prático – ou seja, não eram instituições sociais impessoais destinadas a um sujeito abstrato. Mas para os liberais a essência humana é naturalmente egoísta, individualista. No entanto, o “homem sábio” só pode estar aqui fazendo história justamente porque largou este suposto estado natural de sua essência interior. Foi justamente o sentimento coletivo e comunitário que permitiu a espécie humana sobreviver e perpetuar a sua existência por este planeta. Isso é facilmente verificável pelas formas de organização do ato de caçar um animal. Seria impossível o ser humano sobreviver em meio a animais mais fortes e mais ferozes sem um sentido naturalmente coletivo. Para que a tribo continuasse a existir somente um sentimento coletivo, de grupo, possibilitaria a existência e a sobrevivência de todos os membros. A suposta natureza humana egoística aqui é completamente sem sentido e até irracional! A história concreta e a própria evolução da espécie humana só foi possível graças a este sentimento grupal, tribal, coletivo, comum (comunista) de organização tanto do trabalho como dos alimentos. A tese dos liberais é muito mais um sentimento ideal, um pressentimento, uma suposição, do que um profundo estudo sério a respeito da essência humana<sup>44</sup>. Como os mesmos sabem que nenhum ser vive isoladamente, admitem que o ser humano também é sociável por natureza, no entanto, só são sociáveis com a intenção de alimentar o seu objetivo egoístico. É como se a natureza humana estivesse presa por milhares de anos, e só pudesse ser liberada com a revolução burguesa, que eleva como princípio fundamental a essência humana

---

entre os sujeitos. E se o conflito é um pressuposto inevitável a forma jurídica (ou o direito) passa a ser uma necessidade eterna.

<sup>42</sup> Este tipo de interpretação se presume aos liberais. Como partem do princípio que o ser humano é por natureza egoísta, presumem que é preciso uma força apartada para controlar e dirimir os interesses egoístas. Todo o raciocínio posterior dos liberais inevitavelmente se projeta a partir deste singelo princípio ideal do comportamento humano.

<sup>43</sup> Do latim “homem sábio”.

<sup>44</sup> E existe de fato uma essência humana imutável e permanente no tempo?

egoísta, essência esta, que por anos infelizes e amargos permaneceu enjaulada pela mais terrível e abominável irracionalidade.

Dessa forma, como os sujeitos para os burgueses são naturalmente egoístas, o Estado é a forma racional de apaziguar os egos em conflito. Como admitem que a espécie humana é absolutamente individualista e egoísta, o ser humano deve sempre se apoiar no Estado para que ele regule os ímpetos que ultrapassam os limites razoáveis do convívio. O Estado assim como o próprio direito são formas eternas, imutáveis, e que para o todo e sempre caminharam ao lado das pessoas.

A burguesia que transformou radicalmente as relações políticas, econômicas e jurídicas estatui para si um manifesto político que é nomeado modernamente como direitos humanos. Tendo como base o pressuposto do sujeito dissociado, o sujeito apartado, o sujeito egoísta, a construção de seus princípios e valores leva em conta – em generalidade – o indivíduo privado como o centro gravitacional dos seus postulados jurídicos. No próximo ponto será abordada a questão complexa dos direitos humanos dentro da crítica marxista.

### **2.3. Os Direitos Humanos para o capital**

O ponto anterior tratou de apresentar como aparece historicamente o Estado para o capital, e quais as suas peculiaridades em relação ao Estado feudal. A circulação de mercadorias (mercado) pressupõe uma forma determinada de sujeito que não podia existir em uma estrutura feudal. O conteúdo da relação mercantil determina o conteúdo da relação jurídica. Mas a relação jurídica depende de uma forma específica, de uma instituição que resguarde o direito do proprietário. Uma forma jurídica específica, destinada a este sujeito especial não poderia sobreviver em uma estrutura de Estado feudal no qual o sujeito de direito burguês inexistia concretamente. Era preciso libertar o sujeito da relação de servidão, da relação de subordinação feudal e projetá-lo nas nuvens da abstração jurídica sem fim.

O sujeito mercantil é um sujeito ansioso por trocar mercadorias, ansioso por possuir todas as mercadorias que almejar, e tal ímpeto voraz não existe livremente no feudalismo. O Estado moderno acaba respondendo satisfatoriamente ao desejo burguês. O Estado proporciona a regulamentação apartada e impessoal que o modo de produção capitalista necessita. Trocadores de mercadorias não podem resolver suas desavenças partindo para a violência. A força não regulamenta racionalmente troca de mercadorias, é preciso uma instituição que forje tal intento. O Estado então como instituição pública impessoal é assim uma categoria essencial para a defesa da forma mercadoria, da propriedade privada e do trabalho assalariado que

interessa ao capital. O Estado se abstrai da relação em aparência, pois na verdade ele é fundamental para a própria relação capitalista.

O Estado permite que as regras do jogo sejam jogadas. Ele torna duas classes<sup>45</sup> antagônicas materialmente iguais juridicamente. Quando o Estado e a linguagem do direito (e dos direitos humanos) mencionam que sujeitos materialmente distintos são indivíduos de igual valor, estas formas acabam camuflando a exploração e a desigualdade concreta entre as classes. Como a esfera político-jurídica foi apartada das classes dominantes, o Estado aparentemente parece decidir pelo senso público dos sujeitos de direito. Quando ocorre uma violação na esfera econômica, digamos um empresário que sonega um direito fundamental de um trabalhador, este trabalhador não precisa mais agir com violência contra aquele que lhe cometeu uma injustiça. O trabalhador recorre ao Tribunal e busca para sua causa um direito que vai ao encontro de sua pretensão. O trabalhador assim, ao invés de lutar fisicamente contra aquele que lhe infringiu a injustiça, luta juridicamente, dentro das regras do jogo e acatando a língua do direito.

Direito e Estado dessa forma tem um objetivo prático. Mas qual objetivo prático? Possibilitar que as transações da vida privada dos sujeitos ocorram. O Estado conserva as práticas capitalistas de produção e incentiva a todo instante o aprimoramento destas relações.

Mas para que o “direito” tome o lugar das antigas relações sociais, é preciso que as novas formas de relação social tornem-se dominantes. A nova forma tornando-se dominante, *i.e.*, o sujeito de direito privado e independente sendo um pressuposto do relacionamento social, os indivíduos desta sociedade apreendem através do relacionamento social já dominante, que são sujeitos de direito, com alguns direitos específicos. O sujeito apreende as representações ideológicas desta sociedade, justamente porque tais representações se consomem numa prática social. Ao trocar uma mercadoria X pela Y o produtor de vinho sabe que possui certas garantias jurídicas que serão protegidas por superestruturas jurídicas que se ergueram a partir desta relação de troca. O direito em sua forma burguesa precisa submeter sujeitos distintos em uma relação. Da mesma forma que numa relação de equivalência entre duas mercadorias não se leva em conta as qualidades específicas de cada mercadoria, o direito ao relacionar dois sujeitos distintos não pode levar em conta suas qualidades como sujeitos. Parte-se do pressuposto que são todos iguais. Assim as características que relacionam duas mercadorias distintas como vinho e cereal, são as mesmas que relacionam dois sujeitos, João e Maria. Estes dois seres se diferem pelo sexo, mas João e Maria não podem obter direitos diferentes, são seres humanos,

---

<sup>45</sup> Ou seja, o Estado consegue igualar juridicamente o capitalista e o trabalhador.

dotados das mesmas qualidades como seres humanos etc. são estas valiosas abstrações que formam os conceitos humanísticos da burguesia no discurso dos direitos humanos. (PACHUKANIS, 2017).

Mas o que o marxismo, ou até mesmo o próprio Marx afirmam sobre tais direitos humanos? Marx se ocupou ao estudo dos direitos humanos? E como ficam os direitos humanos tendo em vista que após o marxismo ter desvelado o conteúdo da relação mercantil existe um empecilho concreto para a consumação prática de tais direitos?

Se nas relações de trabalho se esconde o segredo da exploração dos trabalhadores, e se Marx descobriu a origem do mais-valor que motiva o ávido capitalista a continuar em sua saga pelo dinheiro, como os direitos humanos – que para os burgueses são universais – podem se realizar na prática? Se todos os sujeitos de direito são dignos porque alguns são mais do que outros? As respostas prévias foram dadas pelo próprio Marx em *O Capital*, e para descobrir as contradições dos direitos humanos as respostas não devem ser buscadas apenas no próprio direito, mas sim nas relações concretas que tornam a forma jurídica um derivado necessário.

Em um pequeno livro chamado *A questão judaica*, Marx abordou alguns pontos controvertidos sobre os direitos humanos, o próximo ponto tratará sobre isso.

### **2.3.1. A crítica de Marx à Declaração dos direitos do homem e do cidadão**

A Revolução Francesa selou em definitivo a vitória da burguesia como classe dominante diante da aristocracia feudal, e selou também um novo modo de produção, baseado na livre iniciativa e na busca incansável pelo lucro pessoal e empresarial. Para firmar essa grande conquista a classe burguesa expressaria suas reivindicações e ideias em um manifesto político chamado: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*<sup>46</sup>, de 1789. Segundo Marx (2002, p. 35), a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão consagra a versão burguesa de direito e de direitos humanos. São “direitos naturais e imprescritíveis”. Naturais a todos os homens e imprescritíveis a estes homens. Marx apresenta os direitos contidos no art. 2<sup>47</sup> da Declaração, a saber: a liberdade, a igualdade, a segurança e a propriedade.

Iniciando com a liberdade, Marx alega que esta consiste no poder do homem fazer tudo aquilo que não viole os direitos de outro homem. A liberdade nesse caso é o direito de se

---

<sup>46</sup> Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.

<sup>47</sup> Ces droits etc. (Les droits naturels et imprescriptibles) sont: *l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété*. Estes direitos etc. (os direitos naturais e imprescritíveis) são: a igualdade, a liberdade, a segurança e a propriedade. (MARX, 2002, p. 35).

mover até o limite de outro homem. Marx ironiza a consagração deste direito com estacas que delimitam terrenos, ou seja, a liberdade cessa assim que se vislumbra uma chegada inoportuna ao terreno alheio. A liberdade aqui é a individual, do homem isolado, dobrado sobre si mesmo, admirando sua própria existência como um ser separado dos demais. A *liberté* não se baseia na união do homem com o homem, mas na consagração da separação do homem em relação a outro homem. É o direito de obter uma liberdade de se dissociar de outros seres humanos. O direito de viver isolado, limitado em suas coisas e seu mundo particular, o direito de dissociação. (MARX, 2002, p. 35).

A burguesia se entusiasma em seu brado a liberdade. Mas onde se encontra a liberdade burguesa? Onde ela se consoma? A aplicação prática e concreta deste direito humano a liberdade se encontra na propriedade privada. O artigo 16<sup>48</sup> da Declaração de 1793 serve de exemplo. O direito de propriedade é o direito de todo cidadão gozar e dispor de seus bens e frutos de seu trabalho e de sua empresa da forma que melhor lhe aprouver. Aqui o sujeito tem a faculdade de dispor de seu patrimônio sem atender ou levar em conta os outros sujeitos e até mesmo a sociedade. A abstração da *liberté* se realiza na *propriété*. A liberdade individual e a aplicação prática da primeira – que é a propriedade – constituem um dos fundamentos da sociedade burguesa. Quando este homem se depara com outro homem ele não encontra aqui a realização de sua liberdade, mas a limitação de sua liberdade. *La liberté e la propriété* de um se choca com a do outro. Eles podem se mover desde que não violem o limite da liberdade alheia. A liberdade é uma liberdade contida que se limita no encontro com o outro. O encontro com o outro é sempre um evento traumático que necessita de muita cautela e muito zelo contratual. (MARX, 2002, p. 35-36).

Seguindo a mesma linha de raciocínio a respeito da *liberté*, Marx (2002, p. 36) coloca que *la égalité* é o desdobramento da mesma lógica que condiciona a liberdade burguesa. Aqui o burguês – o homem e cidadão – deve se considerar igual a outros como ele, independentemente de sua situação concreta real. O que importa é a igualdade na abstração jurídica.

A respeito da *la sûreté*, Marx considera um “conceito social supremo da sociedade burguesa”. A segurança existe para a burguesia como uma espécie de garantia aos indivíduos, ao direito de “conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade”. Reina uma

---

<sup>48</sup> Art. 16: (Constituição de 1793): “Les droit de *propriété* est celui Qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à *son gré* de ses biens, de ses revenus fuit de son travail et de son industrie. O direito à propriedade é o direito assegurado a todo cidadão de gozar e dispor de seus bens, rendas, dos frutos do seu trabalho e de sua indústria como melhor convier. (MARX, 2002, p. 35-36).



ficção jurídica de que a sociedade se convence de que é necessário se valer da segurança como categoria jurídica. Mas o sentimento jurídico de segurança do burguês não ultrapassa o egoísmo do sujeito voltado para si mesmo. Na verdade é a própria preservação deste egoísmo humano. A segurança é a conservação jurídica da vida egoística humana no mundo capitalista. (MARX, 2002, p. 36-37).

Os direitos humanos aqui, não ultrapassam o homem como membro da sociedade burguesa. O direito de humanidade é o direito do indivíduo se voltar para si, para seu interesse particular, em seu capricho egoístico e dissociado da comunidade. A vida genérica do homem é tomada em uma perspectiva isolada e dissociada. Os seres humanos são pensados como indivíduos particulares. O desejo desse sujeito genérico individual não é a comunhão com outros seres humanos, mas o direito de se isolar dos outros indivíduos. A sociedade é aqui a condição externa de sua vida, e o único nexos que mantém estes seres individuais unidos é a “necessidade natural” e “o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoísticas”. (MARX, 2002, p. 37).

Mas a história da burguesia revolucionária guarda um segredo estranho.

A vontade de transformar o mundo de quebrar os privilégios teve necessariamente de ser não egoísta. Marx afirma que é muito estranho que uma classe que necessitou se libertar, iniciando todo um projeto revolucionário que quebraria as barreiras dos privilégios, proclame logo após a conquista do poder a vontade e a legitimidade do homem egoísta e separado da comunidade. O curioso é que para salvar a revolução, os revolucionários tiveram de abdicar de seu egoísmo, sendo este proclamado até como absurdo, entretanto, logo após a revolução o egoísmo humano é elevado como direito. A contra revolução tentaria destruir a revolução, e o espírito abnegado dos revolucionários renunciaria até a própria vida para resistir. Logo após a vitória definitiva, a declaração de 1795 decanta os mesmos lemas egoístas. O grandioso esforço, abnegado e altruísta dos revolucionários, veneraria após o triunfo o espírito dissociado e egoísta como valor supremo do gênero humano. A política para o burguês rebaixa a cidadania para a conservação daqueles direitos humanos, no qual o cidadão político é servo do homem egoísta, homem natural. A cidadania é apenas a visão parcial da essência humana. A política burguesa toma a abstração do homem político como homem verdadeiro, ao passo que o que interessa para a essência do direito humano burguês é somente o homem egoísta, o homem burguês, isto é, o sujeito privado. (MARX, 2002, p. 37-38).

Então qual seria a finalidade da associação política defendida pela classe burguesa?

A conservação dos seus direitos naturais e imprescritíveis. Mas quais seriam estes direitos? Os direitos que coadunam com os propósitos burgueses. O governo é instituído para

garantir a fruição e o gozo daqueles. O que é a vida política nessa sociedade? Um simples meio cujo fim é a sociedade burguesa. A finalidade política é, portanto, perpetuar a lógica do capital. A liberdade da política não pode opor a “liberdade geral”, ao consenso geral daquela associação<sup>49</sup>. O direito humano a liberdade de imprensa, por exemplo, deixa de ser direito se a liberdade da imprensa estremecer a vida política. A liberdade humana não pode contrapor a liberdade geral dos indivíduos, se assim o fizer deixa de ser liberdade. A prática da política burguesa só sobrevive com a exceção, desta forma ela pode suspender suas contradições e empurrar para frente seus problemas. Na teoria os direitos políticos do homem são os seus direitos naturais como burguês, como proprietário, como sujeito egoísta, se a liberdade de imprensa impedir a consagração daqueles “direitos naturais e imprescritíveis”, ocorre aqui violação a regra teórica, a exceção invade a realidade e denega ao infrator o direito e sua liberdade. (MARX, 2002, p. 38-39).

Qual a importância da emancipação política para a burguesia?

A emancipação política significa a dissolução do poder senhorial, a dissolução do sistema feudal. A revolução política é a revolução que já se iniciava dentro da sociedade civil, que já vivia sob o rumo de novas forças de produção e novas relações de produção. A sociedade civil habitava em si todos os elementos da vida burguesa, a saber: a família, a propriedade privada, a comunidade, a mercadoria, o trabalho assalariado, o capital, etc., mas esta sociedade civil vivia dentro de outro modo de produção social, dentro de outra sociedade. Era uma sociedade dentro de outra. O real problema era que a nova sociedade não podia se expandir, as determinações do antigo modo de produção impediam a expansão natural das novas forças de produção e das novas relações sociais em ascensão. Era uma sociedade especial dentro de um modo de vida determinado. A situação política persistia em negar o acesso político pleno desta nova classe, ela era confinada a permanecer em seu bem delimitado reduto como mera coadjuvante dos assuntos políticos. A revolução política, a emancipação política era um mal necessário para as pretensões burguesas. (MARX, 2002, p. 39-40).

A revolução política burguesa derrubaria o poder senhorial, e faria ascender os assuntos de Estado a assuntos do povo, constituindo assim o Estado como parte de uma incumbência geral. E como tal, o Estado precisaria destruir todas as expressões sociais que efetivavam a separação do povo com a política de sua comunidade. A revolução política

---

<sup>49</sup> A burguesia constrói um fictício consenso popular no qual os sujeitos dessa sociedade aceitam suas posições sociais e as condições materiais e concretas na qual a sociedade se assenta. Aqui a mistificação assume um posicionamento de inversão da realidade histórica. Tal contradição no discurso burguês humanístico pode ser apreciada dentro dos processos de acumulação primitiva, no qual apresentamos sinteticamente as principais características daquele processo.

suprimiu o “caráter político daquela sociedade”, ou seja, o determinismo dos indivíduos que nasciam dentro da sociedade civil feudal<sup>50</sup>. O espírito político, pela revolução política burguesa, se libertaria do jugo predeterminado da vida feudal, no qual as classes eram confinadas em um determinismo entediante. O indivíduo se libertaria da sujeição da comunidade, e as atividades determinadas da vida passariam a ter uma significação individual, isto é, a vida privada era assunto agora do sujeito particular. O indivíduo se libertaria daquele estado de coisas, os seus assuntos particulares tomados como assuntos de sua própria natureza, e os assuntos públicos e políticos eram assuntos que atuavam no interesse geral dos indivíduos isolados. (MARX, 2002, p. 40).

A burguesia que parte de um pressuposto idealista da essência humana precisaria tornar aquela essência uma realidade política. A sociedade civil materializava o espírito político da burguesia. Mas um espírito preso politicamente não consegue consagrar a realidade material da sociedade civil. O quebrar das correntes políticas feudais que aprisionavam a essência burguesa libertaria o espírito burguês para a política. A emancipação política aqui nada significou do que a aparência da emancipação universal. A política para a burguesia precisaria se emancipar da sociedade civil. E qual a razão? A interferência nos assuntos privados do burguês por classes políticas que impedem o direito natural do homem egoísta. Marx coloca que a sociedade feudal já germinava em si o fundamento social no homem, isto é, no homem egoísta, mas o prendia dentro da comunidade feudal e dentro dos privilégios aristocráticos. O espírito daquele homem era um espírito aprisionado em um mundo no qual a sua natureza era impedida de aflorar. A emancipação política burguesa libertou a essência egoísta da sociedade civil da própria política<sup>51</sup>. O homem membro da sociedade burguesa, tomado em sua faceta individualista, é agora a essência do Estado político burguês. O sujeito dos direitos humanos é

---

<sup>50</sup> No feudalismo os sujeitos sociais permaneciam passivos em sua existência social. Eram, portanto, “sujeitos políticos” em uma forma negativa, isto é, permaneciam de fora do âmbito político do mundo feudal, pois como se sabe, a política no mundo feudal era assunto para a aristocracia e para o Clero. Assim sendo, os servos, os camponeses, a burguesia, etc. eram classes políticas no sentido de saber concretamente o seu papel político naquele cenário. Inexistia aqui uma mistificação do poder político. No feudalismo o papel político dos sujeitos sem privilégios assumia uma forma verdadeira e concreta, não podendo existir uma instância abstrata que mistificasse a realidade tal como existe no capitalismo.

<sup>51</sup> Ou seja, a sociedade civil emancipou-se da política determinada do feudalismo. Uma sociedade emancipada da política é uma sociedade livre para gerir os assuntos privados e individuais, para criar a indústria, para aumentar o capital, para especular, para financiar novos ramos industriais, etc., enfim para fazer aumentar e expandir a sociedade capitalista. A política burguesa garante a liberdade individual da empresa, esta garante a propriedade privada burguesa. Não existe uma limitação política que toma os assuntos da empresa como assuntos políticos. Os assuntos individuais são parte da natureza, e como tais não podem sofrer os infortúnios da política. Ou seja, a política garante que a “essência humana egoísta” não sofra nenhuma limitação política, e esta é a visão da política que interessa a burguesia.

reconhecido em sua essência individualista e egoísta, e principalmente, dissociado daquela comunidade que não o reconhecia como sujeito privado. (MARX, 2002, p. 40-41).

O direito – ou a política, enfim – não emancipa o homem, não transforma a relação humana em uma emancipação concreta. Garante a liberdade formal, jurídica, abstrata, etc., num sentido de generalizar um estado fictício de acesso a todos os sujeitos, mas que não necessariamente precisa se consumir. A verdade política do direito é apenas garantir a liberdade abstrata como possibilidade ou tendência dos fatos jurídicos se consumarem. Por isso: “o homem não se libertou da religião; obteve, isto sim, liberdade religiosa. Não se libertou da propriedade, obteve a liberdade da propriedade. Não se libertou do egoísmo da indústria, obteve liberdade industrial”. (MARX, 2002, p. 41). O interesse jurídico dessa sociedade não é lidar com seus problemas concretos de forma a solucionar definitivamente seus impasses, mas garantir um acesso abstrato, uma *liberté* formal, despreocupando-se se de fato existe uma coerência entre o discurso abstrato e o mundo real.

Para constituir o Estado político é preciso dissolver os indivíduos independentes na sociedade burguesa, a relação entre eles é agora mediada pelo direito, enquanto a relação dos mesmos no mundo feudal se pautava no privilégio. O indivíduo que aparece na sociedade burguesa, após a revolução política, é o sujeito membro da comunidade, como homem não-político, isto é, como sujeito natural, egoísta, etc. A Declaração francesa torna a aparência social burguesa uma ordem natural, uma essência humana, um significado universal e finalístico da história dos homens. Com isso: “O homem *egoísta* é o resultado *passivo*, simplesmente *encontrado* da sociedade dissolvida, objeto de *certeza imediata e portanto, objeto natural*”. Marx coloca ainda que a revolução política burguesa “dissolve a vida burguesa” em partes que se integram e justapõe o mundo burguês, mas aqui é suspensa a crítica do mundo. Por conseguinte, o homem da sociedade burguesa é um sujeito dual. De um lado, sujeito isolado, particular, considerado para a sociedade burguesa o verdadeiro *homme*, pois é o sujeito em sua essência sensível e concreta; do outro lado, o cidadão abstrato, o *citoyen*, que é um sujeito moral, alegórico, fictício, etc. O “homem real” é reconhecido no sujeito egoísta, individual, ao passo que o “homem verdadeiro” na forma de cidadão abstrato. A essência real é a vida sensível do sujeito, suas conquistas privadas, e a “essência verdadeira” é a política<sup>52</sup>. Mas a essência

---

<sup>52</sup> Aqui o “homem verdadeiro” é o homem político – verdadeiro no sentido das forças deste homem estarem abstraídas ou alienadas do homem real. O “homem real” é real no sentido imediato de sua existência, isto é, existência sensível. A visão política burguesa separa o homem em sujeito político e sujeito privado, Marx usa os termos “homem verdadeiro” para o político, e “homem real” para o egoísta, privado, etc. O sujeito político e privado se separam e não necessariamente se tornam uma unidade coerente. A dinâmica da política burguesa

política é abstrata, alienada do homem, então sua essência não se realiza no homem real, mas apenas no sujeito fictício, abstrato, dessa forma a essência humana é partida e reduzida na essência de Estado político que positiva a ordem burguesa. (MARX, 2002, p. 41-42).

A emancipação política conquistada pela burguesia é para Marx, a “*redução* do mundo, das relações, ao *próprio homem*”, e qual a razão de ser uma redução? O sujeito é reduzido a “membro da sociedade burguesa”, tomado como sujeito egoísta, separado e independente dos outros sujeitos; e de outro lado, como “*cidadão do estado*”, como uma pessoa moral e ideal. Como encontrar a resolução para o dilema do Estado político burguês? Para Marx, o impasse é resolvido quando o homem individual real, o sujeito natural da sociedade civil, recupera aquele cidadão abstrato e alienado que se ergue como sujeito político. Quando este sujeito individual se converter em sujeito genérico real, quando seu trabalho individual, e suas relações individuais e suas forças próprias se converterem em forças sociais, e quando aquela força política não se abstrai mais do sujeito individual real, só aqui “se processa a emancipação humana”. (MARX, 2002, p. 42). Ou seja, o sujeito real individual precisa resgatar o sujeito político, aquelas abstrações políticas precisam ser recuperadas, afim de que se consume a emancipação política concreta.

Quando o sujeito real viver de acordo com a sua existência política abstrata, inexistirá um plano político abstrato, os sujeitos humanos reais não serão mais divididos em sujeitos privados e políticos, pois a vida concreta não será mais vida privada ou vida política. A política carecerá de motivo para continuar existindo em sua forma burguesa, pois os seres humanos não serão mais divididos em si mesmos. Não existirá uma essência abstrata e alienada do sujeito humano, no qual se mistifica a realidade concreta da própria vida.

Como se percebe, pela crítica de Marx, os direitos humanos burgueses contidos na Declaração apenas ovacionam e manifestam os interesses da classe burguesa. Estes direitos se assumem como universais, mas não manifestam um interesse favorável a uma sociedade igualitária ou então democrática. A propriedade privada se consumaria como um direito natural, imprescritível, “sagrado, inalienável e inviolável”. A declaração ainda afirmaria que os cidadãos tinham o direito de colaborar na criação das leis, tanto pessoalmente, como por seus representantes. A assembléia representativa, que surgia como órgão de governo, não era necessariamente uma assembléia eleita democraticamente, nem seus representantes almejavam eliminar os reis. (HOBSBAWM, 2006, p. 91).

---

precisa desta separação, pois é esta que mistifica a realidade concreta do sujeito egoísta. A inversão da realidade proporcionada também pela política oculta a exploração do trabalho.

Segundo Hobsbawm, a monarquia constitucional que se sustentava em oligarquias de possuidores de terra era muito mais interessante as pretensões burguesas do que uma república democrática. Assim sendo, o clássico burguês liberal de 1789 não era um democrata, mas sim um fervoroso defensor do “constitucionalismo, do Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários”. (2006, p. 91).

A burguesia de um passado glorioso e revolucionário se ressentiria de suas próprias ideias revolucionárias. Elas alimentavam radicalismos perigosos e era preciso frear qualquer ânimo desconectado com os valores que positivavam a ordem do capital. O direito e mesmo os direitos humanos precisam ser postas por uma norma e não devem ser desviados dos valores que conformam o capital.

### **2.3.2. O marxismo e os Direitos Humanos**

Em *A questão judaica*, Marx expôs sua posição a respeito dos direitos humanos contidos dentro da declaração francesa. Tais direitos apenas representavam a vontade da burguesia revolucionária francesa. A declaração apenas tratou de legitimar os pressupostos mínimos de sociabilidade burguesa, mas negligenciou as outras classes sociais, principalmente a classe operária. A síntese marxiana critica a essência destes direitos, direitos que negligenciavam outras lutas e até mesmo a ampliação dos direitos humanos.

Conforme se percebe Marx tratou sobre as contradições jurídicas de sua época. O filósofo húngaro considera que ele dedicou uma parte importante de seus estudos a respeito da teoria jurídica e da função do Estado em administrar o direito. Conforme alega Mészáros (2008, p. 157), Marx era estudante de jurisprudência na Universidade de Berlim, e desde muito jovem já havia tomado uma perspectiva radical ao estudo do direito, bem como das concepções jurídicas dominantes de sua época.

O primeiro grande trabalho de Marx a respeito do direito seria à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. De acordo com Mészáros, o interesse de Marx pelas concepções jurídicas pode ser encontrado também nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e em *A ideologia alemã*. No prefácio à *Contribuição para a crítica da economia política*, Marx localiza, “com a máxima precisão”, conforme aponta Mészáros, que as superestruturas políticas e jurídicas de uma dada sociedade, derivam de uma rede de “inter-relações dialéticas entre a base material”, suas instituições, bem como as formas de consciência. (MÉSZÁROS, 2008, p. 157).

A tese marxiana não separa o processo material da superestrutura política e jurídica, a interpretação de Marx coloca que estas partes são partes de um mesmo processo, que acaba por

colocá-los em uma relativa harmonia. Pode-se depreender que para o capitalismo o direito é importantíssimo e essencial. Sem direito não existe capitalismo. O capital necessita da instância que regula a vida social calcada na lei e não no privilégio dos homens. O Estado não pode ser um Estado do privilégio, mas sim um Estado da igualdade formal entre os indivíduos. Como aponta Mascaro:

O capitalismo enseja a ascensão de um modelo de instâncias sociais que subverte as bases das antigas manifestações político-jurídicas. O lugar do político, anteriormente o lugar do arbítrio pleno, da vontade sem peias, vai abrindo espaço para o controle, para a regulamentação, para os limites. [...] A vitória das leis sobre o arbítrio dos homens acompanhou a vitória do capitalismo sobre as formas econômicas que lhes eram anteriores. A liberdade dentro das leis, princípio da legalidade, era a irmã da liberdade no mercado, no qual se compra ou se vende a partir da própria vontade. (MASCARO, 2008, p. 21).

As trocas ensejam uma equiparação formal entre os homens. A liberdade anterior – pré-capitalista – cede lugar para a liberdade regulada, para os limites propostos pelo direito. O triunfo da legalidade é o triunfo do capital que suprime as formações sociais anteriores. A liberdade formal é um pressuposto necessário quando se passa a considerar o mundo um grande mercado e os indivíduos sujeitos trocadores de mercadorias que ora se portam como compradores e ora como vendedores.

A igualdade formal suprime aparentemente a exploração. Ao se relacionarem, capitalista e proletário, não são mais sujeitos distintos, mas sujeitos de igual valor jurídico. O encontro entre o capital e o trabalho, isto é, entre capitalista e trabalhador é apenas um acordo de vontades independentes, autônomas, livres. A igualdade formal eleva a legalidade, eleva a lei como triunfo social, e suprime o privilégio da dominação direta do homem pelo homem. A lei ofusca a exploração do capital ao trabalho, o acordo entre ambos é a mera vontade subjetiva do sujeito e não circunstâncias que escapam do controle consciente dos indivíduos concretos. (MASCARO, 2008, p. 21-22).

Para a dogmática a lei é o triunfo da razão sobre a infâmia do privilégio. A legalidade é a racionalidade superior, elevada, iluminada. Para o mundo do capital inexistente exploração no trabalho e sim um acordo entre sujeitos de igual valor. Aqui eles foram formalmente equiparados pela legalidade do Estado de direito. O trabalhador é dotado de vontade, e sua aproximação com o capitalista se resume num acordo de vontades. Não existe aqui uma obrigação irresistível que o condiciona a aceitar passivamente um trabalho medíocre, ele é livre para procurar aquilo que lhe convém. (MASCARO, 2008, p. 22).

Algumas coisas passam a ser notórias. O capital necessita da lei para firmar os contratos e para por em aparência a igualdade formal que interessa ao cumprimento dos contratos. Com a instauração da igualdade formal, os acordos de trabalho são acordos de vontade, e não acordos inevitáveis aos trabalhadores – inevitáveis, pois, para existir no capitalismo o trabalhador deve aceitar com resignação o trabalho assalariado, caso contrário morrerá de fome. Para a lei que interessa ao capital, a “vontade”, é o que aproxima os interesses distintos entre a classe empresarial e a classe obreira. Se a lei expressa a abstrata qualidade de uma vontade humana qualquer, a exploração passa a ser algo indistinto, ou seja, sem uma evidência clara. A formal equiparação da legalidade burguesa aparentemente parece contentar e apaziguar os ânimos sociais. Como colocado por Mascaro:

A lei garante um mundo cuja transação é formalizada pela aparência de equivalência social, e, ao sacralizar a igualdade legal, guarda nos porões escondidos da sociedade aquilo que o altar das leis não vê: a injustiça real, a coerção econômica, a desigualdade que se mantém e a brutal diferença que o sistema social mantém e agrava. Ao olhar para o altar das leis, o caleidoscópio social se inebria daquilo que sob seus pés não é imediatamente percebido: a igualdade jurídica não é a igualdade real, a legalidade não é a justiça. (MASCARO, 2008, p. 22).

A legalidade burguesa formaliza uma aparência de igualdade social e para ela inexistem injustiça social, ou ainda, uma realidade concreta de exploração e disparidade social real. Os descompassos contraditórios da realidade desaparecem, a dogmática positivista só enxerga e escuta o eco da lei. Se a lei estabelece os critérios de igualdade formal, os efeitos contraditórios da realidade são apenas fenômenos sem importância efetiva – ou lacunas da legalidade, que só precisam ser corrigidas por mais legalidade.

A relação da propriedade e do direito (legalidade) estabelecem uma interpretação de que são fenômenos que acontecem em razão de um acordo entre vontades autônomas, livres, independentes. Mas a propriedade burguesa é determinada apenas pela vontade subjetiva? É a vontade que determina o que é de direito para cada indivíduo? De forma alguma. A propriedade privada burguesa não é determinada apenas pela vontade do proprietário, ela repousa sobre bases econômicas. Dito de outro modo: a propriedade, segundo Marx e Engels (2007, p. 76-77), não se conserva apenas pelo título de propriedade que garante ao proprietário o domínio da coisa. Não é a vontade que determinará se a coisa pertence a um indivíduo. Se este mesmo sujeito, proprietário, for inadimplente com seus credores ele perde o direito e a manifestação de sua vontade será apenas uma abstração formal em face da concreta situação de inadimplência. Se um proprietário não honrar seus compromissos ou pagar suas dívidas não é a mera vontade que o irá prender a sua terra em absoluto, por exemplo. Nem mesmo a tão afamada propriedade



privada burguesa é livre e independente das relações econômicas do capitalismo. A propriedade, portanto, não é um direito absoluto, pois para conservar a riqueza que angariou em vida, cada sujeito deve cumprir o pacto social que positiva o Estado atual de coisas.

A partir da lógica legalista burguesa se depreende o entendimento dos direitos humanos que convém a este tipo de sociedade. A questão do humanismo é complexa. Os direitos humanos podem ser esgarçados ao infinito das abstrações apologéticas burguesas. O humanismo da mercadoria sempre prende o indivíduo dentro da legalidade que interessa ao movimento perpétuo do capital. A legalidade conforma o conceito de direito – ou seja, aquilo que é de direito de um indivíduo abstrato –, e a legalidade conforma os direitos humanos convenientes ao capitalismo como relação social. Os direitos humanos para os positivistas e para os apologistas do livre mercado se consubstanciam somente naquilo que existe posto pela norma, desta forma se eles existem na legalidade se subentende que eles são vivenciados na prática. Não interessa se existem contradições entre a proposta humanista legalista e a realidade concreta, pois os liberais apologistas do capitalismo e os positivistas supõe que pelo simples fato de existirem em forma legal eles existem em realidade.

Fica fácil compreender qual a razão de Marx e do marxismo condenarem de maneira geral os pressupostos legalistas dos apologistas do humanismo da mercadoria. Para estes pouco importa se os direitos humanos são ou não evidências concretas da realidade. Como coloca Mézáros (2008, p. 158): “a objeção principal de Marx [aos direitos humanos] diz respeito à contradição fundamental entre os “direitos do homem” e a realidade da sociedade capitalista, onde se crê que esses direitos estejam implementados”.

Os apologistas do capital como relação social estão convencidos que pelo simples fato de existirem juridicamente estes direitos só precisam ser efetivados concretamente. O humanismo da sociedade burguesa reduz tudo ao sujeito abstrato, do qual retira qualquer determinação concreta, e ao final, este sujeito abstrato do humanismo burguês assume o perfil social de acordo com a sua vontade. Ou seja, o sujeito escolhe livremente, por sua vontade o que quer ser. Dito de outro modo: ele pode ser tanto capitalista como trabalhador assalariado, todos estes acontecimentos são puramente atos de uma vontade consciente – é o que supõe a ideologia jurídica desta sociedade.

Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* aponta esta incongruência: “o economista nacional – tão bem quanto a política nos seus *direitos humanos* – reduz tudo ao homem, isto é, ao indivíduo, do qual retira toda determinidade, para o fixar como capitalista ou trabalhador”. (2010, p. 149).

A abstração do “homem”, ou do sujeito, é para a teoria burguesa o essencial. A abstração retira do sujeito real sua essência concreta, seu conteúdo como ser humano real. Na abstração, não interessa o conteúdo específico do indivíduo, o fundamental é suprimir tais conteúdos. A abstração reduz o sujeito a indivíduo médio, que persegue as mesmas coisas independentemente de sua situação. Estas coisas se diferem pela qualidade e pela quantidade, mas são confinadas num mesmo padrão médio que serve para todos, não importando a situação material de fato. A dignidade humana é direito tanto do patrão como do empregado. Aquilo que é digno para o grande capitalista pode ser algo totalmente irrealizável para o simples trabalhador. A ideologia, portanto, pressupõe um padrão médio, e mais, acredita que quando existe uma situação de contradição entre o direito e o fato, o dever do sujeito é reclamar sua ofensa. Assim a ideologia jurídica dessa sociedade sempre transporta o problema não para o fato em si, mas para o direito, é este quem deve lidar com a contradição. Dessa forma a sociedade burguesa não lida imediatamente com suas contradições, mas suspende uma ação imediata pela mediação jurídica. O sujeito abstrato da teoria jurídica burguesa é assim o sujeito médio, igual ao outro em sua possibilidade e pretensão jurídica. Não vem ao caso se ele é dono de empresa ou empregado. O importante não é sua situação material de fato, mas sim, a equiparação universal de que todos são dotados dos mesmos direitos. O capitalismo democraticamente – pelo menos em tese – universaliza seus direitos a todas as classes. Ele não confina o direito no privilégio. O direito não pode ser privilégio, o direito é um valor universal, mas sua universalização é apenas formal.

No feudalismo, ao contrário, cada direito era um privilégio. O servo era apenas uma criatura da terra, um ser que existia por lá e deveria obediência tanto a Igreja como ao nobre senhor de terras. A propriedade feudal, e o modo de produção feudal determinavam o tipo de direito. O direito do senhor feudal era o direito privado do nobre tornado público, assim, de fato era um não direito. Inexistia no feudalismo a noção de um sujeito de direito, portador de garantias e igual formalmente aos demais.

Ainda, no feudalismo, o domínio da terra aparecia como um poder estranho posto acima dos indivíduos. Mas de onde provinha este poder? A terra tinha dono e o dono da terra era a manifestação do poder sobre a propriedade. Nenhuma terra era disponibilizada para uma troca, ela pertencia quase como parte da estrutura orgânica do seu senhor. A terra se une a sua existência e sempre passaria para seus herdeiros. A terra era o seu sangue, parte da existência do sujeito dono do chão no qual os servos pisam. Em outras palavras: a terra não poderia ser transferida a outro proprietário. Não existia a circulação da propriedade da terra da mesma forma que o trigo circula como mercadoria. A propriedade só passará a se comportar como

propriedade capitalista quando ocorrer a ruptura radical com o feudalismo, a partir da supressão feudal a terra se transforma também em uma mercadoria que poderá ser transferida a outro proprietário. Neste estágio capitalista a riqueza se transforma na proprietária das coisas. É ela que pode conservar o proprietário como dono de um bem qualquer. (MARX, 2010, p. 74).

É de se imaginar o empecilho que o feudalismo infligia para um mundo que almeja ser dominado pela circulação ampliada de mercadorias. Até certo ponto elas podem circular no feudalismo, mas o senhor da terra pode impedir, o capricho do direito ainda é privilégio seu, a política se resume ao seu domínio amplo sobre a terra. O senhor absoluto da política, do privilégio, a jurisdição da terra era a vontade do senhor da terra, desta forma o projeto burguês se acometia de uma barreira, que era justamente a propriedade feudal. Então como superar este limite? Como transformar a propriedade feudal em propriedade privada capitalista? Ao transformar a propriedade se transformam também as concepções humanísticas que envolvem os indivíduos.

Mas como era a relação humana no feudalismo?

[...] a propriedade fundiária feudal dá ao seu senhor o nome, como um reino ao seu rei. Sua história familiar, a história de sua casa etc., tudo isso individualiza para ele a posse fundiária e faz dela inclusive formalmente a sua casa, uma pessoa. De igual modo, os cultivadores da posse fundiária não têm a relação de *diaristas*, mas sim, em parte, eles próprios são propriedade dela, assim como os servos estão, em parte, numa relação de respeito, para com ela, de submissão e de obrigação. Sua posição com relação a eles é, por isso, imediatamente política e tem, de igual modo, um lado *acolhedor*. Costumes, caráter, etc., modificam-se de uma propriedade (*Grundstück*) para a outra, e parecem profundamente unidos a ela, enquanto mais tarde somente a bolsa do homem se liga à propriedade, não seu caráter, sua individualidade. Finalmente, ele não procura tirar a máxima vantagem possível de sua posse fundiária. Antes, ele consome o que ali está, e deixa tranquilamente aos servos e arrendatários o cuidado da acumulação. Esta é a relação *aristocrática* da posse fundiária, que lança sobre o seu senhor uma glória romântica. (MARX, 2010, p. 74-75).

A propriedade fundiária era organicamente integrada ao metabolismo produtivo social. O nobre senhor de terras dava ao seu pedaço de chão o seu nome, a história de sua casa era a história de sua terra. Os servos que habitavam a propriedade senhorial eram parte da história daquele chão, desta forma os servos tinham para com o senhor uma relação de respeito, de submissão, de obrigação. O posicionamento do senhor de terras diante dos servos era um posicionamento político acolhedor, assim os valores e a ética daquele mundo obrigavam os servos a uma situação política de submissão, de respeito ao dono da terra, ao senhor daquele mundo. O humanismo desta forma não se desliga do modo de produção, da forma de propriedade.

Dessa forma, conceber os direitos humanos como sendo independentes das condições materiais, ou seja, abstrair o conceito humanístico do processo metabólico social é um equívoco. Pode o humanismo ser independente do processo material de uma sociedade? No feudalismo a obediência, a submissão do servo ao senhor constituíam os aspectos essenciais do humanismo feudal. O respeito ao senhor de terras, o homem ao qual garantia a vida do indivíduo, era um processo social natural vivenciado pela forma de propriedade feudal. O modo de produção feudal tinha seu humanismo. É possível abstrair o humanismo sem adentrar na especificidade do modo de produção?

É o que Mészáros destaca do método de captura dos direitos humanos em Marx:

Assim, Marx aponta com precisão o elemento ilusório nas várias teorias que se referem aos “direitos do homem”, em sua abstração das condições materiais de uma transformação social radical, que assiste a uma mudança de *nulle terre sans maître*<sup>53</sup> para *l’argent’a pas de maître*<sup>54</sup>, o último provérbio correspondendo a condições em que a alienação predomina em todas as ocupações e sobre todas as facetas da vida, desde o funcionamento das estruturas econômicas fundamentais até as relações pessoais mais íntimas dos indivíduos que constituem a sociedade. (MÉSZÁROS, 2008, p. 158).

O humanismo guarda uma aproximação fundamental com a forma de propriedade. O provérbio burguês que se transforma do provérbio medieval *nulle terre sans maître* para *l’argent’a pas de maître*, não admite um dono exclusivo da riqueza, esta última passará de mão em mão, assim a terra como uma mercadoria não pode ser exclusivamente propriedade de um sujeito determinado. O temor não habita somente os proletários, mas, também a burguesia, nada permanece constante, assim os sujeitos devem prestar um zelo especial a seus bens e riquezas.

No feudalismo o monopólio inerte da terra nas mãos do senhor feudal impedia que as relações burguesas se aflowssem. Não era o capital o dono da relação social, mas sim a lei do nobre, do senhor da terra. A política era a sua política, o direito o seu direito, inexistia um poder público, pois o poder público era o poder privado do senhor feudal. O dinheiro<sup>55</sup> ainda não controlava a política da terra – apesar de lentamente transformar o mundo feudal. A conquista política e transformação da propriedade feudal em propriedade capitalista, disponibilizando também as terras como propriedade em circulação transforma radicalmente a sociedade. O humanismo não devia mais respeito ao senhor da terra, mas obediência a riqueza, e a riqueza

---

<sup>53</sup> Nenhuma terra sem dono.

<sup>54</sup> O dinheiro não tem senhor.

<sup>55</sup> O dinheiro não tem dono, ele circula, e este terror assombrará todos os sujeitos desta sociedade que farão de tudo para conservar suas riquezas pessoais. Assim o humanismo desta sociedade se ajustará a forma de propriedade, e principalmente, a forma como o modo de produção organiza o trabalho e o controle da produção de mercadorias.

protegida não mais pelas leis da Igreja e pelo poder dos nobres e do rei, mas pelo poder do Estado laico e do direito posto pelo Estado. (MARX, 2010, p. 75).

Mas a revolução burguesa guarda em si uma contradição entre a possibilidade formal e a realidade de fato. No feudalismo não existia direito de propriedade universal, no entanto o servo vivia do seu trabalho e na posse da terra senhorial. O servo não era o dono do chão, e não tinha direitos sobre a terra, pois o privilégio sobre a mesma era do nobre. O senhor feudal não o explorava diretamente em seu trabalho. O servo era o dono dos meios de produção de seu trabalho, e estava no controle da terra que ele trabalhava. No capitalismo as coisas se transformam. O sujeito passa a ter direitos sobre a terra que ele poderá ter, sem de fato ter a coisa para si.

Ocorre aqui uma contradição fundamental entre o direito formal a propriedade privada e o processo material concreto. A propriedade privada existe para o sujeito médio? Para a imensa maioria esmagadora o conceito abstrato que garante o direito a propriedade é apenas a configuração de um significado morto. Não tem importância concreta real, pois o direito que garante a propriedade e a posse da propriedade não é vivenciado de fato. A propriedade só se conserva se a riqueza a mantém, caso contrário o proprietário será expropriado do seu direito. Todo o direito é um direito relativo, que pode ser tombado a partir dos critérios de solvência individual. Isto é, o sujeito deve ser solvente, caso contrário sua riqueza não manterá sua vida e sua propriedade.

Mas qual o grande problema de Marx com os direitos humanos?

Os direitos humanos de “liberdade”, “fraternidade” e “igualdade” são, portanto, problemáticos, de acordo com Marx, não por si próprios, mas em função do contexto em que se originam, enquanto postulados ideais abstratos e irrealizáveis, contrapostos à realidade desconcertante da sociedade de indivíduos egoístas. Ou seja, uma sociedade regida pelas forças desumanas da competição antagônica e do ganho implacável, aliados à concentração de riqueza e poder em um número cada vez menor de mãos. Não há, portanto, uma oposição *a priori* entre o marxismo e os direitos humanos: pelo contrário, Marx na verdade nunca deixou de defender “o desenvolvimento livre das individualidades”, em uma sociedade de indivíduos *associados* e não antagonicamente apostos (condição necessária para a existência tanto da “liberdade” quanto da “fraternidade”), antecipando simultaneamente “o desenvolvimento artístico, científico etc. de indivíduos emancipados e com meios criados para todos eles” (condição necessária para a emancipação verdadeira). (MÉZÁROS, 2008, p. 161).

Os direitos humanos, tomados de forma abstrata, sem levar em conta as particularidades do modo de produção são apenas formalizações sem vida. Para uma sociedade de proprietários de mercadorias (trabalhadores e empresários) os valores humanísticos desta sociedade se contrapõem ao egoísmo privado do sujeito proprietário. Existe um abismo entre o

critério social humanístico e a necessidade privada do sujeito egoísta. Como a sociedade burguesa se orienta pela concorrência, o ímpeto egoístico domina as relações humanas, e os valores e sentimentos humanísticos burgueses contrariam<sup>56</sup> a realidade vivenciada pelos trabalhadores e pelos empresários. A concorrência entre eles impede qualquer experiência de fato humana no sentido pleno; de considerar importante o ser humano em sua existência real e corpórea, como um ser com necessidades e que deve ser digno plenamente. Para Mészáros, Marx não se opõe aos direitos humanos, mas se opõe a forma como estes são interpretados socialmente no capitalismo. Para a sociedade capitalista o humanismo é justamente a experiência isolada do sujeito egoísta, e violar a essência do sujeito isolado é violar a humanidade inteira, não importa para esta abstração humanística se ocorre exploração e se ocorre desumanização social concreta, pois o conceito de desumanidade ideologicamente vendido como natural é o padrão que se orienta para o indivíduo isolado e egoísta.

Isso ocorre particularmente em relação a propriedade rural e as intenções de reforma agrária. Dificilmente o direito consegue relativizar a propriedade privada do proprietário e consegue dar uma função social a propriedade improdutiva.

A questão da propriedade privada é de vital importância para a filosofia humanística burguesa. Uma série de valores humanísticos perambula pela propriedade privada, como por exemplo, o direito a segurança do proprietário. Para a Declaração de 1789, a propriedade era um direito inviolável e sagrado que só poderia ser relativizada em casos extremamente especiais. A maior parte das declarações humanísticas prioriza o sujeito individual, egoísta, e pensam abstratamente na melhor vida e no melhor mundo para este sujeito isolado. Se o sujeito é trabalhador ou empresário, não importa, o que importa é a abstração de que todos são iguais. Desta forma o humanismo burguês abstrai qualquer análise concreta do meio social, e não utiliza lógica alguma que venha a compreender que o humanismo proposto no texto é um humanismo irrealizável. Este é o humanismo que convém ao dogmático defensor do positivismo jurídico, da ordem, e da eternidade do capitalismo como relação social.

É a isso que Mészáros nesta passagem:

O objeto da crítica de Marx não consiste nos direitos humanos enquanto tais, mas no uso dos supostos “direitos do homem”, como racionalizações pré-fabricadas das estruturas predominantes de desigualdade e dominação. Ele insiste que os valores de qualquer sistema determinado de direitos devem ser avaliados em termos das

---

<sup>56</sup> Qual a razão de contrariar? Eles não são vividos pela integralidade social. São direitos universais, mas do mesmo modo que são universais impedem o outro de vivenciá-lo. Este aspecto pode ser percebido pela propriedade privada. É um direito fundamental universal ao mesmo tempo que se trata de um direito privado que priva outros de desfrutarem a coisa.

determinações concretas a que estão sujeitos os indivíduos da sociedade em causa; de outra forma esses direitos se transformam em esteios da parcialidade e da exploração, às quais se supõe, em princípio, que se oponham em nome do interesse de todos. (MÉZÁROS, 2008, p. 161).

A passagem sintetiza a ideia geral de Marx, *i.e.*, o método marxiano de captura do processo real. O conceito pré-fabricado diz pouco sobre a realidade, é muito mais adequado cientificamente adentrar a realidade social do que se conformar com a análise lógica de uma norma abstrata. A abstração jurídica que legitima um direito humano se realiza na prática? Qual a razão para que a dogmática se contente somente com a lógica do humanismo se existem sujeitos que não vivem o direito? Para o dogmático, para a ideologia burguesa, que supõe que a essência humana é a essência egoísta, que o desejo do indivíduo é o desejo egoístico, a norma concilia a aproximação entre o interesse geral e o ímpeto privado. A realidade, aqui, para o dogmático, se equilibra, se estabiliza, pois existe a abstração formal de que existe um direito universal para todos, independentemente de todas as contradições do mundo. Esse tipo de pensamento, de interpretação, parece amansar os desvios da realidade capitalista.

Quando um trabalhador é explorado brutalmente em seu trabalho diário este fato não é uma contradição do modo de produção, da forma de propriedade, da coisificação do indivíduo e na subjetivação das mercadorias. A exploração aqui é atenuada, relativizada. A ideologia jurídica pressupõe que os indivíduos são independentes, que são dotados de autonomia, de vontade, que podem escolher livremente suas coisas e seus castigos privados. Cada individualidade é um universo independente dos demais universos. Para a ideologia burguesa são as escolhas que determinam a subjetividade de cada um. É o trabalhador que escolheu ser o que é, e é o empresário que escolheu ser o que é. Quando estes sujeitos tão distintos se aproximam eles estão aqui exercendo os seus direitos subjetivos fundamentais. São os indivíduos que escolhem suas vidas e são os indivíduos que soberanamente escolhem seus destinos privados. O capitalista assim não explora o trabalhador, eles fizeram um acordo, e se o acordo não for cumprido isso de forma alguma se caracteriza como exploração, mas sim como desvio da finalidade contratual. A ideologia jurídica então alegará que é de direito do trabalhador procurar seus direitos sonegados, e desta forma a realidade em si passa como um mero detalhe, um acontecimento trivial que serve apenas para que os trabalhadores se socorram do direito. Pouco importa se a realidade capitalista viola constantemente os direitos humanos, para o dogmático eles se encontram normatizados, e se algum sujeito vier a ser violado caberá a ele somente buscar aquilo que lhe é de direito. O ciclo que coloca o indivíduo, a realidade e a pretensão jurídica se ajusta, se conforma, e a para a dogmática a realidade se transforma num

todo coerente e articulado. A resposta para a crise é para estes pensadores sempre a busca do direito, do ajuste jurídico, da conformação à norma, a reforma etc.

Nesse sentido a crise do capitalismo é algo de vital importância para se compreender a lógica da argumentação jurídica. Na crise as soluções reais são soluções jurídicas. Cabe ao direito regular as contradições do modo de produção. Se a economia despenca seus índices de crescimento econômico, caberão ajustes legais, alterações de alíquotas de impostos, flexibilização dos direitos trabalhistas etc., tudo na intenção de encontrar o suposto equilíbrio. No terceiro e último capítulo desta dissertação serão vistos a teoria da crise do capital (crise que afeita o trabalho também) para o marxismo, o papel do direito do trabalho na mediação destes conflitos e como fica a contribuição do marxismo aos direitos humanos a partir da crítica marxiana nas relações de trabalho.

### **3. A CRISE DO CAPITAL E O DIREITO DO TRABALHO**

No capítulo anterior foi visto como se forma a concepção de direito para o marxismo. Ao contrário do método utilizado pela maioria das ciências sociais o método dialético é mais complexo e mais difícil de assimilar, ainda mais porque ele não lida com conceitos fechados. A dialética de Marx é um eterno destrinchar dos fenômenos para se chegar ao entendimento do movimento de tal realidade. Para compreender a dinâmica do direito é preciso compreender como se realiza a relação social dentro da sociedade burguesa. Um conceito fixo não revela a forma do direito, não levando o pesquisador a compreender a essência do mesmo. Marx não se ocupou do estudo sistemático da forma jurídica, mas apresentou a dinâmica da lógica do capital. Em primeiro lugar se deteve nas particularidades do modo de produção, pelo desenvolvimento



dos seus argumentos ele consegue articular um entendimento das formas de pensamento, dos valores, das instituições e também do direito.

É a realidade e o entendimento da realidade que fornece a Marx a compreensão do movimento humano. Marx se preocupou obviamente no estudo da sociedade burguesa, não concebeu um método científico que pudesse ser observado por qualquer modo de produção. Suas reflexões pairam sob o que se articula dentro da sociedade burguesa. Ele mostra as contradições e mistificações da sociedade do capital.

As grandes transformações ocorridas que suplantaram o feudalismo e criaram o capitalismo forjam um novo tipo de sociabilidade e de interação humana. Não é mais a coletividade o propósito da vida social, mas a individualidade, o sujeito apartado. E tal concepção se ajusta ao tipo de modo de produção que se desenha continuamente. O capital necessita do sujeito de direito, precisa das definições e das proteções jurídicas que conservam o sujeito como o propósito e o fundamento da relação humana. As mercadorias são coisas criadas pelos proprietários privados, e como coisas sem autonomia e vontade, elas precisam de um depositário, de uma subjetividade para que consigam completar o seu destino social.

O direito então advém dessa relação mercantil, ele evolui como conceito de subjetividade jurídica em razão dos pressupostos do mercado, que entrelaça dois sujeitos distintos, proprietários de mercadorias e que almejam trocar suas coisas. Pachukanis, após Marx, foi quem melhor desenvolveu o pensamento marxiano dentro do estudo do direito. Para Pachukanis a relação mercantil fornece a chave para compreender as pretensões jurídicas do sujeito. Numa economia mercantil generalizada o conceito de subjetividade jurídica se ajusta totalmente. E o capital precisa de fato do conceito de sujeito de direito. O humanismo – direitos humanos – basicamente, num primeiro momento, possui importância graças ao conceito de subjetividade mercantil. Em a *Questão Judaica* Marx trata do tipo de interesse e de conveniência que os conceitos de subjetividade jurídica de seu tempo se alinhavam com os propósitos dos burgueses. A subjetividade jurídica se adequava a uma sociedade produtora de mercadorias, na qual se naturalizava o egoísmo e o individualismo burguês como parte da essência humana. Mas conforme entende Mészáros (2008), não existe uma oposição apriorística de Marx aos direitos humanos. A rejeição fundamental de Marx, segundo Mészáros é justamente o modo de interpretação burguês que condiciona as formas de brutalidade econômica e do egoísmo individualista como dados naturalmente postos. Marx rejeita muito mais a ideologia burguesa de direitos humanos do que os direitos humanos em si. E mais, chega a uma conclusão de que na sociedade burguesa os direitos humanos são negados justamente pela própria forma do modo de produção. A sociedade burguesa é incapaz de universalizar seus

direitos humanos justamente pelas contradições latentes que habitam internamente a lógica do capital. (MÉSZÁROS, 2008).

É aqui que se chega ao objetivo deste capítulo. É preciso destrinchar os principais aspectos da crise do capital, e como a suposta crise afeta o humanismo dos trabalhadores.

Mas o que é a crise do capital?

Em primeiro lugar o capital é uma relação social. Os pressupostos dessa relação são justamente a dissolução das terras comuns e o crescimento do comércio a nível internacional<sup>57</sup>. Com a dissolução os trabalhadores se encontram privados do domínio do trabalho<sup>58</sup> e dos instrumentos do trabalho. A posse da terra significava o controle do trabalho pelo trabalhador, não só da atividade, mas dos meios de trabalho. Com a dissolução da propriedade comum (feudal, tribal, etc.) os trabalhadores passam a ser reféns da propriedade privada capitalista. O que se desenvolve posteriormente se desenvolve em um cenário no mínimo ambíguo. Como pode existir uma harmonia entre interesses privados egoísticos em uma produção que de é fato social?

Para a ideologia burguesa a crise é uma externalidade. A grande mídia e a opinião pública de modo geral consideram que a crise se trata de um fenômeno exterior ao conteúdo do capital. Os ideólogos da sociedade de mercado, os analistas, os jornalistas, os economistas, os juristas tratam da crise como uma externalidade, como algo que destoa do espírito do capital<sup>59</sup>. Entretanto, ao contrário do que pensa a ideologia burguesa e o senso comum, a crise não é uma externalidade. Ela se constitui de processos que fazem parte da estrutura normal da sociedade burguesa. Para Harvey: “crises são essenciais para a reprodução do capitalismo. É no desenrolar das crises que as instabilidades capitalistas são confrontadas, remodeladas e reformuladas para criar uma nova versão daquilo que consiste o capitalismo. (2016, p. 9). Mesmo entendimento tem Jappe:

---

<sup>57</sup> Dissolução da propriedade feudal. O capitalismo é uma herança europeia, seu legado é europeu. Existe forma de suprimir a herança eurocêntrica do capitalismo? Como se pode valorizar a cultura local se ela se desenvolve a partir da dissolução da herança cultural regional? Existe uma mescla, uma adaptação da cultura local com a cultura europeia. Mas o capital se subsume ao regional, é quase como um parasita. O capital ajusta todas as culturas ao movimento tautológico do dinheiro. A cultura indígena pode sobreviver em sua essência num mundo burguês? As terras dos índios podem ser protegidas pela legalidade burguesa?

<sup>58</sup> O domínio do trabalho paira não sobre a força física do trabalhador, mas da atividade que passa a ser controlada por outro. Além disso, tanto os instrumentos como o local de trabalho não pertencem ao sujeito que trabalha.

<sup>59</sup> A crise é considerada um fenômeno externo, mas inevitável. A ideologia pressupõe a contradição eterna entre os desejos privados e a forma pública. Tanto os conservadores como os progressistas tomam a contradição como um dado inevitável, esta tendência suprime da análise uma visão de luta de classes, o que acaba por considerar o marxismo como uma teoria ultrapassada. Tal maneira de interpretar as contradições se revela crucial aos pós-modernos, sejam eles de esquerda ou de direita.

A crise constitui antes a verdade do capitalismo. Assim sendo, no “conceito”, na “forma elementar” do capitalismo não está apenas contido o fato de o capitalismo ser “louco”, mas também o fato de ele só poder evoluir através de fricções contínuas para acabar finalmente por se desmoronar sob o peso de sua própria lógica, ou melhor, da sua não lógica. (JAPPE, 2006, p. 134-135).

A crise é, portanto, uma essência desse modo de produção e uma oportunidade de recriar o mesmo numa forma renovada. A crise recria o capital e o capitalismo em uma nova “versão”. “Muita coisa é derrubada e destruída para dar lugar ao novo”. Crises também alteram a maneira de pensar, de criar, de entender, alteram as formas das instituições, das organizações, das relações sociais etc., as crises modificam profundamente a forma de ver as coisas, de interpretar a realidade, e tais acontecimentos podem ser libertadores ou então não. (HARVEY, 2016, p. 9).

Usualmente os interpretes e os responsáveis em apontar soluções e saídas para as crises estão divididos em duas visões aparentemente antagônicas. Existem aqueles que apostam em soluções neoliberais que acabam por priorizar políticas escancaradamente pró-mercado. Estas políticas acabam viabilizando uma ação mais violenta dos capitalistas que encontrando um cenário menos burocratizado podem explorar com mais facilidade os trabalhadores. Isso abre as portas para uma nova acumulação e uma sensação errônea de retomada econômica, no entanto a crise sequer foi combatida em seus efeitos estruturais, já que as políticas econômicas adotadas pelos neoliberais visam apenas garantir um suspiro ao capital. Do outro lado da moeda se encontram os keynesianos progressistas, centrados no dogma triunfal de que o Estado a tudo provê. Para os adeptos do Estado total a solução para os problemas do capital reside na intervenção estatal para compor os desajustes e coibir justamente a ação violenta dos capitalistas. Do mesmo modo que os neoliberais creem que o mercado é o grande regulador e que o Estado deve abster-se de intervir na economia, os keynesianos supõem que o mercado deve ser regulado para que assim ocorra o tão louvável equilíbrio. (HARVEY, 2016, p. 10).

A retórica de ambos neutraliza uma crítica mais contundente ao capital, a prioridade é combater os efeitos que pairam sobre a sociabilidade no capitalismo. A crítica feita tanto pelos neoliberais como pelos progressistas focaliza nos efeitos e não nas causas. Os primeiros, que tentam empurrar o manual de liberalismo econômico dentro da realidade, supõem que a crise existe pelo fato das políticas econômicas ainda estarem influenciadas pelo excesso de Estado na economia. O neoliberal resume tudo na definição sintética de que a crise só existe pela atuação intervencionista do Estado. Essa tendência os exime de compreender a realidade do capital, e quando se apossam de cargos políticos colocam em prática a famosa agenda neoliberal que inicia com as tão conhecidas reformas, ou seja: privatizações, desmontes, ajustes, reformas

trabalhistas, previdência etc. Já os progressistas tentam atenuar os efeitos da política neoliberal, são chamados quando o excesso de políticas liberais invadem a realidade provocando um caos social. As políticas de intervencionismo estatal visam controlar a cegueira política neoliberal. Almejam minimizar os efeitos do monetarismo na economia, mas assim como os primeiros, a política econômica adotada não visa uma radicalização muito menos um ataque violento aos direitos sagrados do capital. Em essência os opostos permanecem neutros no essencial, isto é, não ultrapassam o modo de sociabilidade que interessa a reprodução tautológica do capital.

Mas como encontrar ou descobrir os elementos mais importantes da “crise”?

Seria de fato impossível determinar com precisão todos os elementos da crise do capital, extremamente problemático seria ainda elencar o rol de problemas que aparecem dentro da sociedade capitalista. Elencar toda a gama variada de complicações que existem na sociedade burguesa é extremamente complexo. (HARVEY, 2016). O capitalismo apresenta uma grandiosa lista de crises que se manifestam em contradições insolúveis, tais como: racismo, machismo, exploração do trabalho, preconceito contra povos originários, contra as minorias, a questão dos refugiados, dos camponeses sem terra, da escravidão, da prostituição, das drogas, dos crimes, das favelas, da pobreza, da fome, da concentração de riquezas, da saúde, da educação, da moradia, da poluição ambiental etc., a lista em si é interminável e apontar um revés acima dos demais é o grande problema do pensamento crítico atual. Qual crise se sobrepõe as demais? Qual contradição da sociedade capitalista se revela mais perversa do que as outras? O que constitui o cerne dos problemas?

Harvey faz uma distinção conceitual entre capital e capitalismo a fim de facilitar a compreensão para analisar a crise da sociedade burguesa.

Por capitalismo, designo qualquer formação social em que os processos de circulação e acumulação do capital são hegemônicos e dominantes no fornecimento e moldagem das bases materiais, sociais e intelectuais da vida social. O capitalismo é cheio de contradições, contudo muitas não têm nada a ver diretamente com a acumulação do capital. Essas contradições transcendem as especificidades das formações sociais capitalistas. Por exemplo, as relações de gênero, com o patriarcado, corroboram contradições que eram encontradas na Grécia e na Roma antigas, na China antiga, na Mongólia Interior ou em Ruanda. O mesmo se aplica às distinções raciais, compreendidas como qualquer reivindicação à superioridade biológica por parte de um subgrupo da população em relação aos demais (raça, portanto, não é definida em termos de fenótipo: em meados do século XIX considerava-se ampla e abertamente que as classes trabalhadora e camponesa na França eram compostas por seres biologicamente inferiores – visão perpetuada em muitos romances de Zola). A racialização e as discriminações de gênero existem há muito tempo, e não há dúvida de que a história do capitalismo tem um profundo viés de raça e gênero. (HARVEY, 2016, p. 19-20).

O conceito de capitalismo que o autor entende é resumido da seguinte forma: “designo qualquer formação social em que os processos de circulação e acumulação do capital são hegemônicos e dominantes no fornecimento e moldagem das bases materiais, sociais e intelectuais da vida social.” As contradições de gênero, raça, que sobrevivem no capitalismo não são exclusividades apenas do capitalismo, mas são formas contraditórias que sobrevivem dentro da história humana. O rebaixamento social da mulher e o racismo podem ser percebidos historicamente não só dentro da sociedade burguesa, mas na Roma antiga, na Grécia antiga, na China antiga e em diversas sociedades históricas já tombadas. Apesar da ruína destas civilizações, as contradições que envolvem gênero e raça permanecem como dados problemáticos da sociabilidade ainda hoje. Mas a despeito de serem contradições absolutamente desprezíveis e que são vivenciadas de fato, não são problemas que estruturam – ou se ligam em absoluto – a lógica de acumulação e circulação. Dito de outro modo: a contradição que envolve gênero e raça sobrevive dentro do capitalismo, mas não são específicas para a forma de circulação e acumulação que se constituem no motor econômico do capitalismo<sup>60</sup>. (HARVEY, 2016, p. 20).

Não obstante, racismo e o machismo também possam se configurar em formas de circulação e acumulação de capitais. Não são requisitos fundamentais para as formas de reprodução econômica do capital as pautas calcadas em pressupostos racistas e patriarcais – pelo menos em tese. Tanto o racismo e o machismo puderam ser vistos no período colonial, na escravidão dos negros, na exploração doméstica das mulheres, nas escravas sexuais, e até mesmo da escravidão moderna. Mas Harvey tenta isolar o que é de essência do capital para realizar uma crítica vinculada somente a compreensão da estrutura lógica da crise – não interessa para o autor a compreensão dos detalhes da crise/contradição do capitalismo, pois a lista de problemas é interminável. Harvey não quer apontar todas as manifestações em crise que existem na sociedade, ou seja, os fenômenos notórios que se apresentam. A intenção é compreender a crise/contradição que se ajusta naquilo que fomenta a dinâmica do metabolismo subjacente a acumulação e circulação de mercadorias. Se o foco da pesquisa fosse para os dados contraditórios que se apresentam no capitalismo, ele teria as duas saídas políticas apontadas, ou neoliberalismo, ou estatismo. Pois aparentemente são as únicas saídas plausíveis e possíveis dentro da lógica política burguesa.

---

<sup>60</sup> São heranças da história contraditória dos seres humanos.

A crise social é algo importante a ser combatido por políticas de resistência, mas Harvey vai além. Apesar da política de resistência ser uma ferramenta importante, ela tende a encerrar sua dinâmica em si mesma. Não existe transcender as formas sociais dominantes. A política se resume em uma administração da crise. E a administração da crise tenta combater os efeitos contraditórios do capitalismo e não do capital. Como bem mencionado por Harvey (2016), as duas propostas – tanto dos neoliberais, como dos progressistas keynesianos – isolam da retórica uma compreensão da dinâmica interna do capital. Os neoliberais aplicam os princípios dos manuais sem se importar com a decorrência dos efeitos da política na realidade capitalista. Os keynesianos tendem a supor que o Estado pode regular os ímpetus do capital, desta forma querem humanizar o lado perverso da acumulação pela supervisão do Estado. Isso se mostrou ineficiente e o capital historicamente entrou em crise com o estatismo. O colapso soviético e o contínuo desmonte do estado de bem estar europeu podem ser vistos como um dado da crise do sistema produtor de mercadorias em si, como bem coloca Robert Kurz (2004) em *O colapso da modernização*<sup>61</sup>.

No que se refere a esta dissertação o importante é compreender a dinâmica da crise do capital – em seu movimento lógico –, e principalmente, naquilo que afeta o trabalhador. As contradições do capitalismo em suas diversas formas são impossíveis de serem capturadas por esta pesquisa acadêmica<sup>62</sup>. O que interessa para esse trabalho é delinear os principais aspectos da crise/contradição que afeta tanto os trabalhadores como os direitos que supostamente defendem a classe obreira.

Mas quais elementos visíveis da crise?

### **3.1. A comunidade ausente**

Em uma crise social é abundante a quantidade de contradições e problemas sociais. A crise faz com que os impasses contraditórios da realidade capitalista sejam sentidos mais facilmente. Os problemas simplesmente aparecem. “No fundo, todas as crises do capitalismo são causadas pela ausência de uma comunidade, de uma unidade social”. (JAPPE, 2006, p. 135). Basicamente o capitalismo se apresenta como uma comunidade sem comunhão. Uma

---

<sup>61</sup> A crise não é do socialismo ou do estatismo. A crise é da socialização do capital. A crise é do metabolismo do capital em si. Quando o socialismo ruiu isso não foi um sintoma do colapso de medidas mais intervencionistas na economia, pelo contrário. O colapso do socialismo real é o colapso da lógica do valor pautada numa intervenção estatal. O outro lado da moeda apenas se ilude diante das suas supostas curas ao já adoentado capital.

<sup>62</sup> A limitação de tempo reduz a qualidade dos escritos.

massa de indivíduos solitários – protegidos ou não por famílias – que correm em busca das conquistas privadas a qualquer custo. A comunidade e a luta pelo bem comum numa sociedade de proprietários privados e egoístas é no mínimo um disparate. Como pode existir um senso comunitário em um mundo dominado pelo predomínio do sentido privado? Que tipo de laços comunitários uma sociedade pautada pelo egoísmo individualista pode fomentar?

A lógica do valor – que é a supressão da lógica. Impõe um desenvolvimento contraditório em si mesmo. O capital visa superar seu limite, e a cada obstáculo ele precisa destruir outro limite para que continue persistindo. Se a lógica do valor se encontra estagnada a política econômica precisa contorcer os direitos, suprimir garantias que impedem o fluxo de mais-valor. Se as empresas estancam sua capacidade de gerar mais-valor a comunidade simplesmente deixa de existir. Os representantes eleitos do povo parecem subsumir ao poder do capital. A ideia central é encontrar uma forma de retomar o crescimento a qualquer custo. Os fins justificam os meios e neste barco não importa que algumas classes de sujeitos sejam objetos de sacrifício ao sagrado mercado.

A comunidade, portanto, tem um valor relativo para o capital. Serve como força de trabalho, como consumidora das mercadorias e dos serviços ofertados. O sucesso e o fracasso das comunidades dependem da força do capital e do bom andamento do mercado. Em tempos de normalidade, os desempregados, os miseráveis e os excluídos da sociedade parecem não importunar. A administração estatal da conta de livrá-los do convívio. Os primeiros com assistencialismo os outros dois com a repressão do sistema penal. Mas em tempos de crise aparentemente as coisas desandam. A harmonia se estiola. Os trabalhadores perdem utilidade e perambulam pelos espaços da cidade e do campo em busca de trabalho. As empresas diminuem as vendas e a baixa generalizada da lucratividade empresarial gera uma histeria coletiva.

Um destes problemas reside na forma como se apresenta o trabalho no capitalismo. Marx coloca que o trabalho no capitalismo tem uma qualidade abstrata, que ele denominava como trabalho abstrato, segue o trecho de *O capital*:

Com o caráter útil dos produtos do trabalho desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados e, portanto, também as diferentes formas concretas desses trabalhos, que não mais se distinguem uns dos outros, sendo todos reduzidos a trabalho humano igual, a trabalho humano abstrato. (MARX, 2017, p. 116).

Teoricamente o trabalho aparenta sempre ser algo concreto, ainda mais quando é vislumbrada determinada atividade útil do trabalho. O trabalho provê determinada necessidade humana e isso pode ser constatado historicamente. Mas na sociedade burguesa o trabalho

adquire outra característica e outro significado. No capitalismo o trabalho assume uma natureza abstrata, como se fosse imbuído de apenas um pleno poder, ou seja, aumentar o valor das mercadorias. É por isso que Marx coloca que no capitalismo o trabalho é considerado trabalho humano igual, reduzido a uma mesma massa uniforme que se diferencia apenas pela quantidade, por isso o substantivo abstrato referenciado ao trabalho. (KURZ, 2004, p. 225).

Mas o abstrato do trabalho precisa se corporificar, e é justamente o dinheiro um componente alheio ao trabalho em si que consegue esta façanha. O dinheiro que é uma “encarnação do trabalho abstrato” impede que os trabalhos contidos nas mercadorias apareçam. O dinheiro mistifica o trabalho dos trabalhadores bloqueando o conteúdo concreto. O trabalho abstrato então guarda em si uma natureza contraditória. É uma atividade sensível e insensível. Como atividade sensível ele é importante para a vida humana, faz coisas necessárias para que os seres humanos continuem existindo e vivendo, mas como atividade insensível ele é apenas o dispêndio destinado a perseguir o mais-valor. O trabalho abstrato é então um paradoxo. (KURZ, 2004, p. 225).

O lado insensível do trabalho faz brotar dentro do capitalismo a perversidade da produção. As mercadorias, embora coisas de finalidade útil, só podem completar o ciclo de consumo se forem mediadas pela troca com o dinheiro<sup>63</sup>. Transformar mercadorias em dinheiro passa a ser a finalidade dos produtores e esta abstração passa a comandar a concretude dos trabalhos. O valor de troca então domina a natureza útil dos trabalhos e a produção se volta contra os produtores. O trabalho se transforma em atividade alienada, estranhada.

Os homens, antes de qualquer determinação concreta e substancial, transformam-se em mônadas do dispêndio de força de trabalho abstrata. Em agregados altamente diferenciados cooperam de forma diretamente social, porém no grau mais alto de indiferença e alienação recíprocas. Podem satisfazer suas necessidades apenas indireta e posteriormente, mediante o processo abstrato de automovimento do dinheiro. (KURZ, 2004, p. 225).

O controle da produção é largado a mercê da sorte. O trabalho se transforma em finalidade inerente. O indivíduo trabalha por trabalhar, não é mais a necessidade social que é importante, mas a necessidade tautológica de transformar dinheiro em mais dinheiro. (KURZ, 2004). A característica da produção pela produção, do trabalho pelo trabalho e do lucro pelo lucro é dramaticamente visível nas estatísticas econômicas que demonstram os níveis de concentração de riqueza. Como aponta Harvey:

---

<sup>63</sup> A caridade não é um princípio da produção de mercadorias, embora a filantropia empresarial renda isenções de impostos.



Os cem maiores bilionários do mundo (tanto da China, da Rússia, da Índia, do México e da Indonésia como dos centros tradicionais de riqueza da América do Norte e na Europa) juntaram US\$ 240 bilhões a mais em seus cofres só em 2012 (o suficiente, calcula a Oxfam, para acabar com a pobreza mundial da noite para o dia). (HARVEY, 2016, p. 11).

A crise tem uma natureza complexa. Ela se apresenta como desgraça para maioria e como oportunidade de acumulação para a minoria capitalista. É extremamente comum ouvir os analistas de mercado avisando que é nas crises que as oportunidades aparecem. As crises, portanto, abrem possibilidades para que a exploração rasgue o véu de puritanismo e mostre cruamente o que é. Crises são oportunidades e toda oportunidade deve ser agarrada. Este tipo de interpretação abre brechas para o sacrifício de seres humanos em prol da retomada econômica. Aqui se estiola todo o sentimento comunitário, a prioridade é o crescimento econômico a qualquer custo e pouco importa o sentimentalismo humanista. Dessa forma na crise o capitalismo se volta contra um de seus pressupostos de civilidade. Os direitos humanos aparecem como empecilhos ou como coisa estranha a lógica do valor.

A contradição fundamental nisso tudo é justamente a natureza do trabalho no capitalismo. O trabalho abstrato calcado a pulso firme na busca incansável do mais-valor é um fim em si mesmo. As necessidades sensíveis se desgrudam da lógica da produção de mercadorias. Esse tipo de trabalho é, portanto, uma espécie de “neurose obsessiva da economia”. (KURZ, 2004, p. 225). A sociedade burguesa absolutamente insana pela busca incansável do valor torna-se irracional e alienada. A crise demonstra isso. O trabalho dos trabalhadores é objetivado, ou torna-se uma coisa. O trabalho vivo se subsume ao produto. Quando se diz que o produto tem um valor isso passa a ter um duplo significado. Enquanto o produto é um valor econômico se suprime a qualidade sensível da mercadoria, restando apenas a função de ser representante material do trabalho abstrato que pode ser transformado em dinheiro. O produto não é mais o casaco ou o sapato, produtos úteis, mas se transformam em coisas que tem objetivado em si uma atividade humana (trabalho abstrato) e que representa assim materialmente a possibilidade de ser trocada por dinheiro. Por outro lado a contradição fundamental do valor transforma a atividade humana numa coisa dominada por objetos mortos. Como coloca Kurz:

A atividade viva dos homens é absorvida, por assim dizer, por seus próprios produtos, que por esse mecanismo absurdo são promovidas a quase-sujeitos da sociedade, enquanto os homens, seus criadores, são degradados a meros acessórios. (2004, p. 226).

O valor pode ser considerado uma forma de inversão, um fetiche que se transforma em uma abstração real. Esta abstração domina as atividades e a sociabilidade. Se existe uma crise, que é em suma crise do valor, as forças sociais humanas se esforçam em demasia a sobrepor as necessidades concretas ao controle da força abstrata. Dito de outro modo: as crises não são crises dos valores úteis criados. Não existe uma incapacidade da produção em criar produtos úteis, o que existe é uma incapacidade destes valores mercadorias completarem o seu ciclo. A produção burguesa, portanto, é uma produção voltada para a consumação do valor e não para a satisfação das necessidades sensíveis dos seres humanos. É aqui que se completa a quase total negligência pela comunidade ou pela necessidade humana imediata e sensível. (KURZ, 2004).

Marx denominava este tipo de alienação de fetichismo da mercadoria. As mercadorias se transformam em signos sociais e comandam a comunidade. Não é o ser que comanda a coisa é a coisa que comanda o ser impondo aos sujeitos uma sociabilidade na qual os seres humanos cultuam seus signos sociais.

Nesse sentido, Walter Benjamin teria acertado em afirmar que existe uma natureza essencialmente religiosa no capitalismo? Em um pequeno ensaio chamado, *O capitalismo como religião*, Benjamin compara o capitalismo como uma espécie de culto religioso. Para o autor três características de imediato o levaram a supor uma essência religiosa do capitalismo. A primeira delas é a de que o capitalismo é uma “religião puramente cultural”, e aqui “as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto”. Não existem dogmas absolutos e muito menos uma teologia. A segunda característica da essência religiosa do capitalismo se refere à duração deste culto. Não existem dias de folga, o culto é permanente no tempo. Todos são obrigados a prestar reverências. (BENJAMIN, 2013, p. 22). E a terceira característica levantada por Benjamin é a de que o culto capitalista não é um culto expiatório, mas sim, “culpabilizador”. As religiões convencionais sempre têm formas de expiar os pecados e os desvios morais. No capitalismo não. A culpa se espalha para todos, é universal. Os direitos e deveres são universais. O sujeito no capitalismo sempre tem consigo a sensação de que não está se dedicando o suficiente. Existe uma pressão e uma obrigação para que ele se dedique mais e mais. Por isso que ele se sente constantemente culpado e, por fim, é obrigado a se dedicar mais na reverência ao capital. O trabalho abstrato, portanto, é uma forma de reverenciar o capital, e ao final, as coisas são subjetivadas e os seres objetivados. (BENJAMIN, 2013, p. 22).

A culpa numa sociedade de produtores de mercadorias leva inevitavelmente os indivíduos a se fecharem em si mesmos. A salvação não vem dos outros, mas do sujeito, de sua própria subjetividade, já que é ele o responsável pelas reverências ao capital. Isso estilhaça e deteriora qualquer comunidade e qualquer senso comum. As coisas feitas e produzidas pelos

seres humanos se transformam em aberrações estranhadas e alienadas do controle social. Existe uma contradição entre a pretensão universal da produção burguesa e os interesses particulares do capital. (BENSAÏD, 2008, p. 67). A comunidade se torna uma ausência, uma contradição.

Um dos reflexos fundamentais desta alienação reside na inversão provocada pelo fetichismo da mercadoria. No capitalismo a produção de mercadorias, conforme já destacado, não se realiza a partir das necessidades sensíveis e úteis. Não é o valor de uso que comanda os produtores de mercadorias, mas sim o valor de troca. Se as mercadorias produzidas se tornam refém de uma dinâmica na qual o valor de troca comanda a lógica, mais uma vez a comunidade se estilhaça e acontecem contradições dentro da dinâmica do processo produtivo. Isso é particularmente visível na questão da moradia. Milhões de trabalhadores no mundo convivem com a trágica situação de não possuírem um teto para morar. Habitação é um drama real para muitas pessoas no mundo moderno. Um dos motivos desta contradição é justamente a inversão fetichista da mercadoria. Se o valor de troca comanda a sociabilidade, a concorrência mais voraz entre os capitalistas aumenta a compulsão por ampliar a lógica do valor para outros campos que até então não eram reféns da forma mercadoria. É o que aconteceu com a moradia. Como se constatou até aqui. A essência do modo de produção burguês é justamente ampliar e ampliar a forma mercadoria para outros cantos. O que não se submetia a essência do valor passa agora a se submeter. Estas questões foram abordadas tanto por Engels (2015), em *Sobre a questão da moradia* e, Harvey (2016) em, *17 contradições e o fim do capitalismo*.

Ocorre uma inevitável contradição que surge justamente do tipo de prioridade que a sociedade burguesa persegue. Marx, em *O Capital*, havia constatado a origem da alienação fetichista burguesa dentro da própria forma que organiza o trabalho e divide a essência tanto das mercadorias como dos trabalhos como uma coisa partida em si mesma. (MARX, 2017). Dito de outro modo: cada coisa ou cada mercadoria, assim como, cada trabalhador se divide em valor de uso e em valor de troca. A divisão da mercadoria nesses conceitos cinde a sociabilidade e a própria comunidade. Incita a concorrência entre os sujeitos pelos espaços e pela busca do que é seu num mundo cada vez mais egoístico e privado. Como a crise impulsiona sistematicamente os capitalistas e os trabalhadores a concorrerem entre si, cada vez mais a lógica da mercadoria necessita de um sentido empreendedor que crie novas formas de acumulação. Este eterno devir, este impulso sistemático para frente provoca muitas contradições sociais e violações dentro da própria sociabilidade. Os direitos humanos dos trabalhadores são constantemente violados pela necessidade de recomposição do capital. A crise esgarça os direitos, suprime garantias e reprime qualquer ânimo descontente.

Isso é particularmente visível também na questão da tecnologia e na ciência da produção burguesa. A tecnologia liberta seres humanos da danação da labuta, mas as existências individuais são mediadas pelo trabalho. Para ser sujeito de direito o indivíduo deve ser solvente. Deve conseguir um trabalho e deve conseguir ganhar mais do que gasta. No próximo ponto será visto como a necessidade de inovação constante estilhaça ainda mais qualquer sentimento de comunidade.

### 3.1.1. O estranhamento no trabalho

Nos *Grundrisse*, Marx, denomina como estranhamento a contradição que nasce dentro da lógica produtiva. O capital, aqui, é uma contradição em si mesmo. Nas palavras de Marx:

O fato de que, com o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, as condições objetivas do trabalho, o trabalho objetivado, têm de crescer em relação ao trabalho vivo – trata-se, na verdade, de uma proposição tautológica, pois o que significa força produtiva do trabalho crescente senão que se requer menos trabalho imediato para criar um produto maior e que, portanto, a riqueza social se expressa cada vez mais nas condições do trabalho criadas pelo próprio trabalho –, tal fato, do ponto de vista do capital, não se apresenta de tal maneira que um dos momentos da atividade social – o trabalho objetivo – devém o corpo cada vez mais poderoso do outro momento, do trabalho subjetivo, vivo, mas de tal maneira que – e isto é importante para o trabalho assalariado – as condições objetivas do trabalho assumem uma autonomia cada vez mais colossal, que se apresenta por sua própria extensão, em relação ao trabalho vivo, e de tal maneira que a riqueza social se defronta com o trabalho como poder estranho e dominador em proporções cada vez mais poderosas. (MARX, 2011, p. 705).

Marx expõe aqui a essência da contradição que paira sobre o trabalho. O desenvolvimento das forças produtivas – que é justamente a combinação da força de trabalho humana com os meios de trabalho – impõe uma necessária centralidade no desenvolvimento das condições objetivas do trabalho, e estas necessariamente crescem em relação ao trabalho vivo. A síntese é: o trabalho vivo decresce<sup>64</sup> em relação ao desenvolvimento das forças produtivas que desenvolvem justamente o trabalho objetivado. Este impasse gera um menos trabalho vivo no processo de trabalho – isso é especialmente vivenciado nas indústrias, o setor de serviços cresce em comparação ao ramo industrial. Quanto maior o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, mais o trabalho objetivado liberta o trabalho vivo do processo. Este processo contraditório se revela dentro da produção. O processo é tautológico e a riqueza

---

<sup>64</sup> No sentido de perder importância em produtividade. O trabalho vivo é produtivo, mas não em capacidade de gerar mais mercadorias. O trabalho objetivado que se explicita nas máquinas e equipamentos ou nas técnicas etc., impulsiona consideravelmente a produção. O trabalho vivo não tem a capacidade de produzir em mesma escala que o trabalho objetivado.

social se revela refém deste ciclo. As forças produtivas necessitam sempre desta inovação e a riqueza social precisa repetir o circuito contínuo de desenvolvimento das forças produtivas que liberam o trabalho vivo do processo.

A ironia é que a riqueza social se manifesta a partir do desenvolvimento das condições do trabalho – no entanto o trabalho objetivado que comanda a nova relação suprime o trabalho vivo. Dito de outro modo: o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho aprimora as condições de produção deste, e a riqueza se manifesta pelas condições inovadoras postas. O trabalho vivo então se coloca a frente do trabalho objetivado como coisa estranhada, alienada. É como o monstro que ganha vida e se volta contra o seu criador. Marx (2011) coloca que o trabalho objetivado se porta cada vez mais com autonomia no processo. As forças produtivas necessitam cada vez mais do trabalho objetivado como categoria necessária para impulsionar a produtividade. O trabalho vivo é descartado<sup>65</sup> (em tese) no processo e posto como força estranha, alienada etc. O processo então contradiz seus pressupostos iniciais<sup>66</sup>, mas é uma tendência inevitável do processo de produção de mercadorias que os pressupostos das forças de produção estejam sempre em uma transformação constante. Como uma empresa pode se tornar mais produtiva somente explorando o trabalho vivo? Máquinas e equipamentos – o trabalho objetivo – são capazes de aumentar a produtividade do trabalho. Num primeiro momento os instrumentos e objetos de trabalho não retiravam o número de trabalhadores da produção, mas o processo é um eterno devir. A produção burguesa não pode encerrar sua força produtiva no mesmo pressuposto. A concorrência entre os capitalistas obriga cada um deles a procurar formas de sobrepor os demais. Cada capitalista precisa inovar a técnica de produção, precisa de mais produtividade e de mais mercadorias. O trabalho vivo em comparação com o trabalho

---

<sup>65</sup> Os processos industriais necessitam do trabalho vivo, mas não como anteriormente. A revolução tecnológica desprende o vínculo do trabalho vivo no processo. A indústria perde trabalho vivo em comparação ao trabalho objetivado. Menos trabalho vivo e mais trabalho objetivado, a prioridade industrial se centrará na capacidade do trabalho vivo aprimorar ainda mais o trabalho objetivado para impulsionar as forças produtivas. A intenção sempre é aumentar exponencialmente a produtividade e as mercadorias. O trabalho vivo se transforma em apêndice da máquina, o indivíduo que trabalha vira apenas um mecanismo que faz a máquina criar as mercadorias. Sem o trabalho objetivado a indústria moderna não produz adequadamente. A tendência é aumentar ainda mais os investimentos na produtividade, investindo o capital sempre em mais máquinas e equipamentos que aumentam a produtividade do trabalho. O impasse. As forças produtivas se desenvolvem e libertam do homem o tempo de trabalho necessário para igualar o seu valor. As máquinas diminuíram consideravelmente o tempo de trabalho necessário para o custeio da força de trabalho e o trabalho vivo se coloca cada vez mais como força absurdamente dispensável no ciclo de produção. Uma máquina substitui 100, 500, ou 1000 trabalhadores tranquilamente, e a contradição da produção capitalista revela que o trabalho vivo é uma coisa estranha dentro do moderno processo de produção. Seres humanos são descartáveis. Que tipo de senso comunitário se pode comungar se o próprio modo de produção descarta seres humanos de sua sociabilidade?

<sup>66</sup> O pressuposto inicial era justamente empregar o número máximo de trabalhadores (trabalho vivo).

objetivado é incapaz de competir da mesma forma. Uma máquina produz muito mais peças por minuto do que o trabalhador, e mais, a máquina consegue diminuir o número de trabalhadores. A inversão da lógica do capitalismo incipiente se dá da seguinte maneira. No passado o trabalho vivo era o centro da produção de mercadorias. Os trabalhadores utilizando instrumentos produziam as mercadorias. Com o tempo e com o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, o trabalho objetivado passa a controlar a produção de mercadorias, e o trabalho vivo se transforma em mero apêndice daquele. Ocorre aqui a inversão das prioridades dos capitalistas e do capital em si. O capital não pode se encerrar em uma determinação produtiva. Ele precisa se reinventar incansavelmente, dessa forma sua lógica interna – que o leva a sobrepor seus limites – contradiz os seus próprios pressupostos. As forças produtivas que significam: a comunhão da força de trabalho humana com o desenvolvimento de instrumentos, objetos e técnicas etc., precisa violar um dos pressupostos destas forças. O trabalho vivo que atua na produção passa a ser um poder estranho. O objetivo do capital é aumentar o mais-valor e, por conseguinte, necessita de produtividade, e na lógica moderna de produção, somente o trabalho objetivado pode realizar a necessidade do capital. O trabalho vivo então de indispensável passa a ser dispensável, apesar de ser imprescindível dentro do processo de consumo de mercadorias. (MARX, 2011).

Ocorre aqui outro paradoxo. O trabalhador é necessário no consumo, entretanto, é dispensável na produção. Para consumir ele precisa de trabalho, mas como ele pode trabalhar se ele é um sujeito dispensável? Nos tempos de Marx as coisas ocorriam de forma oposta. O operário era apenas um objeto a serviço da produção, uma mercadoria necessária ao processo. Somente mais tarde que a produção em larga escala empurra aos trabalhadores a obrigação indispensável e inevitável do consumo de mercadorias. Do absoluto desprezo os operários e operárias são agora tratados com as cínicas pompas do humanismo burguês, um humanismo que se encerra no sujeito comprador e vendedor de mercadorias e que limita a sua vida a somente cumprir os mandamentos da sociedade do capital. Guy Debord, em a *Sociedade do espetáculo* captou o grandioso cinismo burguês:

Na fase primitiva da acumulação capitalista, “a economia política só vê no *proletário* o *operário*”, que deve receber o mínimo indispensável para conservar sua força de trabalho; jamais o considera “em seus lazes, em sua humanidade”. Esse ponto de vista da classe dominante se inverte assim que o grau de abundância atingido na produção das mercadorias exige uma colaboração a mais por parte do operário. Subitamente lavado do absoluto desprezo com que é tratado em todas as formas de organização e controle da produção, ele continua a existir fora dessa produção, aparentemente tratado como adulto, com uma amabilidade forçada, sob o disfarce de consumidor. Então, o *humanismo da mercadoria* se encarrega dos “lazes e da humanidade” do trabalhador, simplesmente porque agora a economia política pode e

deve dominar essas esferas *como economia política*. Assim, “a negação do total do homem” assumiu a totalidade da existência humana. (DEBORD, 1997, p. 31-32).

A partir do desdobramento dessa lógica imanente do desenvolvimento das forças produtivas, o capital libera a força de trabalho do processo, ao passo que necessariamente precisa dessa mesma força – tanto no consumo como em outros ramos da produção: serviços etc. O trabalho vivo perde importância, mas o capital precisa reinventar formas de sociabilidade do trabalho. Como nesta sociedade o trabalho é o mediador do acesso às mercadorias, o indivíduo precisa encontrar um jeito de entrar no processo. O curioso é que a necessidade já pode ser atendida pela produção, mas como a produção burguesa não se destina à satisfação das necessidades imediatas dos indivíduos o sujeito só pode se realizar nessa sociedade indiretamente. Ele precisa mediar a sua força de trabalho no processo, mas o objetivo do processo de trabalho burguês já se desligou da essência útil há tempos. O objetivo de qualquer capitalista e de qualquer trabalhador é ser produtivo, é ter uma vida voltada e orientada para um trabalho produtivo. Em que pese o trabalho obrigatoriamente ser útil, não é a utilidade que guiará os espíritos dessa sociedade.

A isso Marx denomina estranhamento. Esta alienação é justamente quando os trabalhos dos produtores se desconectam de um sentido sensível e passam a se voltar insensivelmente contra os próprios indivíduos. Como coloca Marx:

Não é preciso ter uma perspicácia fora do comum para compreender que, partindo, p. ex., do trabalho livre ou trabalho assalariado resultante da dissolução da servidão, as máquinas só podem *surgir* em contraposição ao trabalho vivo, como propriedade alheia e poder hostil diante dele; *i.e.*, que eles têm de se contrapor a ele como capital. (MARX, 2011, p. 707).

O trabalhador é privado da autonomia particular do seu fazer. O trabalho livre (assalariado), em essência, é a dissolução da servidão. O domínio do fazer passa a ser propriedade controlada pelo capital<sup>67</sup>. A propriedade burguesa reforça a divisão social, mas obrigatoriamente o faz unindo os sujeitos do processo de forma separada. É uma comunhão de

---

<sup>67</sup> É o capital que orienta a produção. O indivíduo é objetivado e a coisa subjetivada. A coisa – o capital – passa a comandar a relação social, por isso o fetichismo da mercadoria. As coisas dominam os homens. O homem é livre, mas só realiza a sua liberdade no mercado. Ele precisa circular como mercadoria, por isso sua liberdade. Ele possui a liberdade de circular como uma mercadoria disponível, como um ser portador de garantias abstratas e humanísticas que o consideram um sujeito de direito. Ele é em essência uma coisa, um objeto a serviço da valorização, mas a ideologia inverterá a objetivação quando ele passa a condição de consumidor. Num lado ele é coisa (coisificado) do outro ele é sujeito (ser). A primeira forma de subjetividade não aparece para a ideologia, apenas a segunda. Mas como ficam os indigentes? Como a ideologia humanista se posiciona a respeito disso?

particulares solitários em busca do mesmo objetivo (o objetivo da busca é pela solvência de suas vidas), correndo separados em busca do lugar ao sol.

Dessa forma, o desenvolvimento das forças de produção aliena o controle do processo. Como o capitalismo pode tentar contornar a contradição do desenvolvimento interno das forças produtivas? O desenvolvimento tecnológico libera o trabalho vivo, mas o capital não pode liberar a força de trabalho de sua lógica imanente. Como resolver o impasse? Debord fornece uma pista:

Com a automação, que é ao mesmo tempo o setor mais avançado da indústria e o modelo que resume perfeitamente sua prática, é preciso que o mundo da mercadoria supere esta contradição: a instrumentalização técnica que suprime objetivamente o trabalho deve, ao mesmo tempo, conservar *o trabalho como mercadoria* e como único lugar de origem da mercadoria. Para que a automação, ou qualquer outra forma menos extrema de crescimento da produtividade do trabalho, não diminua o tempo de trabalho social necessário na escala da sociedade, é necessário criar novos empregos. O setor terciário, de serviços, é a imensa extensão das linhas do exército que distribui e promove as mercadorias atuais; o imperativo de organização desse trabalho de suporte, com a mobilização dessas forças supletivas, decorre da própria artificialidade das necessidades relacionadas a tais mercadorias. (DEBORD, 1997, p. 32).

A sociedade burguesa resume as suas interações em um aspecto essencial. A forma mercadoria assume o controle da sociabilidade. As revoluções industriais solapam do trabalho vivo a soberania do controle da produção de mercadorias. As forças produtivas desenvolvidas tautologicamente pela técnica movem os trabalhadores para outros campos da economia. A automação suprime o trabalho vivo do processo, os trabalhadores são deslocados basicamente para o setor de serviços. Como a indústria moderna destruiu as bases naturais do trabalho, as necessidades criadas pelas novas atividades de trabalho possuem uma característica absurdamente artificial. O setor de serviços tende a promover as mercadorias já produzidas, dessa forma, sua razão de ser é artificialmente construída e não pela necessidade útil do trabalho em si.

A interpretação até aqui formulada constata algo diferente da opinião corrente. A crise não é um adendo. A crise é inerente a forma da mercadoria. Qual a razão? A mercadoria é valor de uso e valor de troca. No capitalismo o valor de troca se forma pelo valor de uso. As mercadorias só podem ser trocadas se elas são úteis. A ampliação dessa lógica submete o valor de uso das coisas ao valor de troca. (DEBORD, 1997, p. 33). Por dedução: se todas as coisas estão submetidas a troca, e mais, se a produção se destina a troca de mercadorias é justamente o valor de troca que direcionará o uso das mercadorias. A produção que se volta para a troca orienta os produtores. O produtor direto passa também a sujeição e ao domínio das relações de



troca. O capital se subjetiva e o homem se objetiva. A necessidade imediata e sensível se transforma em mera retórica.

Dito de outro modo: como no capitalismo o trabalho é o suporte que media o relacionamento privado dos sujeitos, é o trabalho uma das formas de socialização das coisas. O trabalho troca o seu tempo e a sua força com o capital. Essa troca garante aos trocadores o acesso as mercadorias e bens ofertados. O trabalho passa a ser uma condição prévia e fundamental de interação humana. Para superar a barreira contraditória entre o trabalho vivo e o trabalho objetivado, o capitalismo desloca massas humanas para setores de serviços. O ser humano assim completa a sua racionalidade fetichista. As coisas dessa sociedade não são mais destinadas à satisfação imediata, mas sim a valorização do mais-valor. O fetiche se consubstancia da seguinte forma: a sociedade burguesa consegue desprender o limite humano primário do trabalho. A indústria consegue suprimir o imediatismo do trabalho. O trabalho no capitalismo supera a necessidade primária da vida humana. A produção de mercadorias atual consegue criar uma massa gigantesca de mercadorias e em tese nenhum ser humano precisaria penar com a fome. Mas a sociedade burguesa não se orienta pela necessidade útil das coisas. Ela é importante, mas não o fundamento principal. O trabalho atual desgarrou de sua necessidade imediata e útil, e os trabalhos criados se resignam em fomentar um crescente acúmulo de valor na produção das mercadorias. A mercadoria deve ser útil, mas deve completar o seu ciclo de valorização. A mercadoria deve sempre gerar mais valor, e esse mais-valor é um princípio que domina a atividade humana.

Este movimento também provoca uma queda nas taxas de lucro. Jappe, afirma:

Trata-se de uma consequência da contradição mais visível do capitalismo: o capital tem sempre necessidade de absorver trabalho vivo, que é a única fonte de mais-valia. Ao mesmo tempo, a concorrência leva inevitavelmente os capitalistas a substituir o trabalho pelo emprego de capital fixo, ou seja, de máquinas, que permitem aumentar a produtividade de cada força de trabalho empregue. A longo prazo, o capital investido consiste numa percentagem sempre maior de capital fixo e cada vez menor de capital variável, despendido em salários. Marx chama a este fenômeno “o aumento da composição orgânica do capital”. Mas isto significa também que o lucro diminui, mesmo se o grau de exploração aumenta. Marx, ele mesmo, enumerou uma série de fatores que retardam esta tendência de diminuição, como a redução dos preços dos fatores do capital fixo. Contudo, sublinha que a longo prazo essa diminuição acentuar-se-á cada vez mais, uma vez que a sua principal causa não é eliminável. (JAPPE, 2006, p. 136).

A síntese da crise. A substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto – ou seja, o incremento de capital fixo –, os capitalistas são obrigados a investir em máquinas e equipamentos para aumentar a produtividade do trabalho vivo que está empregado. Este

movimento deve persistir continuamente, ou seja, os capitalistas devem reinvestir novamente o capital em máquinas e equipamentos e retirar do processo de trabalho mais trabalhadores assalariados. Mas qual a razão do investimento em máquinas e equipamentos? Ora, justamente a concorrência entre os capitalistas. As máquinas proporcionam um incremento significativo na produtividade do trabalho, diminuindo significativamente o capital variável que iria para os salários. Este investimento constante de capital fixo em máquinas abaixa o preço das mercadorias, a concorrência brutal entre os capitalistas obriga-os a cada vez mais incrementarem a produtividade com novas máquinas, e a cada aumento da produtividade do trabalho as mercadorias perdem valor o que redundará num decréscimo da lucratividade. Este movimento contínuo faz com que ocorra uma forma de verificar empiricamente a forte tendência entre os mercados de uma perda de lucratividade, isto é, uma perda de valor. (JAPPE, 2006, p. 136).

Este processo de desenvolvimento ou organização do trabalho é conhecido como Revolução Industrial, esta revolução modifica radicalmente as bases naturais do trabalho até então organizado e impulsiona ainda mais a produção de mercadorias. A dinâmica desta produção aprisiona o ser humano no mesmo instante que libera o trabalho vivo das linhas de trabalho. No próximo ponto será abordado como a reorganização, a criação de tecnologias e máquinas intensifica o trabalho humano provocando outros problemas e contradições sociais no capitalismo.

### **3.1.2. A intensificação do trabalho**

Em termos gerais a crise (e contradição) do capitalismo (e do capital) se manifesta a partir dos desdobramentos de sua própria forma. É a forma como se estrutura e organiza o trabalho que se germinam muitas das contradições e crises sociais. A ausência de uma comunidade pela sujeição do valor de uso ao valor de troca, pelo império da subjetividade privada em detrimento de uma subjetividade coletiva e calcada na satisfação das necessidades sensíveis, ou ainda o estranhamento do trabalho vivo diante do trabalho objetivado são alguns exemplos das contradições do capital. Em suma, a crise advém da própria forma que molda todo este caos. Um dos reflexos desta crise também se consubstancia nas Revoluções Industriais.

Historicamente o capitalismo é caracterizado pela importância fundamental do tempo. Em modos de produção pré-capitalista o trabalho não era refém do tempo da forma como ocorre em um sistema produtor de mercadorias. Como aponta Harvey (2013, p. 195) em, *Para*

*entender o capital*, são nos interstícios que ocorrem os grandes e os principais momentos da produção burguesa. Os capitalistas pressionados pela concorrência e pela necessidade de produtividade invocam um controle quase absoluto do tempo de trabalho. Os segundos, os minutos, as horas, as semanas, os meses, os anos, tudo é sistematicamente cronometrado, medido, calculado, posto em quadros estatísticos, em gráficos para estabelecer critérios de produtividade. Um simples olhar para o lado já é uma perda, uma ida ao banheiro no minuto indevido, ou um lanche no horário errado quebram e violam os ordenamentos da produção de mercadorias. O ser humano passa a ser condicionado ao tempo da máquina<sup>68</sup>, o tempo humano sensível passa a ser o avesso da necessidade prioritária do valor. A essência e a necessidade do capital se transformam no extremo oposto da necessidade humana sensível. A máquina se comporta como coisa estranha. Ironicamente a máquina veio para facilitar o trabalho vivo, mas como pode existir facilidade para os seres humanos se é justamente o horizonte fetichista do valor que comanda a produção de mercadorias?

No tempo de Marx a Revolução Industrial provocou uma verdadeira transformação social. Em pleno alvorecer do capitalismo o tempo de trabalho apropriado pelos capitalistas era estendido ao máximo das capacidades físicas dos trabalhadores. Este tipo de exploração brutal do trabalho era denominado por Marx como *mais-valia absoluta*. (ROSSO, 2008, p. 46). Mas a exploração desmedida dos capitalistas acabava massacrando os trabalhadores. Era extremamente comum acidentes de trabalho pelo excesso de jornada, ou então o trabalhador simplesmente morria de tanto trabalhar. Era necessário por um freio ao ímpeto predatório do capital. Como destaca Rosso:

Como essas jornadas intermináveis colocavam em risco a saúde e a vida dos trabalhadores, eles próprios, com o apoio de importantes setores da sociedade, mobilizaram-se exigindo o estabelecimento de controles legais sobre o número de horas. Os ecos de tais reclamações chegaram ao Parlamento<sup>69</sup> que, após algumas décadas de hesitação, vota leis restringindo as horas diárias de trabalho, primeiro a doze, depois a onze e, mais tarde, a dez. (ROSSO, 2008, p. 47).

---

<sup>68</sup> Não necessariamente a máquina, mas ao número máximo de serviços. Se o trabalhador é um professor o critério de produtividade é o número de aulas, ou o número de eventos, de artigos, de livros publicados etc. A readequação, ou a reorganização do trabalho não livra o ser humano do excesso de trabalho, pelo contrário, o aprisiona ainda mais ao tempo de produção. Vidas humanas se moldam aos imperativos da produtividade. Por isso que em essência o capitalismo não se livra de certa irracionalidade. As necessidades sensíveis se tornam coisas estranhas, o que importa é justamente a busca incansável pelo fetiche do *mais-valor*. Ocorre aqui quase que uma adoração a uma coisa invisível. O valor (e a busca pelo *mais-valor*) é uma espécie de totem que organiza as facetas da vida humana no capitalismo.

<sup>69</sup> O exemplo usado por Rosso no caso é o caso Inglês. A mobilização de setores da sociedade civil e dos trabalhadores ocorria na Inglaterra.

Isso acabou colocando de certa maneira um fim a exploração da mais-valia absoluta pelo aumento desmedido de horas. Os capitalistas eram impedidos pelas novas leis de explorarem a força de trabalho pelo aumento abusivo das horas de trabalho. A fiscalização e as multas restringiam a liberdade dos capitalistas industriais. Era preciso encontrar formas de ampliar as mercadorias sem a necessidade de alongar as horas de trabalho. Isso impulsiona todo um investimento em estudos de novas técnicas de produção. As máquinas inevitavelmente aparecem. Com as máquinas a produção de mercadorias ganha em quantidade de mercadorias e velocidade. O tempo de trabalho passa a ser cada vez mais o tempo de trabalho dominado pela máquina. As máquinas ampliam a capacidade de mercadorias. O tempo passa a ser cada vez mais um critério importante da produção. Se existe uma ampliação de mercadorias e uma redução de tempo, necessariamente as máquinas operam em uma velocidade muito maior. Isso obriga os trabalhadores a adequarem ao tempo da máquina. Como coloca Rosso:

Os novos equipamentos operam mais rapidamente e requerem que o operário aumente a velocidade do seu trabalho, adapte-se ao ritmo e às exigências impostas pelas máquinas. Desse momento em diante, o homem não mais comanda a máquina, é ela que o comanda. A introdução de máquinas e equipamentos mais produtivos eleva também as exigências sobre o trabalhador em termos de aprendizado, adaptação, ritmo e velocidade. (ROSSO, 2008, p. 47).

A situação descrita por Rosso é denominada por Marx como mais-valia relativa, esta se caracteriza pelo uso de máquinas que elevam a produtividade do trabalho e, em decorrência disso ocorre um aumento da velocidade dos processos e das linhas de produção. Nesse caso ocorre uma intensificação do trabalho do operário. (ROSSO, 2008, p. 47).

Nas formas de trabalho anteriores o controle do tempo e o ritmo do trabalho era domínio da força de trabalho. Mas quando a máquina surge o operário não determina mais o ritmo e a velocidade do processo. As máquinas exigem um novo aprendizado. Os operários precisam se adaptar ao novo ritmo e a nova velocidade dos trabalhos. (ROSSO, 2008, p. 47). A intenção dos capitalistas é justamente dominar a produção. A máquina além de aumentar a capacidade de produzir mercadorias obriga que o corpo humano se condicione aos seus movimentos. A autonomia individual de cada trabalhador é cada vez mais restringida. Aqueles trabalhadores que não condicionam seus movimentos adequadamente são logo descartados. Ocorre aqui uma espécie de robotização dos movimentos. Os trabalhadores se submetem e são subsumidos cada vez mais no processo, tornando-se simples apêndices das máquinas.

Todo este impulso tecnológico tem também a intenção de controlar o tempo morto de trabalho, ou seja, ocioso. Segundo Rosso, Marx denomina estes espaços que intercalam um ritmo frenético e um ritmo morto de “porosidade”. Conforme destaca Rosso:

O trabalho é “poroso” no sentido de uma atividade intercalada por momentos de não-trabalho. Ou seja, a jornada compreende em seu interior duas realidades: momentos de trabalho e de não-trabalho. (2008, p. 47).

A porosidade é esta alternância de tempo de trabalho e de não-trabalho. O tempo de não-trabalho, do ponto de vista do capital, é um tempo morto, que não produz valor. Portanto, para o capitalista consiste em perda e prejuízo. Do ponto de vista do trabalhador o tempo de não-trabalho é tempo de não desgastar a sua força física. Os capitalistas desejam estender e intensificar ao máximo o tempo de trabalho e evitar o tempo ocioso ou o tempo morto. Os trabalhadores por outro lado atuam no sentido contrário. A máquina acaba sendo o contrapeso favorável ao capital, pois intensifica o trabalho e permite certo controle do patrão sobre os tempos ociosos dos trabalhadores. (ROSSO, 2008, p. 48).

Não existe espaço aqui para aprofundar as questões atinentes a respeito da jornada de trabalho. Historicamente o capital sempre tentará aumentar o tempo de trabalho, a necessidade dos capitalistas é sempre uma maior jornada e uma menor remuneração. A luta do capital tem o propósito de controlar sistematicamente o trabalho alheio impondo um ritmo acelerado e frenético, do outro lado, os trabalhadores conscientes ou não sobre sua situação de classe, esperam reduzir o tempo e tentam, organizadamente ou não, formas para atenuar as investidas vorazes dos capitalistas.

A máquina dentro do processo produtivo realiza outras façanhas para os capitalistas. Ela consegue tornar o trabalho mais denso diminuindo o tempo de não-trabalho. (ROSSO, 2008, p. 48). Nesse processo regulado pelo tempo da máquina não é o corpo humano e suas limitações físicas que estabelece os limites. A autonomia dos trabalhadores cessa assim que um simples operário liga a máquina na primeira hora do trabalho. A máquina tem a capacidade de controlar quase que por completo o tempo de trabalho. Como é o trabalho objetivado que dita as normas da produção, ocorre aqui uma inevitável intensificação da jornada. Todo o tempo de trabalho fica mais denso, mais corporificado e os espaços de não-trabalho quase que inexistem. Retirando as pausas para almoço, café e jantar, dentro da jornada, os operários quase não possuem mais espaços para o não-trabalho. Toda esta intensificação surge quando a extensão da jornada de trabalho foi proibida por lei. O desejo incontestado dos capitalistas é aumentar a jornada e intensificar o trabalho. Como não podem fazer isso sem aniquilar a mercadoria força

de trabalho legislações proibindo a extensão da jornada puseram um fim ao ímpeto da burguesia industrial. O capital então precisa encontrar formas para encontrar o mais-valor. As máquinas se apresentam como solução, pois além de aumentarem a força produtiva do trabalho, intensificam o trabalho. As máquinas até proporcionam uma redução da jornada. Com jornadas mais curtas o trabalho fica mais denso, mais condensado, com um ritmo elevado que necessariamente obriga os trabalhadores a serem extremamente rápidos, como alega Rosso. (2008, p. 50).

Rosso faz uma distinção entre produtividade e intensidade. A primeira diz respeito as forças produtivas. Um trabalho é produtivo quando existe uma combinação da força de trabalho com os meios de produção. A produtividade do trabalho aumenta as mercadorias, amplia a capacidade de por produtos no mercado. A produtividade tem relação direta com o desenvolvimento das forças produtivas, já intensidade se refere ao trabalho vivo. Um trabalho intenso é um trabalho que desgasta a força física do operário. A intensidade também tem relação imediata com a mais-valia. Quando a jornada de trabalho fica mais intensificada o trabalhador tem que acelerar o seu ritmo e a sua velocidade devido a maior capacidade produtiva dos meios objetivos de trabalho. Com um ritmo acelerado o trabalho fica mais intenso e produz mais mercadorias aumentando a mais-valia para o capitalista. Por dedução o capital retira mais da força de trabalho desgastando mais rapidamente a própria mercadoria ofertada pelo operário. (ROSSO, 2008, p. 49).

Para a história da sociedade produtora de mercadorias a categoria tempo de trabalho é crucial. A noção de valor advém justamente do tempo de trabalho necessário para criar um bem ou um serviço. Com a inversão fetichista dominando – ou seja, o valor de troca comandando o valor de uso – a riqueza que surge da produção de mercadorias só é alcançada pela apropriação do trabalho alheio. Para o capitalista acumular ele precisa inevitavelmente se apropriar do tempo de trabalho alheio. Neste primeiro estágio como ele pode produzir mais valores e assim acumular mais riqueza? Justamente colocando um número maior de pessoas no processo de trabalho. Mais pessoas produzem mais mercadorias do que uma só. Em alguns casos a acumulação de valores se dá também pela escravidão. Mas a ânsia por valor e acumulação não respeita limites. Cada conquista é uma vitória ilusória e o capital se entedia com a monotonia da mesmice. Ele precisa se expandir e aumentar ainda mais a sua desenfreada acumulação. Os capitalistas então percebem que com o aumento da jornada de trabalho eles conseguem criar mais-valores e com isso conseguem acumular mais riquezas. O aumento da jornada de trabalho coincide com as primeiras Revoluções Industriais, as primeiras máquinas não aliviam as jornadas e os trabalhadores são obrigados a trabalharem por longos períodos a fim de atender a

ânsia de acumulação do capital. Mas aqui o capital encontra um limite. Homens, mulheres e crianças morrem de tanto trabalhar. Extenuados de tanto labor nenhum ser humano suporta uma jornada de mais de 15 ou 16 horas de trabalho sem definhar. O Estado e os burocratas logo percebem que não existirá sistema produtor de mercadorias sem a imposição de certos limites. O capital estava destruindo a si mesmo com a exploração brutal nas fábricas. Legislações surgem e proíbem o aumento desmedido das horas e o capital logo se vê numa encruzilhada. Como aumentar o valor sem precisar aumentar o tempo de jornada? Ora, justamente pela intensificação da jornada. Com um trabalho mais intenso é possível produzir mais mercadorias no mesmo espaço de tempo de antes sem precisar recorrer com isso ao aumento da jornada. (ROSSO, 2008, p. 50-55).

A primeira fase da Revolução Industrial se caracteriza pela transição de uma jornada longa e extenuante para uma jornada mais condensada e mais intensa. Mas a Revolução Industrial não se encerra com isso. O descrito acima ocorreu em meados do século XIX.

No início do século XX, um norte-americano chamado Frederick Winslow Taylor inicia com estudos para fomentar critérios científicos dentro do processo de trabalho. O objetivo de Taylor era basicamente reorganizar o trabalho e impor um ritmo mais veloz e mais intenso. Taylor supunha que a maior parte dos trabalhos era ineficiente, pois os trabalhadores não se doavam ao máximo as suas funções. Mas como condicionar os trabalhadores a serem mais eficientes no trabalho? Era preciso experimentar suas teses. Em uma fábrica chamada Bethlehem Steel Company que possuía 75 funcionários, e que trabalhava com ferro. Os 75 empregados moviam por dia 12,5 toneladas. Taylor ensinou seu método e explicou como os trabalhadores deveriam trabalhar a partir de então. Colocando um homem atrás do outro eles eram capazes de aumentar consideravelmente a quantidade de ferro transportada. Ao invés de 12,5 passaram a mover 47,5 toneladas diárias. Com este aumento da quantidade eles recebiam 60% a mais de pagamento sendo mais eficientes no trabalho. A eficiência aqui se caracterizava pelo aumento da intensidade da carga transportada. (ROSSO, 2008, p. 59).

O método científico de Taylor na realidade não se caracterizava pelo emprego de máquinas e tecnologia, mas sim por uma reorganização dos espaços e processos de trabalho. A intenção era transformar a produção, isto é, torná-la mais eficiente e mais produtiva. Tal intento só seria conseguido com uma intensificação do trabalho e da carga de trabalho individual de cada trabalhador. Era preciso criar este sentimento de cooperação para impulsionar a produção de mercadorias. Mas para impor um ritmo mais intenso utilizando as mesmas máquinas e os mesmos equipamentos era preciso investir. O capitalista não conseguiria mais eficiência dos trabalhadores apenas com uma bela retórica. Como tornar o trabalho mais intenso se não existir

um responsável em fiscalizar o trabalho individual de cada trabalhador? Taylor apresentava o seu método, no entanto era preciso investimentos maiores em uma estrutura burocrática de controle do trabalho. Taylor dizia que era preciso até oito pessoas: o inspetor, o chefe de equipe, o chefe de velocidade, o chefe dos reparos, o assistente de tempo, o assistente de rotinas, o encarregado da disciplina e o professor. Todo este pessoal demanda investimento e os capitalistas acabam se ressentindo disso. (ROSSO, 2008, p. 61).

O empecilho da burocracia de controle é superado por um simples invento que é criado pelo fordismo. A esteira. Com a esteira não é preciso todo um aparato burocrático já que o trabalhador individual é controlado pelo ritmo da máquina. Assim é totalmente desnecessário todo o investimento em um grupo altamente técnico de pessoas para fiscalizar e impor um ritmo acelerado de trabalho. A máquina acaba ditando a intensidade ao trabalhador e com isso é superado o problema da burocracia do método científico de Taylor. O taylorismo e o fordismo se caracterizam pela reorganização do trabalho sem o investimento pesado em altas tecnologias. Tal método conquistou grandes avanços e conseguiu de fato intensificar o trabalho evitando ao máximo o tempo ocioso ou morto dos trabalhadores. Este sistema de trabalho perdurou de 1920 até 1970 de forma satisfatória quando inevitavelmente entra em crise. (ROSSO, 2008, p. 61-62).

Como bem enfatizado neste trabalho o capital não existe sem revolucionar seus próprios pressupostos. O que numa época se caracteriza por uma evolução em algum ponto chegará ao ápice de desenvolvimento, exigindo uma nova forma de acumulação que se diferencie das demais, pois só assim o capital encontrará formas de encontrar o valor. O método de produção taylorista-fordista encontra o seu limite histórico a partir dos anos 70 do século XX. Certamente as duas guerras mundiais e a necessidade de reconstrução europeia facilitariam o rápido desenvolvimento e o rápido crescimento econômico. No entanto, encerrado o *boom* do período os índices de crescimento econômico estancam o que exige uma nova forma de acumulação.

É neste espaço que surge o engenheiro de produção Taiichi Ohno que define a si mesmo como o criador do sistema de produção da Toyota. O grande objetivo de Ohno era superar o modelo fordista criando um novo método de produção que superasse alguns problemas inevitáveis do fordismo. Ohno enfatizava que o modelo fordista não dava conta do desperdício de mercadorias produzidas, ainda mais se for levado em conta a crise do petróleo que ocorreu nos anos 70. Ohno trabalha com algumas mudanças de princípios da produção: ao invés do trabalho especializado o trabalho polivalente – aqui ele reduzia drasticamente o número de funcionários efetivos; ao invés de produzir em massa substituir pela produção a



tempo certo. Isso levaria as empresas a trabalharem com estoques reduzidos, ou quase zero como chamava Ohno. Toda esta reformulação pensada por Ohno tinha por objetivo inverter o critério de produção do fordismo. No fordismo as empresas produzem em larga escala (produção em massa) e largam em circulação muitas mercadorias para seres consumidas. Em épocas de crescimento econômico isto é viável, no entanto em épocas de crise o desperdício é notório. E era justamente o que acontecia no tempo de Ohno. (ROSSO, 2008, p. 63-66).

A primeira medida tomada por Ohno seria a redução dos funcionários efetivos. O baixo consumo de mercadorias obrigava uma redução no número de trabalhadores. A intenção de Ohno era justamente evitar o desperdício assim como reduzir os custos desnecessários. Com a reformulação dos espaços – reduzindo os efetivos – e a criação do princípio de um funcionário várias máquinas os trabalhadores acumulariam muito mais trabalho e assim Ohno conseguiria evitar os tempos de não trabalho. (ROSSO, 2008, p. 66). A redução dos efetivos se adequava a tendência de baixo consumo, assim os empresários não despendiam muito valor em salários. Era uma readequação do capital as exigências do valor. Além disso, manter pouco efetivo tornava o trabalho mais eficiente. Poucos trabalhadores lidando com mais máquinas obrigava que o tempo de trabalho fosse quase integral, e com isso seriam evitados os tempos de não trabalho que eram tão odiados pelos capitalistas. O trabalho polivalente eliminaria os trabalhos especializados do processo de produção. A polivalência implica mais intensificação e mais empenho do trabalhador, ele é obrigado a dedicar-se ao trabalho para conseguir estabelecer as metas de produção, caso contrário será demitido. Ohno conseguia uma quase total subordinação com a criação de um sistema simples de controle de trabalho. O sistema Kanban. Este sistema consistia em:

[...] um simples pedaço de papel que fornecia as informações básicas para o operário – o que produzir, que peça utilizar, para onde encaminhar. Além disso, ele exercia o papel de informar o estado do trabalho naquele devido setor (ROSSO, 2008, p. 67).

Este papel dava as coordenadas para o trabalhador. Tanto no que e como produzir, como estabelecia um controle ao trabalho individual de cada trabalhador. As características principais do toyotismo se configuram, portanto, na redução do número de trabalhadores na produção; a criação do sistema um trabalhador operando várias máquinas iguais ou diferentes; e o controle do trabalho individual pelo sistema Kanban. (ROSSO, 2008, p. 69). Todo este processo intensificou os trabalhos individuais provocando um acúmulo de função para os trabalhadores. O trabalho intensificado provoca também danos a saúde dos trabalhadores. Nos tempos de Marx morriam a exaustão de tanto trabalhar. A extensão da jornada no limite das

forças vitais massacrava os trabalhadores. Contudo nem mesmo as legislações que coíbiam a elevação da jornada e a criação de máquinas reverteram a tendência de um trabalho mais intenso e mais desgastante. Se no passado a jornada se estendia agora o trabalho é mais condensado e mais denso, no entanto, nem por isso os tipos de trabalho deixaram de ser penosos aos trabalhadores.

Atualmente existe toda uma nova reformulação e reorientação do sistema de trabalho. As exigências intensificam os trabalhos através de diversos mecanismos, tais como: cobrança de resultados, ritmo e velocidade, polivalência, versatilidade e flexibilidade, acúmulo de tarefas, alongamento da jornada etc. Essa intensificação aumenta os riscos de acidentes e morte no trabalho, além de danos permanentes pelo excesso de intensidade da jornada. Existem casos ainda de depressão, suicídio e outros problemas psicológicos aliados a intensificação do trabalho. (ROSSO, 2008).

De maneira geral a crise sempre afeta a classe trabalhadora. A concorrência entre os trabalhadores, oriunda do espírito de sobrevivência egoísta que o capitalismo acaba condicionando, vai deteriorando o sentimento coletivo e comunitário. A comunidade vai se ausentando e tornando-se uma espécie de aberração. O capital também provoca uma espécie de estranhamento ou alienação no trabalho. O desenvolvimento das forças produtivas aliena os trabalhadores, o trabalho vivo se mostra inadequado e a produção de mercadorias cada vez mais passa a se orientar pelo uso de máquinas e equipamentos. Um fato inevitável é o aumento da intensidade do trabalho. Um maior número de exigências e cobranças em cima dos trabalhadores passa a ser o lema. O trabalhador deve ser rápido, eficiente, atento, produtivo e, o capitalismo vai criando condicionamentos psicológicos e formas de controle que minam a autonomia dos trabalhadores. Cada vez mais o trabalho se mostra estranhado, uma potência estranha e alienada do controle humano. Este tipo de estranhamento potencializa a ausência da comunidade. As pessoas se tornam simples mônadas dispersas uma das outras, ironicamente vivendo e existindo em uma comunidade absolutamente social. O trabalho é social, une as potencialidades humanas, mas o faz afastando e individualizando cada peça que atua no processo. As pessoas são unidas em separado.

Nas crises estas contradições são mais visíveis, mais brutais. Os trabalhadores sofrem mais. Historicamente somente a sobreposição do espírito egoísta burguês pôde criar nos trabalhadores um sentimento de oposição. As coligações, as associações e os sindicatos foram formas de tentar enfrentar a desumanização do trabalho no capitalismo. Todo o processo degradante e desumano precisou ser enfrentado. O trabalho vivo precisou se insurgir contra o

poder do capital, e somente a união coletiva de uma massa de explorados conseguiu fazer frente e barulho a normalidade do direito burguês.

No próximo ponto será abordado como se dá esta batalha no plano jurídico. Os trabalhadores tiveram que se organizar e pleitear suas pautas juridicamente. Mas o que o direito burguês os reserva? Quais os segredos destas conquistas?

### **3.2. O paradoxo do Direito do Trabalho: o enigma da conquista de direitos humanos**

Foi visto no ponto anterior algumas características da crise do capital. Uma das primeiras manifestações desta crise, que já nasce na formação do capitalismo, é justamente a ausência de um espírito comunitário. A comunidade deixou<sup>70</sup> de ser o refúgio sagrado para os infortúnios da vida humana. Historicamente esse espírito comunitário vai sendo reduzido até se afunilar na família moderna burguesa – mãe, pai e filhos. Outro problema da crise é o estranhamento, ou alienação do trabalho vivo diante do modo de trabalhar que vai se organizando no capitalismo. Como não é a necessidade sensível que guia a produção de mercadorias os trabalhadores precisam encontrar solitariamente os espaços no mercado, a comunidade assim virou as costas para os indivíduos e a responsabilidade pelo sustento e pelas necessidades básicas é agora privada. Cada um se transforma no responsável de si. A concorrência acaba minando ainda mais o espírito comum, aumentando as animosidades numa batalha de todos contra todos.

Em sua essência o capitalismo só pode funcionar largado na sorte desta guerra generalizada. O mais-valor só consegue existir se obtiver sucesso na exploração dos trabalhadores. O capitalismo precisa deste constante sucesso na exploração do trabalho para repetir o ciclo e reinvestir o mais-valor. A crise surge quando o ciclo não se completa. A mercadoria não é transformada em dinheiro por diversos fatores, mas um dos principais motivos é justamente a concorrência entre os capitalistas. Esta concorrência obriga o capitalista a inovar e aumentar o ritmo de trabalho. Cada capitalista precisa ser mais eficiente, mais rápido, mais produtivo e mais polivalente do que o outro que trabalha a seu lado. Isso intensifica os trabalhos e impulsiona o investimento pesado em máquinas e serviços de última geração. A tecnologia

---

<sup>70</sup> Em essência a ausência de comunidade é um processo. O espírito mercantil sempre avança e estilhaça deteriorando as formas de sociabilidade contrárias a lógica da mercadoria. O capital tem a necessidade de se autovalorizar, dessa forma não reconhece nada além dele mesmo.

invade não para libertar o tempo de trabalho, mas para aumentar ainda mais a intensidade dos trabalhos.

Essa crise que é inerente a essência da produção de mercadorias sempre afetou os trabalhadores. O efeito da concorrência entre os capitalistas sempre abusou da sorte do trabalho vivo. Num primeiro momento os capitalistas tiveram que aumentar a jornada de trabalho, mas isso acaba matando a mercadoria que lhes fornecia o mais-valor. O Estado interfere e o direito cria impedimentos legais contra o aumento da jornada. Os capitalistas então criam as máquinas e com isso desde o século XIX os trabalhos aumentam sistematicamente de intensidade.

Por outro lado a crise pelo desenvolvimento das forças produtivas acaba expulsando do mercado uma série de empresas e trabalhadores descartáveis. Ocorre pressão e uma mobilização social para que se criem novos empregos e para que os capitalistas invistam seus capitais em novos empreendimentos. O ciclo nunca termina de se recuperar porque logo em seguida uma nova onda de desenvolvimento das forças produtivas tende a expulsar mais empresas e mais trabalhadores descartáveis. O Terceiro Mundo acaba se desindustrializando pela incapacidade de concorrer num mercado que necessita cada vez mais de altos investimentos em máquinas e tecnologia. Esses efeitos aumentam a intensidade das crises e aumentam a necessidade dos falsos encargos. Dessa forma, mais do que nunca o Estado deve atuar na sociedade para tentar amenizar as contradições do capital e para empurrar na marra o respeito a propriedade privada burguesa.

Toda essa crise que é inerente ao capital precisa de resistência e de movimentos de oposição. Os trabalhadores precisaram (e precisam) abandonar de certo modo as suas vidas privadas e os seus efêmeros sonhos de riqueza para lutar contra a desumanização de suas vidas. O trabalho não enriquece aquele que trabalha, e a cada instante a vida se mostra mais dura e mais amarga.

Neste primeiro estágio de luta, os operários que trocavam trabalho por salário, lutavam por melhores condições salariais. Mas para que eles se constituíssem em uma massa organizada eles precisariam sofrer por séculos a expulsão de suas terras comuns e de seus trabalhos privados. Cada trabalhador foi expropriado de sua comunidade, de sua terra e de seu trabalho anterior. O trabalho livre só surge quando o trabalhador é liberto de tudo e, não lhe resta mais nada que não seja o seu próprio corpo para ser cedido como ferramenta de trabalho para o capital. Reduzidas as possibilidades de existir os trabalhadores foram chantageados pela fome a entrar nas fábricas e nas indústrias nascentes para criar um mundo dominado pela mercadoria.

Mas a paciência dos trabalhadores não é eterna. As péssimas condições de salário, de moradia, de saúde, de alimentação, estimulam o descontentamento da classe operária. A

infelicidade com as condições de vida motivam os homens e as mulheres a sentir, a pensar, e a protestar contra as mazelas das quais eles sofrem. O primeiro sentimento dos operários é uma oposição ainda não consciente com o modo de vida. A revolta, a indignação, o ódio contra a burguesia industrial é consequência imediata do sofrimento da exploração do trabalho. Em um mundo de constante pancada e exploração os operários só podiam “afirmar sua própria qualidade humana pela oposição contra todas as suas condições de vida,” desta forma, nessa oposição eles se mostravam mais dignos, nobres e humanos. (ANTUNES, org., 2013, p. 172).

Ao longo desta história os trabalhadores protestavam de diversas maneiras. Com o desenvolvimento industrial e com a expansão do capitalismo para todos os cantos da cidade e para todos os poros da existência, a vida humana se torna uma vida aprisionada a dinâmica da mercadoria. Para comer, para beber, para morar, para ser saudável e para ter cultura quase tudo precisa mediado pela troca. Conforme o mundo de mercadorias e riqueza ia se expandindo do outro lado a miséria ia aumentando. E a primeira forma de rebelião contra esse estado de coisas foi justamente o crime:

A primeira forma, a mais brutal e estéril, que essa revolta assumiu foi o crime. O operário, vivendo na miséria e na indigência, via que os outros desfrutavam de existência melhor. Não podia compreender racionalmente porque precisamente ele, fazendo pela sociedade o que não faziam os ricos ociosos, tinha de suportar condições tão horríveis. E logo a miséria prevaleceu sobre o respeito inato pela propriedade: começou a roubar. Já vimos que o aumento da delinquência acompanhou a expansão da indústria [...]. (ANTUNES, org., 2013, p. 173).

O roubo aliviava as tensões imediatas de uma vida de privações, mas era apenas um protesto individual que não abalava em nada as estruturas da sociedade burguesa. Inevitavelmente todo o poder da sociedade, com suas leis, ordens, e repressão do Estado, fazia o caminho de volta e acabava massacrando o indivíduo criminoso. Dessa forma, os operários viram que o crime não resolvia nada. Além do mais, o furto ou o roubo era uma “forma de protesto mais rudimentar e inconsciente”, sendo de fato ineficaz. (ANTUNES, org., 2013, p. 173).

Pouco tempo depois o destino da fúria dos trabalhadores começa a ser direcionado as máquinas que invadiam em abundância as indústrias nascentes. Essas máquinas que tiravam empregos e colocavam mais indivíduos na miséria provocavam a exasperação dos trabalhadores. O ódio e a oposição a burguesia industrial foca então nas máquinas e nos inventos que suprimiam o trabalho vivo. Os primeiros inventores das máquinas como Arkwright e muitos outros seriam perseguidos e várias máquinas seriam destruídas. Mas era praticamente inútil combater o inevitável. Tão logo os operários rebeldes se insurgiram contra o maquinário

industrial, todo o poder repressor social rebatia de volta e punia exemplarmente os criminosos. Era preciso encontrar uma nova forma de oposição que não se restringisse a esses atos imediatistas e sem consciência. (ANTUNES, org., 2013, p. 174).

Foi um lento processo de entendimento e consciência dos operários que os levou a compreender que para fazer frente ao poder burguês era preciso uma organização que levasse em conta a forma jurídica que conserva o poder do capital. Para lutar contra a injustiça não bastava mais os atos isolados dos criminosos que furtavam ou roubavam, e muito menos os trabalhadores que destruíam as máquinas das indústrias. Era preciso superar o imediatismo e colocar a consciência e a razão para entender o mundo e superar as contradições sociais. O crime e a destruição das máquinas se mostram comportamentos absurdamente reacionários e retrógrados.

Os operários começam a se organizar coletivamente em sociedades secretas. Mas estas sociedades eram proibidas pelo Estado no século XIX. Sem o direito da liberdade de associação só era possível se organizar as escondidas e secretamente. Isso criava um cenário de guerra e confronto das polícias e dos exércitos do Estado contra o povo obreiro. Foi preciso muita luta e muitas manifestações para que a liberdade de associação fosse concedida aos trabalhadores. Na Inglaterra, em 1824, os operários ingleses conseguiram tal direito. Após a concessão do direito a liberdade de associação, as *trade unions*, se espalharam pela Inglaterra e figurariam num importante poder de negociação da classe operária inglesa. Essas organizações tinham várias finalidades, mas as principais eram: negociar questões salariais, fixar o valor do salário, negociar coletivamente, regular o salário de acordo com o lucro patronal, manter a verba salarial em empregos semelhantes, negociar a escala salarial com todos os capitalistas, e se por acaso um empresário não cumprisse as normas recusar o trabalho naquela empresa etc. (ANTUNES, org., 2013, p. 176).

O que fica em evidência é que a classe operária precisou ser enquadrada juridicamente para poder ter direito de reivindicação. A luta entre os capitalistas e os trabalhadores vai sendo transformada lentamente, sendo reduzida a uma luta por reivindicações jurídicas. Os operários precisaram se adaptar a forma de linguagem da burguesia. Os séculos anteriores construíram a visão de mundo firmada no sujeito individual<sup>71</sup>. Toda a dinâmica das relações capitalistas, a

---

<sup>71</sup> No período anterior as revoluções burguesas a filosofia iluminista fornecia o ideário de subjetividade jurídica que concerne ao capital. O indivíduo isolado, anterior a comunidade, é a essência do sujeito que a burguesia com ânsia por poder almeja. Toda a deterioração do espírito comum vai ser destruída lentamente também pela ideologia burguesa que vai ampliando sua forma de atuação social. Mas esse espírito egoístico só consegue espaço, pois no plano real, material, o modo de produção mercantil-capitalista vai conquistando mais espaço dentro das sociedades

expansão do comércio, a descoberta do novo mundo, o esclarecimento científico que desmistificava o conhecimento religioso, puseram as ideias burguesas como infalíveis e irresistíveis. O proletariado que tinha sido expropriado de sua comunidade, de sua terra e do seu trabalho pousa num mundo completamente renovado e hostil. Durante muito tempo não sabia como se portar, a fé lhe fornecia o afago as suas tristezas, mas a compensação espiritual não aliviava o tormento da miséria real. Logo muitos trabalhadores começam a pilhar a riqueza produzida, ou então a destruir as fábricas e indústrias. O crime parecia aliviar o tormento privado. Mas a brutalidade dos atos individuais de alguns trabalhadores era duramente reprimida por uma onda ainda maior de brutalidade que vinha da repressão oficial do Estado. Os desvios seriam exemplarmente corrigidos. As jaulas tolhiam a única coisa que era de fato dos operários rebeldes: o tempo livre de vida. É o tempo de trabalho que mede o valor do mundo das mercadorias. Nada mais pertinente do que encerrar o criminoso numa jaula e suprimir o tempo do qual ele tinha. Como ele não soube trocar sua força de trabalho por salário, a jaula lhe fornecerá muito tempo para medir os seus atos.

Assim o imediatismo de uma ação isolada não abala o mundo, não transforma a injustiça real dos operários que são explorados constantemente. Cada manifestação isolada apenas levava a prisões e a execuções. Os operários morriam em vão. É preciso compreender o mundo, é preciso analisar os acontecimentos e é preciso jogar o mesmo jogo para avançar rumo a uma ruptura contra as injustiças sociais.

Entretanto mesmo as associações não abalavam a consumação da história burguesa. A exploração persistia em perpetuar sua danação ao corpo dos trabalhadores. Conquistas se intercalavam com derrotas memoráveis. Pois a luta por questões salariais ou melhores condições de trabalho depende da sorte ou do azar do mercado. Assim:

A história dessas associações é a história de uma longa série de derrotas dos trabalhadores, interrompida por algumas vitórias esporádicas. É natural que todos esses esforços não possam mudar a lei econômica segundo a qual o salário, no mercado de trabalho, é regulado pela relação entre a demanda e a oferta. (ANTUNES, org., 2013, p. 177).

A ação das associações é um paradoxo. No mesmo tempo que a luta se mostrava ineficiente, por outro lado, era de fato necessária para apresentar uma resistência operária frente aos ataques sedentos do capital. A crise demonstra perfeitamente como o valor da mercadoria

---

pré-capitalistas. Com a revolução o espírito se liberta da comunidade e só precisa avançar continuamente para alcançar o propósito de mercantilizar a totalidade das esferas da vida humana.

força de trabalho depende da sorte do mercado. O valor do salário é regulado também pela relação entre a demanda e a oferta. Se uma mercadoria se encontra constantemente ofertada, o seu valor necessariamente decresce. Além disso, nas crises comerciais as associações tinham pouco poder para negociar, como se sabe, numa crise o trabalhador aceita qualquer trabalho para poder sobreviver. E aqui se suprime qualquer possibilidade de ir contra a lei econômica do valor de uma mercadoria. (ANTUNES, org., 2013, p. 177).

Mas se as associações não faziam frente à lei econômica do valor do salário qual a razão dos trabalhadores ainda lutarem? Ora:

Se o industrial não esperasse uma oposição concentrada e maciça dos operários, para aumentar seus lucros ele reduziria, gradativamente e sempre, mais os salários; a luta concorrencial que trava com os outros industriais o constrangeria a isso, e os salários rapidamente desceriam ao seu limite mínimo. Mas essa concorrência *entre os industriais é, em condições médias*, entravada pela oposição dos operários. Todo industrial já sabe muito bem que a consequência de uma redução dos salários, não justificada por circunstâncias com que se defrontem também seus concorrentes, é uma greve que lhe traz prejuízos – durante a duração da greve, seu capital fica inativo e suas máquinas se deterioram. (ANTUNES, org., 2013, p. 177).

Sem uma organização e uma mobilização operária de resistência contra essa tendência constante os capitalistas incansavelmente sempre rebaixariam os salários. Esta guerra mediada pelas abstrações jurídicas no plano das reivindicações e, do outro lado, mediada pelo porrete da polícia, encenava toda a dinâmica da batalha entre a classe operária e a classe capitalista. A resistência era a princípio um sinal de vida dos operários. Em tempos de fartura e abundância de lucros os operários precisam reivindicar sua parte, caso contrário, o silêncio não os reserva melhor sorte. Os capitalistas mesmo no lucro tendem sempre a reduzir o salário para aumentar a sua parte. Apesar de as mercadorias, de uma maneira geral dependerem da lei econômica do valor (oferta e demanda), a mercadoria força de trabalho não é determinada plenamente por essa lei. O ser humano não é uma coisa que possa ser objetivada em absoluto. Um animal quando sofre uma agressão ou revida ou se assusta. O mesmo se passa com o ser humano. Quando sofre uma agressão ele pode revidar ou pode se acuar. O salário no capitalismo é a moeda de troca para a força de trabalho poder comer. O seu valor depende desse confronto entre capital e trabalho. (MARX, 2010, p. 23).

Essa guerra não vai se passar de maneira pacífica no mais puro respeito as leis econômicas. Por mais que exista uma tendência a mercantilizar tudo, o ser humano ainda luta inconscientemente (ou conscientemente) contra essa objetivação. Uma luta individual era esmagada pela repressão social. Mas um corpo massivo de sujeitos descontentes demonstra a burguesia industrial que suas leis e regras morais não são tão belas e encantadoras. As lutas



operárias, as greves etc., informam que os homens e mulheres não podem se adaptar a circunstâncias desfavoráveis, antes o contrário, as circunstâncias que devem se adaptar a eles. O protesto operário era uma oposição a exploração, um grito de humanização de vidas desumanizadas. “Os operários protestam porque ainda não perderam seus sentimentos humanos”. (ANTUNES, org., 2013, p. 179).

A luta dos operários em associações também tinha a intenção de suprimir a concorrência entre os trabalhadores e formar um espírito de cooperação e camaradagem. Largados a sorte do sucesso na batalha econômica cada trabalhador se voltava contra os outros, e para um mundo dominado pelo capital nada mais cômodo. Enquanto os trabalhadores estivessem presos aos sonhos e ilusões da ideologia burguesa, a emancipação das condições adversas da exploração do trabalho se mostrava mais utópica e distante. Era preciso se opor ao espírito individualista, era preciso superar a visão estreita do egoísmo para tentar praticar um novo tipo de cooperação entre os operários. A associação visava superar o subjetivismo individualista que assombrava os trabalhadores. Centrados na concorrência os operários cegavam as possibilidades de ruptura. (ANTUNES, org., 2013, p. 179).

Lentamente este processo de ideologização vai sendo formado com o capitalismo tardio. Tempo livre ou tempo de trabalho as pessoas estão sujeitas a ditadura da mercadoria. Ela perpassa a quase totalidade dos instantes da vida humana. Se no século XIX era extremamente difícil e penoso sair da visão estreita que afunila a experiência humana a uma experiência dissociada e egoísta, é de se imaginar da imensa dificuldade dos tempos atuais. O capitalismo tardio consegue aprimorar todo o complexo ideológico e vai formando constantemente a experiência humana a experiência da mercadoria, e mais, a experiência individual e isolada. A sociedade capitalista sobrepõe o indivíduo a coletividade. E insistentemente essa visão consegue aniquilar qualquer tentativa de romper com a normalidade das coisas.

Com o passar do tempo e com a ampliação do capital, o Estado aumenta a sua influência na mediação entre os seres humanos. A necessidade de uma formatação jurídica para esses encontros é inevitável. No início do capitalismo, em seus tempos áureos e clássicos, as associações de operários eram abominações combatidas pela burguesia industrial com todo empenho possível. Tendo em vista que o mero combate e as proibições jurídicas não cerceavam a sua atração a um operariado cada vez mais explorado pelo capital, não restou alternativa que permitir a criação destas associações. Mas cada conquista é um paradoxo. No mesmo instante que os operários ganharam o direito, eles perdem em autonomia. Uma associação permitida pela lei obedece a legalidade e respeita os limites que não transcendem a ordem. Como os

operários poderiam se emancipar se a legalidade não lhes concede o poder para sobrepor a injustiça do mundo do trabalho?

No próximo ponto será apresentado como se apresenta este dilema e quais as dificuldades que a legalização dos movimentos operários pelo direito provoca nos anseios revolucionários.

### **3.2.1. Direito do Trabalho: poder burguês a serviço da representação operária**

O capitalismo permanece em movimentos de expansão, redefinição e destruição de seus próprios pressupostos. Este constante ciclo faz com que ele se atualize periodicamente, e suas atualizações são absurdamente destrutivas. Pode-se afirmar sem sombra de dúvidas que ele é o modo de produção mais influente e dominante da história humana. Os poucos territórios do globo que ainda permanecem imunes a lógica da mercadoria serão rapidamente abocanhados e as tentativas de sobreviver à margem do domínio triunfal da sociedade da mercadoria parece destinada ao fracasso. As pessoas que já estão sob o domínio da enigmática ideologia da mercadoria parecem se subsumir a sua predominância. Os trabalhadores que antes resistiam isoladamente eram reprimidos e sua cólera logo se mostrava um ato de irracionalidade contra a inevitabilidade do mercado e do capital. Nada poderia se opor a necessidade histórica do capitalismo, e ele aparentemente veio para ficar. Os operários viram então que não bastavam os atos isolados para abalar as estruturas de poder, mas que era preciso um movimento consciente de ruptura a esse estado de coisas que vai se formando e tomando conta de tudo.

Os trabalhadores compreendem que não é a força individual que fará frente ao poder da burguesia, mas que é justamente a união de todos os trabalhadores que fará um abalo ao poder burguês. A associação, que além de se opor ao poder da burguesia, tinha o interesse primordial de suprimir a concorrência entre os operários e criar um espírito de comunhão e camaradagem entre os trabalhadores. De um movimento extrajurídico, a margem da legalidade burguesa, os operários lutariam muito para ter um espaço dentro da legalidade do Estado burguês.

Mas a liberdade de associação conquistada a duras penas logo se mostraria ambígua e um tanto quanto ineficaz em superar o capital. É lógico que os trabalhadores conquistariam uma série de direitos, mas isso sempre acabou minando lentamente um projeto de superação do capitalismo. Cada conquista de direitos pelos movimentos operários transforma o trabalho como se apresenta no capitalismo como uma inevitabilidade histórica. Como destaca Kurz

(2004), em *O colapso da modernização*, os movimentos operários que tendiam a um enfrentamento radical e uma oposição direta foram engolidos por aqueles que se subsumiram a legalidade burguesa. Em síntese: os trabalhadores aceitaram a tese de crescimento econômico infinito, do qual consiste o lema do capital, e se abstiveram de uma oposição radical. O trabalho no capitalismo possui uma natureza abstrata, destinado somente a valorizar um mundo de coisas. Não existe a intenção de sobrepor os aspectos fetichistas da produção de mercadorias, a finalidade é e sempre foi para a classe capitalista a busca sem trégua e sem piedade do mais-valor. Os movimentos operários então vão lentamente suprimindo as bases revolucionárias de seus discursos, e passam a se centrar nos aspectos reformistas do sistema. Quando os mesmos começam a colocar as coisas do ponto de vista do operário, do trabalhador, que deve ter direitos, aqui já se suprimiu quase que por completo uma vontade de superar o capital como relação social. Os trabalhadores aceitam a tese burguesa e apenas almejam direitos dentro do parâmetro definido pelo capital. Os operários, ao aceitarem discutir politicamente as questões atinentes ao trabalho nos moldes de discussão jurídica, aceitam os limites e a estreiteza do direito burguês. As possibilidades de reivindicação sempre se movem pelo parâmetro legal que conserva o poder do capital. É extremamente complexo e paradoxal o ponto. Os movimentos operários foram enquadrados na legalidade e aqui perdem a sua essência radical.

Em um livro publicado em 1978, chamado: *A legalização da classe operária*, de Bernard Edelman, o autor analisa as questões de subsunção do movimento operário a legalidade dentro do cenário francês. Importante destacar, que apesar de se manter dentro do contexto francês, a análise de Edelman, serve para ilustrar o fenômeno trabalhista em sua lógica. Após cerca de 200 anos de experiências dos movimentos operários, Edelman se mostrava pessimista enquanto as possibilidades dos sindicatos, do socialismo e do comunismo conseguirem algum sucesso significativo pelo mundo. (EDELMAN, 2016, p. 7). Pouco tempo depois a história não desmentiu o autor, e as cenas que se viram foram justamente: o colapso soviético, a abertura econômica da China, o isolamento de Cuba e uma relativa<sup>72</sup> impopularidade das ideias socialistas. O mundo se rendia ao liberalismo e a economia de mercado.

A ideia do autor é justamente demonstrar a dubiedade e o paradoxo das conquistas operárias onde cada vitória é em certo sentido uma derrota política. Como coloca Edelman:

Queria demonstrar, na contramão de todos os lugares-comuns dos marxistas, que as “conquistas” da classe operária – jornada de trabalho, férias remuneradas, reforma da

---

<sup>72</sup> Talvez o termo “relativo” não faça sentido. O antisocialismo/esquerdismo/comunismo domina os principais veículos de informação midiáticos pelo país. As notícias falsas e os exageros são formas de disseminar uma fantasia de risco que não existe.

dispensa... – eram, na realidade, “derrotas” políticas. [...] A oposição capital/trabalho havia se renovado numa aliança capital/trabalho, em compromisso. E o instrumento privilegiado desse comprometimento havia sido o direito. Ao se “legalizar” a “classe” operária, ela era capturada, neutralizada, amordaçada. (EDELMAN, 2016, p. 8).

Historicamente, capital e trabalho, eternos rivais e opostos, vão se aproximando e falando a mesma língua. Existe agora um compromisso dos capitalistas e dos trabalhadores e tudo isso se media pelo direito, pelo compromisso com a legalidade. Os trabalhadores perdem com isso sua autonomia e são subsumidos aos imperativos legais do Estado. De acordo com Edelman a classe operária vai sendo “desencaminhada” com suas “vitórias”, e isso significa muito mais um processo de integração ao capital do que um movimento contrário e de oposição. Assim essa participação aparente “nunca esteve ausente da estratégia da burguesia, e há veneno em seus “presentes””. (EDELMAN, 2016, p. 18).

É lógico que o autor reconhece as conquistas dos operários, este fato é inegável, mas o ponto que Edelman levanta é a mudança de perspectiva da luta de classes. Os trabalhadores foram enquadrados e legalizados dentro da ideologia dominante, ou seja, dentro da ideologia jurídica burguesa, e aqui eles foram “enclausurados” nesses aparelhos burocráticos, sendo permitido o movimento somente por estes aparelhos. É por isso que Edelman é reticente em descrever a história jurídica dessas conquistas operárias, pois em essência, elas são apenas o acerto de contas entre as classes em disputa e o aniquilamento de um projeto de ruptura revolucionário. (EDELMAN, 2016, p. 19).

Mas se os operários conquistaram certo poder dentro da legalidade, que tipo de poder se trata? Para o autor:

[...] se a lei (burguesa) dá “poder” à classe operária, de que poder se trata? [...] Concordamos prontamente que só pode tratar-se do “poder burguês”, outorgado por um “direito burguês”; porque concordamos facilmente que o direito burguês não pode dar nada além do “poder burguês”, isto é, uma forma específica de organização e de representação, estruturada pelo direito, precisamente, e que o reproduz. (EDELMAN, 2016, p. 19).

Edelman não se ilude ao tipo de poder concedido aos operários. Para o autor o “poder” é meramente um poder burguês, isto é, um poder para agir dentro de um tipo específico de organização e representação. Isso tudo se estrutura pelo direito, e mais, reproduz o próprio direito. Os operários foram enquadrados e legalizados sem ter conhecimento disso.

Retirando a desilusão um tanto quanto exagerada do autor o que vale é a intenção da crítica. A tese de fundo aduz que o direito burguês é o grande responsável pela desarticulação das organizações operárias. O direito auxilia na “desagregação da classe operária, da luta de

classes, da oposição capital/trabalho, de todos aqueles conceitos que sustentavam a ação revolucionária”. (EDELMAN, 2016, p. 10).

Existe fundamentalmente uma:

[...] submissão do direito do trabalho ao direito da concorrência e o nascimento de um novo “Contrato social”, em que os trabalhadores serão “recompensados” na medida dos esforços com os quais consentem pela boa saúde da empresa que os emprega – o trabalhador foi reduzido a “capital humano”. (EDELMAN, 2016, p. 10).

Estado e direito estariam unidos na intenção de auxiliar no florescimento deste espírito republicano. Existe uma junção entre os contrários – mas que agora atuam num único propósito – para fazer triunfar a vida social do povo. Capital e trabalho enfim irmanados em um único propósito e compromisso. Fazer o capitalismo prosperar e crescer infinitamente. Aqui se esvai todo o sentimento revolucionário. A classe operária foi institucionalizada pelo direito burguês. (EDELMAN, 2016, p. 10).

Existe uma transformação lenta mais significativa das lutas operárias. Passa-se de uma posição de luta, de oposição, para uma luta de integração, de inserção ao movimento de cunho individual burguês. O proletário se transforma num indivíduo com os mesmos caprichos e os mesmos desejos de riqueza e de consumo do burguês. O espírito revolucionário se dissipa. O proletário agora adaptado a essência ideológica burguesa jogou fora qualquer motivo radical, o que lhe interessa é se mover pelo espírito empresarial, no qual ele entende a si mesmo como sujeito egoísta, hedonista, e que aceita que sua única preocupação é lutar por uma sociedade aberta e tolerante<sup>73</sup>. (EDELMAN, 2016, p. 11).

A ideologia burguesa estabelece como princípio elementar o conceito de subjetividade jurídica. Cada um é um sujeito. E cada sujeito é aqui naturalizado dentro da forma de sociabilidade do capital. Não existem opostos em disputa. Em suma: não existe luta de classes, mas subjetividades que em alguns momentos entram em conflito. A relação entre capital e trabalho não é tomada de imediato como uma relação de exploração, mas como uma relação contratual na qual os contratantes possuem liberdade de consentimento para realizarem seus acordos. As vontades são autônomas e independentes, e neste mundo quase ficcional o Direito

---

<sup>73</sup> O livro escrito no final dos anos 70 capta bem a essência liberal que permeará a ideologia burguesa dos anos posteriores. Toda essa vertente tolerante, liberal, respeitosa, não se atreve a sobrepor o capital como fundamento da vida. O único anseio da esquerda desiludida é humanizar um capitalismo em decadência. A nova esquerda, que virou as costas para os radicalismos, não se opõe a legalidade e muito menos ao Estado, a intenção é atuar em conjunto com todos os setores, sem atentar contra o direito de qualquer sujeito social. Isso logicamente é um respeito demasiadamente importante para as classes abastadas e poderosas. O conceito de luta de classes se esvazia e agora todos os sujeitos passam a ter um compromisso social. Um novo pacto parece nascer. Mas um pacto cínico por excelência.

do Trabalho alinha os descompassos. Inconscientemente a ideologia jurídica burguesa<sup>74</sup> tem ciência – aparentemente – da exploração do capital, entretanto, deposita uma crença quase infantil de que o Direito do Trabalho se trata de um poder que se eleva para contrapor o reinado absoluto do capital.

Edelman toma a perspectiva de que o Direito do Trabalho é de vital importância para o capitalismo. As regulamentações e leis criadas pelo Direito do Trabalho não só desenvolveram o capital como esvaziaram quase que por completo as lutas genuinamente radicais dos movimentos revolucionários incipientes. Aos poucos o radicalismo cede espaço para o diálogo, ou para alianças entre capital/trabalho e, por fim, as lutas operárias se resumem em lutas pelo direito. Aqui os operários rendem apreço e lealdade a ideologia dominante e abandonam qualquer utopia transcendente. O capital aparentemente venceu. (EDELMAN, 2016).

Mas como Edelman chega a esta conclusão pessimista? A tese do autor é simples. Ele parte da ideia comumente defendida pela ideologia jurídica burguesa:

Se dizemos, em geral, que o direito é a organização das relações sociais e que ele registra a própria evolução dessas relações, então toda mudança nessas relações deve ser formalizada no direito. A luta de classes pode assumir a forma jurídica. (EDELMAN, 2016, p. 20-21).

O raciocínio simples e direto tem certa consistência verídica. Os trabalhadores de fato conquistaram direitos através de seus movimentos e reivindicações. É irrelevante demonstrar aqui a história das conquistas jurídicas dos trabalhadores. Entretanto, Edelman tenta demonstrar o movimento ideológico que assenta algo valioso para a sociedade organizada pela forma mercadoria. Esta sociedade só pode se legitimar se a linguagem jurídica dominar as frentes contraditórias. Resgatando o argumento: as relações complexas entre os sujeitos são organizadas pelo direito, então se elas se organizam pelo direito, as transformações só podem ocorrer pelo direito. Aqui não só os impasses que envolvem a diminuta esfera privada são solucionados pelo direito, mas as contradições políticas e as representações ideológicas da política (esquerda ou direita) se assentam em argumentações e soluções jurídicas. A sociedade se move pelo direito e é ele o responsável em transformar as realidades. Como coloca o autor:

[...] supõe que o direito é uma forma de organização necessária e insuperável, que não podemos pensar “fora do direito”; supõe ainda que o direito tal como é, isto é, tal como o conhecemos, é suscetível de variar infinitamente numa mesma coerência; supõe, em último caso, a possibilidade de uma revolução *no* direito. (EDELMAN, 2016, p. 21).

---

<sup>74</sup> Principalmente os juristas socialistas que creem que existe um direito socialista.

A ideologia burguesa condiciona a racionalidade a supor que o direito é algo inevitável, sendo jamais um fenômeno que possa não existir. Para essa forma de entendimento o direito precisa existir. A ideologia sempre afirmará que o direito é um processo eterno de luta, sendo assim é impensável supor a sua não existência organizacional. Até mesmo a ideologia dos movimentos operários suprimiu sua base radical e aceitou a tese burguesa. Com a retirada de uma oposição aberta, ou seja, a luta de classes, a guerra entre as classes se suaviza e passa a respeitar a legalidade.

Mas o que se evidencia por esta redução das possibilidades? Que as massas operárias só podem se representar num plano político-jurídico. Que o único poder de fato é uma representação de “poder de direito”, que age dentro dos “limites da lei”. (EDELMAN, 2016, p. 21). Qualquer tentativa de superar essa existência determinada se porta como violação do espírito democrático das leis burguesas.

Edelman é enfático. Durante séculos a legalização dos operários foi um processo tortuoso para as teorias do direito. As classes dominantes pensaram (e penam) em ajustar os limites do enquadramento desta massa multiforme. Esta massa caótica deve ser continuamente disciplinada pelo Estado, seja pelo porrete da polícia, ou pelas jaulas dos presídios. Mas a disciplina e a repressão ensinam a condicionar o espírito da massa. O sujeito de direito, uma abstração burguesa, consegue criar e condicionar uma ilusão de pertencimento social do trabalhador. Ele agora é dono de si, dono de seu fazer, proprietário do seu tempo e mandatário do seu destino. De sujeito atípico ele agora é enquadrado nos limites da legalidade burguesa devendo agir na coerência e no espírito das leis. Aos poucos os trabalhadores apreendem a linguagem social, tomam como propriedade de seus próprios espíritos. A ideologia burguesa do direito se consuma na prática com a repetição e a aceitação social da subjetividade jurídica que interessa ao capital. Os trabalhadores produzem e reproduzem o poder jurídico do capital inconscientemente. (EDELMAN, 2016, p. 21).

Os operários organizados em seus sindicatos legalizados e enquadrados pelo direito se movem no espírito do seu tempo. Falam uma língua que não é sua e respeitam normas que não superam o estado de coisas. Como relata Edelman:

Não duvidemos: a astúcia do capital é dar à classe operária uma língua que não é a sua, a língua da legalidade burguesa, e é por isso que ela se exprime gaguejando, com lapsos e hiatos que às vezes rasgam o véu místico (Maio de 1968 na França). (EDELMAN, 2016, p. 22).

Edelman propõe desnudar as mistificações destas lutas. Ele utiliza uma abordagem interessante. As lutas operárias significam para a ideologia jurídica burguesa um “fato”, que precisa a todo instante ser regulado e determinado pelo “direito”. Os juristas precisam captar estes fatos, e precisam fundamentalmente enquadrá-los dentro do direito. O direito é a língua segura da classe dominante. É com o direito que as crises se solucionam e se resolvem. Os operários reduzem suas possibilidades de emancipação para os canais da legalidade burguesa. Mas como se apresenta o poder jurídico do capital? No próximo ponto será esclarecido esse mistério.

### **3.2.2. O poder jurídico do capital.**

No século XIX os operários eram meros espectros do sujeito de direito. A burguesia tinha asco em relacionar-se com a ralé proletária. Eram homens e mulheres maltrapilhos, ignorantes, sujos, sem educação e extremamente miseráveis. Sendo úteis apenas para as longas jornadas de trabalho. Eram quase como coisas que deveriam ser usadas pela elite para que a riqueza desfrutasse o seu triunfo. Tratava-se de um mal necessário. Para um burguês daquele tempo a miséria se supunha pela ausência de frugalidade nos gastos dos operários. Os proletários eram pobres e famintos – para a burguesia e sua ideologia – porque não sabiam ser comedidos com seus ganhos. Eram despreparados e imprudentes. A arrogância burguesa sequer supunha que a culpa pelo estado famélico do operariado estava relacionada com a brutal exploração do trabalho em suas fábricas sujas, encardidas e insalubres. A classe burguesa acreditava estar fazendo um grande favor a humanidade ao empregar trabalhadores naquelas condições degradantes e desumanas. Mas a brutalidade industrial não podia sobrepor-se ao orgulho e a dignidade de homens e de mulheres explorados. Logo todos eles se opuseram firmemente contra as injustiças e lutariam muito para derrubar todo aquele mundo horrendo.

Este início se caracterizou por ser um momento de oposição direta contra o poder burguês. Os operários se uniam na ilegalidade, as margens da lei, e lutariam fisicamente contra os cavaleiros da ordem e do Estado (polícia), até mesmos os eminentes magistrados iriam lutar contra eles. Era todo um mundo contra os trabalhadores. Mas a luta persistia, e os operários lentamente foram transformando suas prioridades e suas reivindicações. Da oposição direta, a discussão, ao acordo, para enfim lutarem ambas as classes pelo direito. Os opostos se atraíram e firmariam um compromisso. Os operários foram lentamente enquadrados nos parâmetros legais do poder burguês. Seu ódio adocicou e seu horizonte revolucionário havia sido



dissolvido. A classe operária foi legalizada dentro do poder de direito do capital. Mas como se apresenta este poder? Como o capital consegue transformar o seu poder em direito?

O marxismo clássico toma o poder jurídico do capital como alienação, como uma ilusão, a crítica desse marxismo se reserva aos aspectos ideológicos e reduz o direito a um fenômeno de poder de classe que está a serviço da repressão ao operariado. Mas isso não demonstra concretamente como se apresenta o poder jurídico do capital. Edelman (2016) tenta elucidar tal dilema. Sua pesquisa enfoca os conflitos coletivos de trabalho. E a primeira análise do autor é a questão da greve. Ele faz a indagação de como o poder jurídico do capital produz e reproduz o seu domínio no âmbito social. Os marxistas, segundo o autor, têm negligenciado essa questão, e resumem o problema do poder jurídico do capital numa mera alegoria ilustrativa de “ilusão jurídica”.

Nas palavras do autor:

Não sabemos nada verdadeiramente, afora as banalidades com que nos cumulam: o contrato de trabalho introduz uma “falsa” igualdade entre as partes, a “vontade” do operário é uma “ficção”...trivialidades com que nos contentamos preguiçosamente por falta de ir ver na prática como as coisas se passam de fato. E nossa ignorância é tão grande que nos esquecemos de que as críticas dos programas de Gotha e de Erfurt são apenas um extraordinário desmonte de todas as ilusões *jurídicas* com as quais se pode satisfazer impunemente um partido social-democrata. Vejam-se *todas* as críticas sobre a noção de “trabalho” ou de Estado livre; elas miram as ilusões jurídicas. (EDELMAN, 2016, p. 27).

Importante ressaltar a semelhança com a proposta pachukaniana – e logicamente seguindo o método dialético de Marx. O autor não resume a essência do direito num mero poder de classe, ou ainda como ilusão ou ideologia. Edelman tenta compreender e capturar o fenômeno do direito em sua manifestação real e tenta afastar uma definição trivial do direito.

Edelman então inicia a exposição para demonstrar como o poder do capital se manifesta juridicamente. Ele dá o exemplo de uma greve qualquer. “Quando grevistas ocupam os locais de trabalho, fora do horário de trabalho, eles cometem uma falta”. (2016, p. 28). De imediato dois princípios fundamentais do direito são bloqueados pela greve. O primeiro deles é a propriedade privada burguesa, e o segundo é a violação do contrato entre o capitalista e o trabalhador. A greve rompe com a normalidade do contrato que permite o trabalhador entrar na fábrica e viola a propriedade do capitalista. Edelman demonstra isso utilizando três trechos de decisões jurisprudenciais de tribunais franceses do trabalho. Os tribunais decidem da mesma forma seja para enquadrar o fato pela invasão da propriedade ou para alegar a quebra de finalidade contratual dos grevistas. Em ambos os casos a decisão dos tribunais é a mesma, o

que permite Edelman deduzir que contrato de trabalho e direito de propriedade confluem numa mesma coisa. Conforme coloca o autor:

O que nos revela, então, a ocupação dos locais de trabalho pelos grevistas? Simplesmente que o contrato de trabalho e o direito de propriedade são uma única e mesma coisa. Se, por um lado, o trabalhador tira seu “direito” normal de penetrar nas dependências da fábrica tão somente de seu contrato de trabalho e se, por outro, esse direito cessa assim que o contrato é suspenso (greve), é preciso deduzir logo que o trabalhador não tem outro “direito” que não seja o de vender sua força de trabalho e receber o “preço” sob a forma de salário. Deduziríamos, assim que o salário, “preço do trabalho”, completa o trabalhador com seus direitos. E é preciso deduzir, enfim, que o contrato de trabalho reproduz, em sua técnica própria, a relação capital/trabalho. (EDELMAN, 2016, p. 29).

Direito de propriedade e contrato de trabalho significam em último caso o poder do capital sobre o trabalho. O trabalhador deve respeitar o contrato e o direito de propriedade da outra parte (capital), e deve pleitear suas reivindicações dentro do limite da lei. Edelman então conclui pelas decisões dos tribunais franceses que o único direito que transparece para os trabalhadores é trabalhar para receber o salário. E por fim ressalta que o contrato de trabalho entre o capitalista e o trabalhador reproduz a própria relação entre os dois.

Mas como aparece juridicamente a relação capital/trabalho, o que ela mistifica e qual o seu conteúdo concreto? Para a ideologia jurídica do contrato de trabalho, o operário vende trabalho, ele troca o seu trabalho por um salário. Este trabalhador, para a ideologia jurídica do contrato, não vende força de trabalho, ou seja, a forma mercadoria da força de trabalho, mas apenas a figura jurídica do trabalho. O contrato se realiza quando ambas as partes cumprem o seu destino contratual. O fenômeno jurídico apresenta apenas a aparência da relação e não o conteúdo concreto. Como coloca Edelman:

Ora, o direito que é a expressão organizada das “aparências” (do mercado), faz funcionar precisamente todas as categorias da circulação: ele conhece apenas o trabalho – expressão jurídica da força de trabalho; conhece apenas o preço do trabalho – expressão jurídica da extorsão do mais-valor; conhece, enfim, apenas o homem – expressão jurídica do trabalhador. (EDELMAN, 2016, p. 30).

O direito apresenta apenas as categorias aparentes da relação entre capital e o trabalho (que aparecem na circulação de mercadorias), mas oculta o conteúdo concreto da relação entre os dois<sup>75</sup>. Edelman destaca a figura jurídica do trabalho, do preço do trabalho (salário) e do sujeito (trabalhador). Todas estas categorias são aparentes e mistificam a relação real entre o

---

<sup>75</sup> A parte oculta é justamente a exploração do trabalho e o mais-valor extraído pela força de trabalho.

capital e o trabalho. Para a forma jurídica o que interessa é apenas o cumprimento de cada parte na relação de contrato. O trabalho só recebe seu salário se trabalhar. O salário aparenta ser o motivo do contrato – para o trabalhador. O capitalista necessita do trabalho útil do operário, ambos: sujeitos de direito, dotados de autonomia, de vontade, decidem em comum acordo o contrato. Um sujeito cede seu trabalho, o outro paga o salário. Aqui se resume o essencial nesta troca entre capital e trabalho. O trabalho e o salário cumprem o contrato. Mas o aparente do contrato torna invisível a extorsão do mais-valor. A relação real entre o capitalista e o trabalhador é invisível para o direito. Como coloca Edelman:

A partir do momento que o contrato de trabalho é um contrato de venda do trabalho, cuja contraprestação é o salário; a partir do momento que “a relação monetária oculta o trabalho gratuito do assalariado”, a relação real entre capital e trabalho torna-se “invisível”. (2016, p. 30).

Edelman então analisa agora como se apresenta a mesma relação a partir do ponto de vista jurídico do direito de propriedade. Edelman, diz:

Para o direito, os meios de produção são objetos de propriedade, aparecem como “coisas” autônomas, dotadas da estranha faculdade de “nascer” de um título – o título de propriedade ou a “origem da propriedade” – e, portanto, de aumentar por si mesmas. Com efeito, uma vez que o “título” cria a coisa, e a substância da coisa é seu próprio sinal, seu crescimento é apenas um desenvolvimento de sua própria substância, um sinal a mais. Toda a teologia e toda a contabilidade ensinam: só se pode criar a partir de si *mesmo*. (EDELMAN, 2016, p. 30-31).

O direito burguês supõe que a propriedade de uma coisa, por exemplo: os meios de produção de uma empresa qualquer, são objetos de propriedade. Coisas que nascem a partir de um título, que é aqui a origem ou o nascimento desta coisa. Se o título informa o nascimento da propriedade, e se por ventura a propriedade cresce e se expande, este desenvolvimento pertence com exclusividade ao dono do título. Se uma propriedade qualquer rende frutos, ou é produtiva, ou então, oferece lucro, todos os benefícios pertencem a própria coisa, isto é, ao proprietário do título.

É lógico que para uma propriedade privada empresarial render lucros ela precisa de um trabalho, isto é, precisa de trabalhadores. Se o capital se relacionasse com algo do mesmo tipo ele não poderia nascer. O capital só se expande e germina as relações sociais porque ele precisa por lado a lado capital e força de trabalho. Um cria o outro. Edelman, diz:

É claro que é necessário “trabalho” para valorizar essas coisas, porque as coisas não trabalham sozinhas; mas essa valorização pelo trabalho apresenta-se também como um desenvolvimento da “coisa”; o trabalho anima a substância da coisa, ele a faz

trabalhar e, ao fim da operação, a coisa é maior que ela mesma; o “título” aumentou. (EDELMAN, 2016, p. 31).

Mas para o direito até mesmo o trabalho que valoriza a coisa se restringe a um desenvolvimento da própria propriedade. A ideologia jurídica supõe que o trabalho apenas desenvolve a propriedade, e como a propriedade privada tem um título que nomeia um proprietário este desenvolvimento da propriedade pertence ao dono do título. Esta artimanha jurídica afasta qualquer possibilidade de encontrar na força de trabalho a ferramenta que aumenta o valor das mercadorias. É por isso que Edelman destaca que o direito só se reserva a analisar juridicamente os fenômenos aparentes da circulação e não o conteúdo concreto destas mesmas relações. Isso permite a Edelman concluir que:

Podemos compreender agora como o contrato de trabalho reproduz o direito de propriedade, e como o direito de propriedade reproduz o contrato de trabalho. De um lado, o contrato de trabalho aparece como uma técnica de venda do “trabalho”, que só dá direito a um salário; de outro, o proprietário dos meios de produção compra a força de trabalho sob a forma de salário e a incorpora juridicamente à sua propriedade. (EDELMAN, 2016, p. 31).

Tanto o contrato de trabalho como o direito de propriedade produzem e reproduzem a si mesmos<sup>76</sup>. Na relação capital/trabalho ambos estão envolvidos e determinam-se mutuamente. No contrato de trabalho ele aparece como uma técnica na qual o trabalhador vende “trabalho” e só tem direito a receber um salário; já no direito de propriedade dos meios de produção o proprietário da empresa compra a força de trabalho e incorpora juridicamente a sua propriedade. Qualquer aumento do valor da propriedade, pela ação do trabalhador, pertence exclusivamente ao proprietário. “No final das contas, a relação capital/trabalho resolve-se numa relação de título: título de trabalho em oposição a título de propriedade”. (EDELMAN, 2016, p. 31).

Mas e o que seria o poder jurídico do capital? Edelman esclarece:

Nada além disto: a dupla forma do contrato de trabalho e do direito de propriedade. E, quando digo “dupla forma”, devemos nos entender, porque seria mais exato dizer “forma desdobrada” do capital. Do ponto de vista do operário, o capital toma a forma do contrato de trabalho; do ponto de vista do patrão, ele toma a forma do direito de propriedade. Mas é exatamente uma forma desdobrada, pois sua unidade não é nada além do capital sob a forma do direito de propriedade. (EDELMAN, 2016, p. 31).

Ora, justamente a “dupla forma” do contrato de trabalho e do direito de propriedade. Mas o que significa a dupla forma? Edelman esclarece que na verdade esta dupla forma é apenas

---

<sup>76</sup> Além disso, reproduzem o capital.

uma forma desdobrada que reforça o predomínio do direito de propriedade burguês. Mas a propriedade aqui aparece de forma completamente distinta. Para o trabalhador o seu fazer, a sua capacidade de trabalhar lhe aparece como propriedade sua. Ele é o proprietário de seu trabalho. Então sua propriedade se relaciona com o capital através do contrato de trabalho. Para o capitalista a propriedade dos meios de produção aparece para o direito através do título de propriedade, ou pelo direito de propriedade. Ambas as formas reforçam o direito de propriedade burguês que torna invisível a exploração dos trabalhadores e parecem estar relacionando sujeitos donos de suas propriedades.

É por isso que para o direito a atuação dos movimentos operários não pode ultrapassar os limites propostos pela legalidade. Os trabalhadores não podem violar o direito de propriedade burguês. As massas despossuídas e que só possuem a propriedade de si precisam ser sistematicamente controladas e enquadradas pela legalidade.

Isso inevitavelmente cria a necessidade de enquadrar esse corpo disfuncional e caótico. É preciso capturar os operários dentro da forma jurídica burguesa. Para o direito só existe um local seguro no mundo e é em seus próprios conceitos e definições. A essência elementar do direito consiste em tornar uma massa multiforme de indivíduos em uma categoria que possa ser determinada. Esse espírito se socorre das abstrações, ele resume toda uma multidão complexa de acontecimentos em particularidades determinadas. Por exemplo: uma massa de sujeitos precisa ser determinada, enquadrada, legalizada na intenção de formar um espírito coeso e harmônico, que atua em conjunto para engrandecer e desenvolver o capital. O direito determina sua linguagem a partir da construção do sujeito de direito individualizado. A língua do direito não consegue funcionar adequadamente se não existir a individualização. É preciso tornar a multidão determinável.

O próprio capitalismo só funciona com o direito. É no capitalismo que a forma jurídica alcança sua mais avançada formulação, como diria Pachukanis. (2017). Mas como o direito determina essa massa de sujeitos quando ela age contrária as regulamentações postas pelo Estado? Como o direito determina a massa quando os trabalhadores se colocam em greve?

Edelman, diz:

Assim, os juristas se sentem muito embaraçados, realmente muito embaraçados. A tal ponto que no início do século – mas veremos que esse embaraço é “estrutural” – eles não sabiam muito bem se a greve era um “direito”. “A greve, de maneira geral, não é um direito, é um fato”, dizia Jêze. E Maxime Leroy: “É preciso concluir que o direito de greve não é um princípio, podemos falar de um direito? Trata-se de um fato”. (EDELMAN, 2016, p. 32).

A greve é um acontecimento que desregulamenta a lógica contratual e o controle da propriedade. A greve rompe com o pacto de subserviência do trabalho assalariado ao capital. O protesto viola a normalidade dos contratos de trabalho bem como a obediência a propriedade privada burguesa. Os juristas enlouqueciam com esse acontecimento. Muitos deles não sabiam como determinar a greve. Mas para que estes acontecimentos não desregulem o capital é preciso enquadrar a greve dentro da legalidade. A greve teria de ser “contratualizada”. (EDELMAN, 2016, p. 33).

Mas o processo de “contratualização” da greve foi lento. Durante muito tempo os juristas no início do século XX não compreendiam a natureza da greve, ou se a greve rompia ou não com o contrato de trabalho. Num primeiro momento os tribunais decidiam que a greve se tratava de uma violação ao contrato de trabalho. E se a greve, “em princípio, rompe o contrato de trabalho” os trabalhadores ao interromperem o trabalho param de trabalhar, desse modo: eles perdem seus direitos contratuais. Em suma: para os Tribunais franceses a greve violava o contrato de trabalho, os operários se colocando em greve se mostravam contrários ao contrato, desta forma perdiam seus direitos. (EDELMAN, 2016, p. 33).

Este entendimento dos tribunais auxiliava os capitalistas na construção de táticas jurídicas para intentar acabar com a greve. “Com efeito, pela lógica contratual, já que os grevistas “quiseram” a greve, eles “quiseram”, por esse fato, romper o contrato de trabalho, e isso acarretava toda uma série de consequências”. (EDELMAN, 2016, p. 33-34).

Os capitalistas criariam uma série de cláusulas contratuais que obrigariam os trabalhadores a respeitar prazos tanto do contrato de trabalho como do regulamento da empresa. Isso tinha a intenção de inibir os grevistas, caso algum deles aderisse à greve sem aviso prévio poderia ser multado ou condenado a indenizar o patrão. (EDELMAN, 2016, p. 34).

Esses contratos de trabalho inibiam a ação coletiva dos grevistas. Como coloca Edelman: “o contrato de trabalho vale contra a greve, e o contrato de trabalho não conhece as massas”. (2016, p. 34). Isso coloca os trabalhadores num impasse jurídico. A possibilidade de atuação dos grevistas se move pelo direito. De um lado os operários possuem o direito, do outro, pelo contrato, não podem aderir à greve sem sofrer sanções. Estes contratos de trabalho eram astutamente criados para prevenir os patrões de serem surpreendidos com as greves. O aviso prévio dos grevistas suprimia em certo sentido os imprevistos, caso os empregados não cumprissem o aviso prévio poderiam ser condenados a indenizar o patrão por danos contratuais. Desse modo acontecem aqui duas notórias vantagens para o patronato: o aviso prévio por parte dos grevistas e uma possível condenação por danos por parte daqueles que violassem o contrato. (EDELMAN, 2016, p. 35).

Edelman ainda destaca outra vantagem para os patrões:

A noção de greve-ruptura permitia ao empregador contratar imediatamente, sem demora, outros operários. Uma vez que o contrato estava rompido, já não havia liame de direito entre o operário e o patrão, e cada um se encontra livre de qualquer compromisso. (2016, p. 35).

Os tribunais franceses, simplesmente utilizando a lógica jurídica contratual, alegavam que os empregados eram livres para abandonar o seu trabalho na intenção de obrigar os empregadores a modificar e alterar condições desfavoráveis dos contratos. No entanto, os trabalhadores por sua conta e risco assumiam as penalidades contratuais, desse modo, como não cumpriram o acordado nenhuma lei poderia impedir o patronato de quebrar o vínculo contratual com os trabalhadores, haja vista que foram justamente os trabalhadores que se indispueram contratualmente. Em suma: “na medida em que os contratos eram rompidos”, pelos trabalhadores, “nada obrigava o empregador a recolocar os grevistas em seu serviço, uma vez encerrada a greve”. (EDELMAN, 2016, p. 36).

Como não existia obrigação do empregador recolocar os trabalhadores grevistas de volta ao trabalho, o patrão poderia contratar outros funcionários para as vagas que foram abertas pelos grevistas. Assim os capitalistas criariam com táticas e artimanhas jurídicas um grandioso sistema antigreve pelos contratos de trabalho. Contratualmente os operários eram coibidos a aderir a greve pelo medo do desemprego, caso aderissem poderiam sofrer sanções contratuais, sendo obrigados a indenizar o patrão em alguns casos, e por fim, ainda eram inclusos nas famosas “listas negras” que afastavam tanto os líderes como os trabalhadores grevistas. (EDELMAN, 2016, p. 36).

Mas o jogo do direito não se joga somente para um lado. Muitos juristas levantariam a bandeira do “bom direito”, e propunham uma nova “interpretação” para a greve. Como se superaria o dispositivo contratual antigreve feito pelos capitalistas? Justamente pela “contratualização” da greve. “A greve faria parte do contrato de trabalho”. Com a greve estipulada e protegida pelo próprio contrato de trabalho o movimento operário ganha em certo sentido um poder de discussão maior do que havia tido até então, no entanto perde autonomia e perde seu caráter de classe. (EDELMAN, 2016, p. 36).

Os juristas humanistas e adeptos do “bom direito”, como insinua Edelman, supunham que os operários ao eclodirem a greve não estariam interessados em romper o contrato de trabalho, pelo contrário, a greve seria lícita na medida deste, isto permite deduzir que se houver abuso a greve é considerada ilícita ou ilegal. (EDELMAN, 2016, p. 38). Dito de outro modo:

aos trabalhadores era permitido realizarem greves. Inclusive tal direito era protegido. Mas a greve se movia na medida do contrato de trabalho. No entanto qualquer incursão para fora do legalmente permitido passa a ser considerado um abuso contratual sendo passível de punição, pois, se move na ilegalidade.

Recapitulando. No primeiro momento os tribunais consideraram a greve um fato ilegal e contrário ao contrato de trabalho. Os capitalistas então por precaução<sup>77</sup> criam cláusulas e regras contratuais na intenção de criar um dispositivo antigreve. Mas a proibição pelo contrato não surte o efeito esperado. Os grevistas continuam agindo. Os juristas tentando solucionar a questão pensam numa alternativa de legalizar a greve, tornando esta um fato protegido pelo direito e pelo contrato de trabalho. Agora a greve se move na medida do contrato, e se ela extrapolar o limite ela se configura em abuso contratual sendo assim ilegal.

Mas o que é um abuso contratual? O abuso consiste na deflagração de uma greve a despeito de procedimentos de conciliação ou arbitragem, ou por razões políticas, ou por qualquer razão que não seja pertinente e adequada a realização do trabalho. A greve é legal na medida em que anda no respeito da lei e sem violar os direitos fundamentais da outra parte. Isso é mais do que uma limitação bem restrita dos objetivos da greve. A autonomia política dos operários grevistas precisa andar no limite da lei, caso contrário, será considerada abusiva. (EDELMAN, 2016, p. 42).

“A greve é lícita, evidentemente, mas desde que não se “abuse” dela. (EDELMAN, 2016, p. 44). Mas o que seria um abuso?”

Os operários conquistaram o seu direito de greve. Era permitido fazer greve desde que os trabalhadores não abusassem dela. A ideologia jurídica burguesa logo amansaria os ímpetos furiosos e raivosos. Alegaria que os descompassos deveriam ser tratados com lealdade, pela boa-fé, pelo respeito a legalidade e as convenções sociais etc. Os operários ganharam um direito, e deveria utilizar desse direito apenas na melhor forma possível. (EDELMAN, 2016, p. 44).

Mas qual a razão para essas “ladainhas”, conforme insinua Edelman. Ora, justamente pela imprevisibilidade da greve. A greve é intermitente, ou dissimulada, não é possível determinar a sua deflagração. Este tipo de imprevisão era o extremo horror para a classe capitalista. A ideologia jurídica burguesa precisaria criar uma ilusão de pertencimento social ao proletariado sem perder as garantias fundamentais que permitem a exploração do trabalho persistir. Em resumo: a concessão do direito de greve não poderia abalar o domínio da

---

<sup>77</sup> Ou seja, protegidos aparato jurídico e pela essência da lógica dos contratos.



propriedade, a produção de mercadorias, e não poderia suprimir o poder hierárquico do capital sob o trabalho. (EDELMAN, 2016, p. 44).

Sendo a greve “contratualizada”, ou legalizada, o direito trata de imputar os verdadeiros limites para essa massa de sujeitos. A tese é simples. A lei agora permite a greve, no entanto, tal direito não pode opor o direito da outra parte contratante, o proprietário dos meios de produção. “Não há direito sem o seu limite”, alega Edelman. Isso é certo tanto para a ideologia jurídica, como a filosofia religiosa. Ninguém pode agir livremente sem sofrer as consequências de suas ações. Na primeira se tem o freio legal, na segunda o freio moral, ou espiritual. O direito dos operários não podia então ferir o direito do capitalista, sendo assim, não poderia bagunçar a organização da empresa. (EDELMAN, 2016, p. 44).

Em outras palavras a greve não pode prejudicar a produção de mercadorias ou a prestação de serviços. A empresa não pode parar. Os operários podem fazer greve, no entanto não têm mais a liberdade de comandar suas ações espontaneamente. Quem estabelece os critérios para o bom andamento da greve é agora a lei, e a lei havia determinado em primeiro lugar que a greve não deve se opor ao direito da outra parte contratante. Com isso o operário é obrigado a cumprir respeitosamente o contrato de trabalho e o título de propriedade do patrão caso queima permanecer dentro dos limites legais. (EDELMAN, 2016, p. 45).

A greve como uma ferramenta de guerra usada na luta de classes havia sido transformada. De fato indeterminado, extrajurídico, que violava as leis do contrato e de propriedade, a greve precisava ser legalizada. E assim o foi. A sua licitude só se confirma se ela não nega o direito da empresa, a “noção de empresa”, como coloca Edelman. Dito de outro modo: se permite a greve, desde que não negue o poder jurídico do capital. (2016, p. 47).

Esta passagem reproduz perfeitamente o ponto:

E aqui se encontra o coração das coisas, pois o “abuso” consiste precisamente em fazer funcionar a greve, isto é, a *violência de classe* dentro das obrigações contratuais, para, no fim das contas, desviá-las de seu objeto. E, se a jurisprudência resiste estruturalmente a essa confusão, é porque a violência de classe não deve enterrar o bom funcionamento da empresa. A partir do momento que essa violência passa para o contrato, ela revela a “ilusão” deste, torna visível que os operários, *de fato*, são os verdadeiros “senhores” da empresa. E as obrigações contratuais apresentam-se, então, como a última trincheira do direito de propriedade. (EDELMAN, 2016, p. 47).

O direito tenta capturar a greve em uma forma que não viole as obrigações contratuais – ou a obrigação para com a empresa, com a produção etc. Mas a greve como ato espontâneo de descontentamento operário contra os capitalistas pode obedecer regras? O fervor de uma massa furiosa pode ser limitado? Pode o ímpeto de ódio ser contido em limites jurídicos? O

direito tentou fazer isso, e aparentemente conseguiu. Existe uma clara incompatibilidade entre o contrato de trabalho e a greve. Quando operários se colocam em greve eles não aceitam o contrato de trabalho. Se não cumprem o contrato eles suspendem a execução normal do contrato. A greve simboliza a não concordância com o estipulado contratualmente. Como a greve pode respeitar o contrato de trabalho se o ato em si é a não concordância com o contrato? É aqui que o conceito de abuso tem importância. O abuso simboliza para o capitalista o não cumprimento do contrato de trabalho – leia-se o não cumprimento com a produção do trabalho.

A greve então passa a funcionar não mais largada a sua própria espontaneidade, mas sim condicionada pelo cumprimento do contrato e o respeito aos direitos fundamentais da outra parte. Em essência o direito apenas revela silenciosamente e cinicamente que a lei que importa é a lei do mais forte – ou do proprietário capitalista. O direito tenta suprimir a luta espontânea dos operários grevistas, e confiná-los dentro da legalidade que conserva os poderes fundamentais do capital. A greve espontânea dos operários – isto é, sem respeitar a propriedade burguesa – mostra ao capital que a luta de classes é violenta, uma guerra, e na guerra não existem limites que possam conter os ânimos acirrados. A greve mostra que os explorados se insurgiram contra o poder do capital. O direito tentou capturar este estado anímico indeterminável, de uma massa que pode se insurgir a qualquer instante, e confiná-lo em regras e condições determinadas. A forma de tentar inculcar um condicionamento é justamente punindo as transgressões aos limites. Ocorre uma espécie de punição ou sanção penal aqueles trabalhadores que não cumprirem o contrato ou não se mantiverem nos estreitos limites da greve.

Conforme coloca Edelman: “Em outras palavras, é justamente o respeito às obrigações contidas no contrato – cadência do trabalho, produtividade “normal” etc. – que delimita o direito de greve”. (EDELMAN, 2016, p. 48). Passa a ser o contrato o delimitador do padrão da greve, ou seja, a greve tinha de obedecer a hierarquia de empresa, o domínio do capitalista sobre o operariado. O que acaba reforçando a exploração e o domínio de classe.

E o autor destaca:

O direito de greve é um direito burguês. Entendamos: não digo que a greve é burguesa, o que seria absurdo, mas que o *direito* de greve é um direito burguês. O que quer dizer, muito precisamente, que a greve só atinge a legalidade em certas condições, e essas condições são as mesmas que permitem a reprodução do capital. (EDELMAN, 2016, p. 48).

A greve em si é um ato de sublevação contra uma injustiça. O direito de greve uma adulteração e uma deformação de um ato espontâneo. Aqui se suprime uma essência radical e

se condiciona a greve a uma categoria de discussão de questões profissionais. A greve vai sendo despolitizada. Somente esses exemplos fornecidos por Edelman já desmontam a tese de um direito do trabalho autônomo, contrário ao capital. O direito operário é em si mesmo o próprio direito burguês para os trabalhadores. Um direito que conserva no essencial o poder de classe e limita a autonomia e a ação dos trabalhadores. A greve sendo permitida legalmente, protegida como um direito de greve, ela imediatamente faz nascer no outro lado o seu limite. Não existe direito sem limite. A luta de classes vai sendo despolitizada.

### **3.2.3. Despolitização do “econômico” e a institucionalização do humanismo operário.**

Como desarmar o radicalismo de uma greve? Como amansar o espírito em fúria de uma massa descontrolada? O horror precisa se dissipar. Não existe produção de mercadorias sem paz – ou melhor, sem a aparência dela. Mas como tornar a paz exequível se o objeto que produz o valor não é uma coisa? A greve mostra ao burguês o discurso da guerra, mas a guerra precisa de trégua. Os juristas precisam intervir para salvar o capitalismo e o metabolismo social criado sob os escombros do feudalismo. Então, surge uma possível solução:

Os juristas forjaram uma arma extremamente eficaz: o trabalho, dizem, é *profissional*. À primeira vista, o termo parece bem anódino, e é antes uma tautologia. Não se deixem enganar: ele exprime, de fato e apesar das aparências, a própria estrutura do poder político burguês. (EDELMAN, 2016, p. 48).

Quando o trabalho é “profissional”, ou relativo a uma profissão, supõem-se que sua forma advém da escolha privada. Se é o sujeito que escolhe sua profissão, ou seja, seu trabalho, então isso parece pressupor que não existe nenhuma anormalidade nisso.

Edelman, diz:

Com efeito, quando dizemos que o trabalho é profissional, exprimimos a simples ideia de que ele se manifesta numa relação estritamente privada. E exprimimos também essa outra ideia de que, por esse motivo, ele não tem nada a ver com a política. Aqui, profissional se opõe ao político. [...] O resultado é que a noção de trabalho está ela própria sujeita a uma distinção tão velha quanto a burguesia, a uma distinção constitutiva do poder político burguês, a saber, a distinção sociedade civil/Estado. (EDELMAN, 2016, p. 48).

O trabalho sendo profissional revela que sua razão é privada, é da escolha do sujeito, inexistindo então a interferência do espaço público, do Estado e principalmente da política. O profissional relativo a profissão determina que o trabalho pertence a esfera do direito privado,

aos interesses privados dos sujeitos. E nesse mundo não existe espaço para as questões políticas. O profissional se alinha na divisão que Marx havia feito entre o sujeito privado e o sujeito público. O profissional que em essência é da esfera econômica, se coloca ao lado do cidadão que atua na esfera política/pública. (EDELMAN, 2016, p. 49).

Essa simples divisão, ou demarcação de territórios, limitando o que se pode avançar e até onde se pode caminhar é extremamente importante para o capitalismo. Isso barra qualquer possibilidade de politização do espaço de trabalho. Se os trabalhos são profissionais eles se inserem na escolha privada do sujeito, e aqui o direito já afirma e condiciona o meio social a repetir o dogma da burguesia capitalista. A política não pode invadir o espaço da fábrica, se os grevistas querem fazer greve, suas reivindicações devem apenas se ater nas questões profissionais, isto é, se encerrem somente no âmbito profissional do trabalho. E as questões profissionais são extremamente reduzidas: salário, participação dos resultados, melhores condições de trabalho etc., nada aqui contesta a propriedade, o contrato e o domínio capitalista sob o trabalho. O capitalismo ainda respira e suspende a luta de classes dentro do direito. (EDELMAN, 2016, p. 49).

Edelman, diz:

Assim, por essa simples qualificação, os tribunais confinarão as lutas dos operários na legalidade, entenda-se, na legalidade burguesa, isto é, no “não-político”. [...] O leitor concebe melhor, penso eu, o interesse dos juristas em “provar” que o trabalho é profissional e, por consequência, que a greve é uma modalidade de defesa dos interesses profissionais. (EDELMAN, 2016, p. 49).

Os juristas conseguiram criar um mecanismo para suspender os combates mais acirrados entre capital e trabalho através da legalização da greve. Os operários poderiam fazer greve desde que limitassem as suas reivindicações para as questões profissionais. Todo o horror da greve foi confinado dentro das regras do direito e agora se movia pela linguagem segura da burguesia.

Mas qual a razão para “provar” que o trabalho é profissional? Para barrar a greve política, greve contra o Estado etc. O direito precisou criar um mecanismo que separa o que é do sujeito privado e o que é do Estado. A greve sendo uma manifestação que se reserva a questões profissionais não pode adentrar nas questões de Estado e de política. Dito de outro modo: os operários insatisfeitos contra seu Estado não podem fazer greve, pois isso prejudica pessoas que não fazem parte da ira dos trabalhadores. Edelman insinua: a burguesia não é responsável por seu Estado. (EDELMAN, 2016, p. 52).

A greve precisa ser esvaziada de sentido político. Motivos? A greve destoa o equilíbrio. Os explorados se insurgem. O ponto chave é: a confusão dos juristas precisa encontrar um

caminho para determinar o que é a greve. No início eles não chegavam a um acordo. A greve rompia o contrato ou ela apenas suspendia o contrato? Era preciso construir um mecanismo que restringisse a possibilidade da greve sair para outros caminhos. A greve precisa se ater na questão contratual e profissional, nada, além disso.

Edelman, conclui:

Pois, se a greve deve ser analisada como um direito contratual, e, se, por isso, a greve política deve ser declarada abusiva em nome do contrato de trabalho, chegamos ao seguinte resultado político: a luta dos trabalhadores deve ser relegada ao “econômico”. (EDELMAN, 2016, p. 50).

Mas qual a razão para a luta ser relegada ao “econômico”?

Aqui o direito precisa naturalizar a espontaneidade da forma como o trabalho aparece. Para o direito não importa saber a origem da desigualdade entre as classes, o direito precisa legitimar o estado de coisas e criar a aparência de neutralidade na relação entre os indivíduos. A greve dos operários é uma manifestação de descontentamento. Como ela é imprecisa e indeterminável ela precisa ser determinável e limitada. Sua eclosão pode significar o fim de um sistema produtor de mercadorias. A moderação é necessária, caso contrário não existe mundo para o burguês.

Dentro do discurso do direito os juristas se questionavam qual é o objeto do contrato de trabalho. Como permaneciam no âmbito jurídico, dogmático, eram incapazes de enxergar qualquer coisa além de um contrato entre partes formalmente iguais. É lógico que existe desigualdade, mas isso não é a preocupação do jurista burguês, sua sobrevivência como classe depende da astúcia na construção de uma ferramenta ideológica que conforme os contrários dentro da legalidade. Dentro da dogmática o objeto do contrato por parte do assalariado é a prestação do trabalho, e da parte do empregador é o salário. O contrato reproduz a relação de trabalho e salário, e mais, reproduz um acordo de vontades livres e independentes. Para o direito a prestação do serviço nasce do contrato, e se o contrato faz nascer a relação, o assalariado:

[...] não pode suspender a execução de suas obrigações por *razões extrínsecas* ao contrato, sob pena de cometer uma “falta” contratual; e, se o trabalho é contratual, será então constitutiva de tal falta toda utilização do trabalho para fins outros que não os profissionais. Ora, como a política é exterior ao trabalho, a greve política é abusiva. (EDELMAN, 2016, p. 51).

Ou seja, a ideia dos juristas é supor que a greve não deve se imiscuir de razões avessas as questões contratuais, pois tudo que atua nessa direção é contrário ao pacto social. O direito supõe que a sociedade caminha de mãos dadas, comungando o crescimento econômico infinito,

calcada em trabalhos privados e que se relacionam por contrato. Para o direito este mundo feliz e harmônico é equilibrado, e cada sujeito rico ou pobre só é como é justamente por uma questão de escolha.

A greve como manifestação de rejeição ao mundo do trabalho não pode ser tolerada pelo sistema. A nobre intenção democrática do direito é amansar os desavisados e impor a ordem e o respeito ao capital. Se a greve não pode ser contida pela repressão e pela ilegalidade, ela pode ser transformada em seus objetivos. Assim a greve deve ater-se em somente defender os interesses profissionais, nada mais do que isso.

Nesse momento vem a tona uma série de construções ideológicas importantes. O moralismo burguês supõe sempre que em um contrato existe a outra parte, e que uma parte descontente com o Estado, por exemplo, não pode simplesmente se abster de cumprir suas obrigações contratuais em razão de acontecimentos políticos. A política, que é para a ideologia burguesa o avesso do mundo privado, não deve se misturar na fábrica, e os operários insatisfeitos com o governo não podem misturar sua indignação política com o contrato de trabalho. Dessa forma a ideologia consegue inculcar que o capital anda de forma separada do Estado, que não existe sinergia entre eles. É de fato absurdo supor que o Estado no capitalismo não tenha razão com o capital, mas a ideologia jurídica burguesa conseguiu criar essa divisão entre o espaço privado e o político. (EDELMAN, 2016, p. 52).

Edelman, ironiza:

Lindo, não? O capital não é “responsável” por sua política, não é “responsável” por “seu” Estado! De um lado, a extorsão de mais-valor, de outro, o Estado, e se pode ver, concretamente, a eficácia da separação sociedade civil/Estado. (EDELMAN, 2016, p. 52).

Mas a moral burguesa do trabalho, criadora da ficção de um mundo festivo e democrático no qual o trabalhador e o capitalista são parceiros leais e que juntos firmam um compromisso para produzir valores úteis, em seu íntimo detesta qualquer tipo de greve<sup>78</sup>. A greve quebra a subordinação, a organização empresarial e a produção de bens e serviços. Em resumo: os grevistas desregulam o bom funcionamento empresarial, o andamento dos negócios, o consumo das elites e da classe média e impedem que os empresários cumpram seus contratos com fornecedores e clientes. Em contra-ataque, a ideologia moralista burguesa, despeja pelos veículos de comunicação em massa toda a série de riscos de desabastecimento das mercadorias para o restante da população. Essa moral acusará aquele grupo de violar o pacto, de atentarem

---

<sup>78</sup> Aqui se inclui a greve profissional que é permitida pelo direito.

contra a execução normal do trabalho. Os grevistas violam a subordinação, violam a organização da empresa, violam o abastecimento das mercadorias, atingem, portanto, outros indivíduos que não tem nada com a sua fúria. A insubordinação dos grevistas é para essa opinião pública uma afronta e um risco para a sociedade. Mas se todas as greves são ruins para a moral burguesa, qual a razão para permitir a greve profissional, e qual a razão para condenar a greve política? Se a greve em si é um ato prejudicial qual a necessidade de permitir a greve profissional? (EDELMAN, 2016, p. 52).

O impasse não é resolvido.

De um lado se permite a greve profissional, mas se coíbe a greve por motivações outras que não as questões profissionais. A doutrina chamará de greve política. Mas então surge um princípio jurídico, ou seja, o abuso de direito. Mas o que é abuso de direito?

É um princípio geral de direito que exprimimos comumente da seguinte forma: “O direito cessa onde seu abuso começa”. Essa é uma fórmula esplêndida, que permite todas as grandes manobras. (EDELMAN, 2016, p. 52).

O abuso de direito é definido da seguinte forma: o direito de um indivíduo termina quando seu abuso se inicia, ou quando começa o direito de outro indivíduo. A leitura é simples. A greve era um fato extrajurídico. Como um fato de fora do direito, era ilegal e punida como transgressão. A greve em essência era uma maneira de abalar a normalidade da exploração. Era o avesso do contrato e da propriedade burguesa. Os juristas burgueses precisaram criar um direito para os operários e enclausurar a greve dentro do direito. É aqui que o princípio do abuso entra. A greve é determinada pela lei, se ela violar o direito de outrem ela é abusiva sendo assim ilegal. Ao contrário do que supõe os juristas reformistas ou progressistas, a conquista do direito apenas demarcou o que é de quem, e até onde a greve pode ir. O direito de greve não concede nenhum poder incondicional aos trabalhadores, não existe concessão de direito absoluto, assim, não é nenhum poder que ultrapasse o horizonte do direito burguês, como diria Pachukanis. (2017).

Como destaca Edelman o princípio já impõe o limite. O direito de um cessa onde começa o do outro, se por acaso um deles invadir o direito alheio, tem-se configurado o abuso de direito. A ideia é simples e com consistência lógica. “Um princípio sem limitações? Impensável! Vamos mais longe: *antidemocrático*”. É possível até resgatar Rousseau e apelar para o velho chavão de que os interesses particulares não podem ir contra o interesse geral. (EDELMAN, 2016, p. 53).

Mas o que seria uma greve política?

A greve é política quando desvia das questões profissionais, quando almeja algo além do imediato do trabalho. Para a ideologia burguesa a essência da preocupação do trabalhador é apenas o trabalho. Se a greve lhe foi concedida como direito ele só deve se resguardar nas reivindicações profissionais, qualquer avanço para razões alheias a sua profissão se trata de um abuso e de um desvio de finalidade da greve. A regra legal é clara. Nos anos 60 do século XX muitas greves tinham finalidades políticas, como por exemplo: pedir a libertação de presos políticos de partidos socialistas e comunistas; ou quando os grevistas intimavam os operários a se opor a chegada de algum político indesejado etc. Para o direito tais reivindicações eram políticas, portanto, totalmente fora do lado profissional do trabalho dos operários. (EDELMAN, 2016, p. 55).

Mas qual a razão da greve política ser abusiva? Justamente pelos operários estarem forçando reivindicações que estão fora do âmbito contratual. Soltar ou não um preso, ou negar a presença de um chefe político, ou pedir a criação de uma lei etc., eram todos fatos que se reservam a uma tomada de decisão dos representantes do Estado. Para o direito tais reivindicações operárias estariam atuando no mesmo quadrante de poder do Estado, os operários estariam se portando como um Estado. Emerge para o ideário burguês todo o conjunto de palavras que simbolizam o desvio: força, poder, Estado. Os operários e suas reivindicações estariam praticando um desvio de poder. (EDELMAN, 2016, p. 55-56).

Mas o que é desvio de poder?

Este termo surge do direito público, do direito do Estado. Existe desvio de poder quando uma autoridade administrativa usa um poder que lhe é dado pela lei com objetivo diferente daquele previsto. Dentro deste conceito existe a definição do que é de fato e do direito. (EDELMAN, 2016, p. 56). E qual a relação com a greve política?

A interpretação do direito público é então usada pelos juristas para alegar o desvio de finalidade da greve. Mas aqui surge uma dúvida. Os juristas estariam reconhecendo o poder de classe dos operários? Logicamente que sim, pois as massas que são indeterminadas e imprevisíveis não podem ser apreendidas pela legalidade burguesa. O caminho das abstrações jurídicas é nefasto e ingrato, mas os juristas burgueses se socorrem de muitos princípios para condicionar o operariado a cumprir fielmente os mandamentos sociais. Se a greve é usada para fins políticos, ela é por dedução, uma greve política, e os operários não têm direito algum de usar seu poder para fora dos parâmetros legais prescritos. O poder concedido aos operários então é apenas um poder burguês que age dentro do padrão permitido e preso a ordem que convém ao capital. Quando a greve é deflagrada em motivos políticos ela se abre para aquilo que consiste realmente a luta de classes. Capital contra trabalho, e aqui a luta é aberta. Na



autêntica greve política não existe compromisso social e muito menos respeito aos contratos e a propriedade privada, é a sublevação, a insurreição popular contra o mundo do capital. O direito burguês que não é o símbolo da justiça e da imparcialidade irá ao socorro do capital e agirá como um fiel protetor da estrutura habitual da sociedade burguesa.

A moral burguesa que se ressentida e teme essa guerra tenta a todo instante ludibriar a massa, convencer de seus propósitos democráticos, humanísticos. Cria e forja no imaginário social toda uma ilusão humana, na qual toda ameaça surge dessa manifestação coletiva irracional que simplesmente irrompe e destrói a normalidade da vida particular de cada sujeito. A greve é o regresso desse espírito comum perdido pela propriedade privada e dominado pelos anseios egoísticos. O burguês teme a volta das coletividades que massacram a individualidade burguesa que compra e vende a prazo e explora o trabalho assalariado. O mercado não pode existir se a massa se rebelar, o direito, enquanto fiel da balança, como processo e ideologia, como diria Pachukanis (2017), restabelece o equilíbrio, a ordem e a lei. O temor das classes operárias pela repressão condiciona os espíritos rebeldes a trilharem um caminho solitário. As massas em maioria são condicionadas pela repressão<sup>79</sup> psicológica da lei, da religião e da educação formal do Estado para cumprir o pacto. A revolução foi suspensa pela legalidade.

Assim, o direito do trabalho, por mais importante que possa ter sido historicamente para conquistar uma série de garantias e proteções jurídicas ao trabalho assalariado, não passa de um movimento de resistência que foi institucionalizado juridicamente pelo Estado. Todas as lutas operárias que se confinam e se centraram no direito desviaram de um projeto de ruptura do poder. A luta de classes é institucionalizada e despolitizada nas questões fundamentais. Os trabalhadores, os sindicatos, e demais movimentos operários, aderiram ao espírito do seu tempo, isto é, ao espírito jurídico, ao direito. E a língua do direito falada aqui não intenta qualquer superação ou radicalização do capital.

O impasse é: o direito amansa as contradições, as perpetuando. No próximo ponto veremos quais as contribuições e os limites da teoria marxista para os direitos humanos.

### **3.3. Contribuições do marxismo para os direitos humanos dos trabalhadores**

Da dissolução feudal a instituição do capitalismo o direito se firmou como importante mecanismo de positivação social. Em certo sentido ele amaina as pancadas no mesmo tempo

---

<sup>79</sup> Aqui não se pode desconsiderar o poder da ideologia de maneira geral. Meios de comunicação em massa, incluindo televisão e internet são partes deste mecanismo ideológico.

que as permite. É um paradoxo total. Em relação ao trabalho, ou melhor, ao direito do trabalho as coisas se passam de forma curiosa. As greves e insurreições operárias mostram que a paz burguesa de fato se consuma pela exploração.

A greve ainda apresenta dois mundos: o do direito, da harmonia, da democracia burguesa, do equilíbrio, e o outro, o da anarquia, da sublevação, do caos e da violência. Todas as manifestações espontâneas do ser humano são denominadas como perigosas, obscuras, temidas pela ideologia. A greve espontânea, solta em sua própria dinâmica, e orientada pelas paixões de momento é uma prova de força, existe nela um direito de defesa natural daqueles que são explorados. E esse fato é temido pela ideologia. A greve é anti-democracia burguesa e apresenta alternativa não moderada para os explorados. A greve ainda lembra o burguês os “ecos medievais”, os coletivismos, o massacre da individualidade mercantil; na greve não existe subjetividade jurídica burguesa, apenas um corpo massificado de homens e mulheres insatisfeitos com a exploração e esse fato viola os princípios de sustentabilidade jurídica que orientam a burguesia em suas ideologias. (EDELMAN, 2016, p. 57).

Mas pode o mundo do direito compor um metabolismo social não contraditório? Os trabalhadores que se cansaram da exploração e lutam agora por um mundo transformado, sem a mediação com a forma mercadoria, sem valor, sem capital, sem o capitalista etc., conseguirão seus propósitos pelo direito? O direito cede espaço para uma luta contra o seu próprio fundamento? É possível travar uma luta para superar o direito pelo próprio direito?

De maneira geral os princípios jurídicos impedem que leis contrárias violem a *pax* burguesa. É inconcebível que uma lei revolucionária surja no parlamento para modificar estruturalmente alguma coisa do modo de produção sem que tenha existido uma luta real. O jogo democrático obsta modificações profundas na lei. Não existe democracia burguesa quando os operários querem discutir as questões de propriedade que pertencem aos capitalistas.

Para o direito a política que serve é a política da cidadania, que se pauta pela democracia burguesa, moderada, sem atentar ou violar as garantias de outrem. Onde o direito de cada um cessa onde começa o direito do outro. Uma insurreição de trabalhadores grevistas é justamente o oposto disso. Na greve – sem respeitar o direito de greve – os operários se tornam criaturas espontâneas, movidas pelos seus instintos mais imediatos e hostis. É como a guerra, não existe limite, não existe direito, não existe moderação, é a luta de classes em seu lado mais obscuro e violento. Para os burgueses a política que interessa é justamente o oposto desta. É a democrática, moderada, que respeita o direito (e os direitos humanos) e as normas postas pelo Estado. Mas os esfaimados que se cansaram do jogo da democracia possuem o tempo para discutir democraticamente o jogo político burguês?

A política para o direito é apenas o bom andamento das instituições. E mais: os trabalhadores estão agindo corretamente na política quando respeitam os valores de cidadania. Ou seja, quando o operário é: servil, obediente, cumpridor do pacto, e quando age politicamente, apenas elege seus representantes pelo voto. Não existe intenção dos setores dominantes ampliarem os espaços políticos, justamente pelo fato de a política não poder ser discutida dentro das relações de propriedade e de trabalho. As questões políticas foram separadas para a esfera pública, e o lado econômico, que é o lado privado, é o lado do sujeito, o seu espaço particular e íntimo. E o espaço empresarial é para o burguês o refúgio de sua alma, o local predileto de sua ambição por poder e reconhecimento. O privado para ele não é político, pois é um espaço natural, pois os seres humanos são para os burgueses naturalmente egoístas e individualistas. E na natureza humana não se toca ou se transforma.

Os trabalhadores passam a ser divididos em dois grandes grupos: um deles é o grupo da obediência, da cidadania, da moderação, trabalhadores democratas que falam a língua do direito e das instituições; do outro lado estão os baderneiros, os desordeiros, os anarquistas, os socialistas, os comunistas etc., em suma, todos aqueles que não são obedientes, moderados e que não falam a língua do direito. A moral burguesa tentará convencer (para não dizer converter) constantemente os rebeldes para o primeiro grupo, para assim amansar os seus espíritos confusos. Mas é possível reformar as injustiças do capitalismo pelo direito? Se o direito legitima a injustiça como o direito pode deslegitimar o lado injusto se ele nasce justamente da injustiça? E como fica o direito humano dos explorados?

Notoriamente a ideologia burguesa de direitos humanos tentará desarmar os radicalismos. Quem se assenta no poder não almeja construir uma ideologia humanista que seja abertamente radical. Essa ideologia obviamente precisou ir esvaziando lentamente os radicalismos e as interpretações políticas exageradas em esferas que jamais poderão ser pensadas politicamente. Não existe para o humanismo burguês política no mundo do trabalho. Esse mundo é o mundo da natureza, e pertence exclusivamente ao domínio privado do sujeito. Necessariamente a ideologia humanista burguesa esvaziou a luta de classes, e para ela não existe conflito que não seja entre individualidades egoísticas, mas mesmo aqui, nesse conflito, o burguês toma o direito como a solução e não como parte do problema. O direito é assim o conformador das irregularidades, o alinhamento das desavenças, e a solução eterna para a burguesia.

A necessidade de esvaziar a luta de classes, despolitizando as contradições tem a intenção de normalizar os conflitos sociais. Pois a luta de classes explícita apresenta para a burguesia como de fato o confronto entre capital e trabalho. Uma guerra real na qual inexistente

mistificação jurídica que consiga ocultar a brutalidade da exploração. O Primeiro Mundo ainda permanece imune (em certo sentido), mas seus efeitos se espalham pelo Terceiro Mundo e pelas economias em total colapso. Por lá a guerra é explícita. O caos econômico de nações arrasadas demonstra que os idílicos ideais humanísticos liberais burgueses são um conto inverídico e cínico. A exploração não é apenas do trabalhador, mas de nações inteiras largadas no lixo da história. O Congo serve de ilustração. Depois da queda de Mobutu, o país deixou de existir como Estado unificado operante. Na parte oriental o território é governado por chefes guerreiros que possuem como recrutas de seus exércitos crianças drogadas. Cada chefe guerreiro possui ligações comerciais com corporações estrangeiras que exploram a riqueza local – que é basicamente mineral. Toda essa organização faz com que de um lado a corporação estrangeira tenha passe livre para explorar as riquezas locais e o chefe guerreiro seja subornado para liberar o acesso as corporações. “A ironia é que muitos desses minérios são usados em produtos de alta tecnologia, como laptops e telefones celulares”. Assim quando o Ocidente alega que a África é um local largado nas paixões étnicas e nas batalhas tribais ele negligencia o fato de que ele mesmo financia esses empreendimentos retrógrados na intenção de obter vantagens mercantis. (ZIZEK, 2012, p. 15).

Desta forma o capitalismo vive da sucção desta miséria, ele se alimenta da dor e do sofrimento de milhões de pessoas, explorando friamente e cinicamente estes territórios em nome do lucro insaciável.

Mas então podem os direitos humanos reverter todas as constantes reviravoltas da economia em crise? Até aqui foi visto como se desenvolve os direitos humanos. As transformações ocorridas pelas revoluções e transformações da maneira de produzir foram significativas para as concepções humanísticas convenientes ao modo de produção. As instituições antes de serem alheias ao modo de produção – no capitalismo – possuem a peculiar característica de não serem abertamente vinculadas a classe dominante. A forma jurídica adquire uma característica refinada no qual deposita uma série de garantias abstratas e formais para os seus sujeitos de direito. Estas subjetividades ganham matéria principalmente em suas relações mercantis, como diria Pachukanis, e antes dele, o próprio Marx.

Em resumo: a ideologia jurídica dominante despolitizará tudo, até mesmo a noção de direito humano. Como já colocado no segundo capítulo desta dissertação, o grande problema

de Marx com os direitos humanos<sup>80</sup> é justamente o descompasso entre os ideais abstratos humanísticos e a realidade desconcertante de indivíduos egoístas. Como coloca Mascaro:

No fundamental, os direitos humanos são negados exatamente por aqueles que operam nos seus termos e louvores. Sua institucionalização e sua reprodução são lastreadas por vários níveis de formas sociais e relações necessárias. Numa sociedade atomizada, concorrencial, atravessada por antagonismos e conflitos de muitos níveis, na qual a forma política estatal e a forma jurídica também se ligam por meio de autonomias relativas, os direitos humanos se manifestam, inexoravelmente, de modo contraditório. (MASCARO, 2017, p. 110).

A sociedade burguesa que é a criadora da razão humanística moderna, nega os seus próprios louvores humanísticos a medida que o modo de produção capitalista passa a funcionar. Assim, a sociedade capitalista nega o próprio argumento humanístico em razão da dinâmica que o movimento do capital necessita<sup>81</sup>. Direitos humanos em essência não podem ser experiências concretas a todos os sujeitos, e sua suposta universalização é apenas retórica. O paradoxo é que enquanto louvam ou negam os direitos humanos eles acontecem num mesmo plano social. Ao defender o humanismo individual do proprietário do capital os donos do mundo dormem tranquilamente sem temer nenhuma ameaça a suas riquezas e bens materiais. (MASCARO, 2017, p. 110).

A propriedade privada como sendo um direito humano, como sendo uma garantia do indivíduo, é protegida pelo Estado, e se o Estado conserva a propriedade capitalista nas mãos dos proprietários embasada pela lei, os direitos humanos por derivação consideram a propriedade um direito fundamental do indivíduo. Desta forma, “a defesa dos direitos humanos na sociabilidade contraditória capitalista é, exatamente e ao mesmo tempo, de algum modo sua negação. (MASCARO, 2017, p. 111). Os direitos humanos negam a si mesmos não somente com o desenrolar da própria realidade, mas a partir de seus próprios postulados jurídicos.

É por isso que os direitos humanos não podem ser entendidos como normas imparciais postas acima da sociedade capitalista. Estes direitos longe de serem direitos neutros e imparciais, são criações que surgem de dentro da sociedade burguesa e para a sociedade burguesa. Não se deve interpretar o humanismo como um humanismo normativo, garantido pelo Estado, pois é justamente o Estado que conserva as relações de propriedade privada que

---

<sup>80</sup> Para ver mais interpretações sobre Marx e os direitos humanos ver, José Damião de Lima Trindade: *Os direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels* e Manuel Atienza: *Marx y los derechos humanos*.

<sup>81</sup> O capitalismo não pode se prender no pressuposto humanístico se ele impede o florescimento econômico. Esta situação é nítida quando o governo verifica que os índices de crescimento econômico estão despencando, ou quando os níveis de emprego caem. Para retomar o crescimento a tendência é a precarização do trabalho para se colocar no mercado um número maior de sujeitos trabalhando, só que agora com um salário mais enxuto.

petrificam a exploração do trabalho pelo capital. Se o humanismo alega que é de direito do indivíduo o direito humano ao trabalho, logicamente que tal direito não interessa exclusivamente ao sujeito individual, mas ao capital que impõe que o trabalho deva ser social e deva ser subordinado ao movimento do capital. (MASCARO, 2017, p. 111-112).

Sendo de direito do indivíduo particular, este direito se impõe a sociabilidade humana como uma espécie de obrigação social. A norma posta pelo Estado acaba então por naturalizar a exploração dos trabalhadores e aduz que tal norma se consubstancia num direito humano.

Mascaro divide os direitos humanos em três correntes: a juspositivista, a conservadora religiosa (na qual se enxerga os direitos humanos como um perigo para a religião cristã) e a marxista. (MASCARO, 2017, p. 112-114).

Para os juspositivistas os direitos humanos existem porque se encontram postos pelas normas do Estado, logo se existem classes que não usufruem de tais direitos é porque faltam aspectos normativos para legitimar os direitos humanos a estas pessoas. Ainda dentro da lógica argumentativa juspositivista, existem aqueles que irão se posicionar contrários aos direitos de grupos que não são contemplados. Caso exemplar que ocorre com as religiões cristãs que almejam sonegar qualquer tipo de direito a comunidade LGBT. (MASCARO, 2017, p. 115).

Mas quais os pressupostos dos direitos humanos contemporâneos?

Para existir direitos humanos é preciso reconhecer que estes direitos se aplicam ao indivíduo, isto é, ao ser humano. Desta forma os direitos humanos podem ser entendidos como uma espécie de direito subjetivo do sujeito. Sem a criação da categoria sujeito de direito os conceitos e atribuições dos direitos humanos se mostram abstrações vazias de conteúdo. Em uma sociedade feudal ou escravista inexistente juridicamente a forma de um sujeito de direito, ou de um indivíduo portador de garantias jurídicas, porque justamente o sujeito de tais sociedades não é um sujeito inserido num mundo mercantil total. Como ressalta Mascaro em relação ao conceito de sujeito de direito:

O escravo e o servo, assim, não o são; não adquiriram, historicamente, essa condição estrutural. A forma de sujeito de direito é a diferença, em termos de relações sociais, entre o indivíduo moderno, capitalista, e as variadas condições das figuras humanas pré-capitalistas. (2017, p. 116).

Se depreende que a subjetividade jurídica advém justamente de uma sociedade de produtores de mercadorias. É de fato uma necessidade primordial que exista um conceito de sujeito de direito para esta sociedade, pois a todo instante os indivíduos estão submetidos a relações de troca entre suas propriedades. Quando a forma da mercadoria solapa e impõe a sua

sociabilidade a quase totalidade das esferas da vida social, quando o poder do dinheiro rompe a política tradicional, quando o trabalho se resume ao trabalho produtivo orientado ao mercado, todas as condições de superação das sociedades tradicionais estão postas, e sendo assim, se insurge uma necessidade especial de criar os conceitos jurídicos adequados para tal sociedade.

Mas para que um conceito de sujeito invada a sociabilidade moldada pela forma mercadoria é preciso que o Estado apareça historicamente no contexto. Somente uma instância apartada pode regular os ímpetos egoístas, ou os desejos privados dos sujeitos. Numa estrutura feudal ou escravista este tipo de subjetividade é completamente sem sentido, ou pode existir um conceito de sujeito para um escravo? O escravo é em si uma mercadoria, ele é apropriado, coisificado pelo sujeito que o comprou. Em sua existência corpórea como ser humano ele é tratado como objeto, como propriedade do sujeito que pagou o seu preço. Neste estágio primitivo do mercado ele não é convidado a participar do consumo das mercadorias produzidas, ele sequer é considerado humanamente digno. É por isso que os conceitos de subjetividade jurídica (sujeito de direito) só podem existir em uma sociedade capitalista, na qual se entende que qualquer ser humano é digno para assumir concretamente ou não a representação de subjetividade jurídica. (MASCARO, 2017, p. 117).

Com a instituição do Estado sendo consolidada, dentro da técnica jurídica o sujeito de direito é aquele que possui consigo os direitos subjetivos que se caracterizam pela faculdade, liberdade, imunidade e garantia em variadas formas. O indivíduo então que vivia no âmago de uma comunidade natural, no qual os vínculos humanos se davam de forma hierarquizada em respeito ao senhor de terras, como no feudalismo, passa para uma sociedade mercantil, no qual cada sujeito se desprende dos vínculos naturais comunitários e agora é um sujeito independente dos demais e que deve conquistar por si seu espaço mercado. A autonomia do sujeito se revela crítica especialmente no confronto entre capital e trabalho, pois o Estado e as normas técnicas do direito (e também dos direitos humanos) consideram estes dois sujeitos, indivíduos de igual peso jurídico. (MASCARO, 2017, p. 117).

Mascaro ressalta que existe um lado qualitativo que supera o estado de subjetividade social jurídica do feudalismo para o capitalismo, no qual o indivíduo não é mais um sujeito natural, e sim um sujeito de direito independente de uma relação de servidão e dominação feudal. E ocorre também uma quantificação no conceito de subjetividade jurídica, no qual o direito passa a ser determinado pelo *quantum* destes direitos serão distribuídos para indivíduos de determinadas classes. (MASCARO, 2017, p. 117).

Sucedo no capitalismo uma complexa relação dialética no qual serão distribuídos de forma desigual o acesso a estes direitos. Para que se consume o acesso as garantias políticas e

jurídicas, o indivíduo deve ser considerado um sujeito de direito. Como a sociedade burguesa concebe todo indivíduo como um portador destas garantias, todos os sujeitos são em tese contemplados pelas garantias jurídicas humanísticas. Historicamente, a primeira garantia jurídica considera todos os indivíduos como sendo indivíduos iguais. Existe aqui uma igualdade formal dos sujeitos de direito. Tal igualdade é sumamente importante principalmente na relação de trabalho, diante da qual se colocam frente a frente dois sujeitos desiguais, mas que para o plano jurídico são iguais. Desta forma existem duas espécies de “realidade”, uma jurídica, que considera que este encontro acontece entre indivíduos iguais, e uma realidade concreta e materialmente diferente da suposição jurídica, isto é, uma realidade na qual capital e trabalho são notoriamente desiguais. (MASCARO, 2017, p. 118).

Este estágio inicial já acontecia à margem da lei, as relações entre os proprietários industriais e os proletários já os submetia em contratos que os consideravam formalmente dotados dos mesmos direitos. Com a conquista do poder político, isto é, com a derrubada do feudalismo, tais garantias são postas em definitivo pelo Estado, desta forma, a igualdade formal é um importante passo para a implementação de outros direitos, como por exemplo: a liberdade de expressão, o direito ao voto, o direito a não ser torturado etc.

Historicamente os direitos humanos só são compreendidos quando a teoria geral do direito e da política passa a tratá-los como direitos humanos, *i.e.*, como um módulo dos direitos subjetivos. A época dos acontecimentos não existia esta compreensão. As lutas por dignidade humana, ou políticas, lutas que aconteciam no seio da sociedade capitalista, principalmente as lutas operárias, iriam aprofundar e ampliar o rol dos direitos subjetivos e, por conseguinte, considerar os direitos humanos como parte dos direitos subjetivos. (MASCARO, 2017, p. 118).

Este movimento dinâmico – os embates entre classes e as lutas políticas, lutas por direitos, lutas por melhores condições de trabalho, de dignidade etc. – que acontecia no âmago da sociedade burguesa materializa os fundamentos concretos que seriam posteriormente postos pelas normas do Estado. Este caminho iria necessitar de algum tempo, e conforme alega Mascaro (2017, p. 119): “o avanço da lógica do direito positivo delimita e especifica os direitos humanos”.

Dessa forma o direito positivo delimita o que acontece no mundo material, ou seja, o embate que ocorre no âmago da sociedade. A norma não surge como uma técnica pura e abstraída da realidade, pelo contrário, ela depende do fundamento concreto, e somente a realidade que dá substancialidade à norma. A dinâmica que envolve as contradições entre as classes exige que o direito se ajuste à realidade em contradição. Os capitalistas recuam diante de qualquer tentativa dos operários, e os últimos resistem diante dos ataques do capital. Esta



dialética forma os aspectos elementares dos direitos humanos e forma os valores que norteiam – pelo menos em tese – a sociedade capitalista.

O direito positivo ao avançar socialmente, isto é, ao aprimorar sua atuação no âmbito social, delimita e especifica os direitos humanos. Embora a delimitação dependa da complexidade das lutas sociais, no capitalismo é o Estado que define o que é ou não legal – é a forma política estatal que admite ou não que tal ou qual luta se transformará num direito. Desta forma como os direitos humanos dependem da normatização para terem uma validade política e jurídica, o dogmático supõe que o movimento final que positivava a norma humanística é o movimento principal e prioritário. Esta atitude acaba deslegitimando as lutas de movimentos sociais por direitos sonogados. (MASCARO, 2017, p. 119-220)

Em uma sociedade de mando direto, isto é, com exploração direta, como ocorre no feudalismo e no escravismo, o conceito de sujeito de direito é um conceito sem praticidade. O servo e o escravo não são sujeitos de direito, pois cada direito destas sociedades é um privilégio. Não existe um trocador universal, um indivíduo abstrato que pode fazer o que quiser, pois carrega o mundo em sem bolso. Para que exista a subjetividade jurídica que considera formalmente que todos são equivalentes, isso só pode ocorrer quando as trocas passam de uma forma marginal, para uma forma constante, crescente, ampliada, universal etc. se este fenômeno das trocas, ou seja, de uma produção voltada para o mercado domina, por obviedade, as relações humanas de dominação e servidão diretas não podem se ajustar ao espírito do novo mundo. (MASCARO, 2017, p. 120).

Nas sociedades pré-capitalistas (escravismo e feudalismo), a relação política, jurídica e a exploração eram diretas. Aquele que explorava economicamente era o mesmo que explorava politicamente e juridicamente. Todas as facetas do poder eram a mesma coisa, a obediência era restrita a um poder exclusivo. Encontrar a sede do poder era um acontecimento mais simples, pois as interações não eram tão complexas como no capitalismo. Na sociedade burguesa ocorre uma separação do Estado da classe dominante, para existir uma troca ampliada de mercadorias nenhum burguês pode ter o domínio privatístico da política e do direito. O Estado deve se portar como uma entidade impessoal que se destina a liberar as regras do jogo para os jogadores. E isso não pode acontecer se a classe burguesa se apossar do Estado como se fosse seu. (MASCARO, 2017, p. 120).

Importante ressaltar que a subjetividade jurídica que considera todo sujeito igual formalmente só pode existir no mercado. O escravo e o servo não são sujeitos de direito. São quase como acidentes, ou então, criaturas destinadas a servir aos senhores pela vontade divina. O primeiro é uma coisa, uma mercadoria, já o segundo, em que pese ser tratado com mais

humanidade também não é considerado um sujeito igual aos demais, pois cada privilégio é um direito. E o servo era um acidente da terra, pois a terra era do seu dono, do seu senhor.

Mas como surge o sujeito de direito? Quando o modo de produção se firma. A estabilização das práticas mercantis incita a supressão das formas de propriedade que barram a ampliação das trocas. O sujeito precisa ser livre para trocar mercadorias, ou o escravo e o servo possuem tal determinação? Eles não eram sujeitos no sentido atual. No mundo antigo não existia a necessidade deste sujeito abstrato moderno, pois as práticas de troca e produção eram marginais e esporádicas, não dominavam a essência da vida comunitária. A comunidade precedia o indivíduo. Com a ampliação do comércio, e com a invasão do dinheiro dentro da comunidade, a comunidade tradicional modifica sua essência anterior. As novas formas de sociabilidade arrancam os últimos vestígios de romantismo do mundo antigo. O capital é dinâmico, é veloz, é impetuoso.

Somente na Idade Moderna, com o surgimento de relações de tipo capitalista, vai-se instaurando uma instância estatal como conhecida até a atualidade, isolada e insigne. Mais do que o mando imediato de um senhor, começa a ser construído um aparato político a princípio estranho a cada senhor específico. Tal esfera política paulatinamente se aparta da vontade direta dos exploradores e dominadores. Com as revoluções burguesas, inclusive, essa organização estatal se separa até mesmo do monarca de poderes absolutos. O Estado passa a se regular em relação com a forma jurídica, apresentando-se como necessário para a reprodução da sociedade da mercadoria (Mascaro, 2013). [...] Numa sociedade de produtores que se funda na atomização de suas relações e na separação do trabalhador dos seus meios de produção, é o próprio trabalhador que vai ao capitalista para ser explorado, oferecendo seu trabalho em troca de salário. Ambos serão considerados sujeitos de direito. Ambos terão direitos subjetivos. Ambos serão tidos por formalmente iguais, para poder transacionar seus direitos em condições consideradas intercambiáveis. Ambos terão como corolário de sua condição de sujeitos de direito a liberdade negocial, isto é, a autonomia da vontade. Além disso, a propriedade privada resultante tanto da acumulação primitiva quanto da exploração do trabalho e do comércio de mercadorias será garantida não apenas pelo sujeito que é seu proprietário, mas por uma entidade política maior que ele, o próprio Estado. (MASCARO, 2017, p. 121).

Em resumo: para existir o sujeito de direito moderno é preciso existir capitalismo. Neste movimento inicial para destituir as formas de sociabilidade retrógradas ao movimento do capital, era preciso instâncias renovadas que legitimassem os novos anseios do mundo. Estado e direito então exercem um papel crucial.

No complexo jogo de tais chancelas fundamentais para permitir a funcionalidade da reprodução da exploração capitalista, Estado e direito exercem um papel decisivo. Sem o ente estatal e sua força não é possível garantir a propriedade privada como acumulação infinita e indistinta de capitais. Sem a constituição jurídica dos sujeitos, suas transações atomizadas e infinitas ficariam à sorte do acaso. A dinâmica do capitalismo institucionaliza a forma jurídica e uma organização política correspondente, estatal. (MASCARO, 2017, p. 121-122).

Mas não é o Estado que cria a forma jurídica, esta possui seu conteúdo da relação mercantil, ou seja, é de dentro da sociedade produtora de mercadorias que se encontra o fundamento da forma jurídica. (MASCARO, 2017, p. 122). A necessidade irresistível de uma formação jurídica para todas as coisas só aparece quando tudo passa a ser considerado uma mercadoria. Se as coisas de maneira geral se transformam em mercadorias a mediação entre estas coisas distintas só pode acontecer se existir um sujeito de direito que realize a mediação entre as variadas formas de propriedade. Uma mercadoria é uma coisa, e coisas não possuem vontade própria, elas precisam da manifestação de vontade de seus portadores, e somente estes podem estabelecer estas mediações. E estas últimas só se consomem através de contratos – formalmente e informalmente realizados.

Como tudo nesta sociedade se transforma em mercadoria o próprio trabalhador é também uma espécie de mercadoria. Mas ao contrário das sociedades pré-capitalistas ele não é tomado em si como coisa, como mercadoria, mas sim sua atividade. O que o trabalhador cede não é a integralidade de sua existência ao capital, mas parte de seu tempo a produzir as coisas. Ele oferece a si mesmo como propriedade para que as mercadorias sejam produzidas. E como ele pode vender a si mesmo se ele não puder ter autonomia sobre si? É esta uma das razões das quais o conceito de subjetividade jurídica não pode se opor ao trabalhador – caso contrário a exploração seria direta. Se o capitalismo pressupõe que todos são iguais formalmente tanto o trabalhador como o capitalista são em tese dotados dos mesmos direitos e das mesmas garantias. O conteúdo da relação mercantil fornece então o fundamento para a forma jurídica. O sujeito de direito é apenas o sujeito que existe dentro desta relação mercantil, dentro deste processo incipiente.

E onde entram os direitos humanos?

Os direitos humanos, sendo um núcleo específico dos direitos subjetivos, são considerados, louvados e reputados como aqueles que promovem determinado padrão político e social de dignidade; essencialmente, porém, garantem as estruturas político-jurídicas necessárias à dinâmica de reprodução do próprio modo de produção capitalista. Assim, por mais variáveis que tenham sido suas origens em termos de luta, interesses, bandeiras e dísticos, os direitos humanos são, no campo jurídico, a forma da reprodução da exploração de um mundo cada vez mais pleno de mercadorias, dentre as quais a mais importante – e mais simbólica pelo seu grau de contradição e indignidade – é o trabalho. (MASCARO, 2017, p. 123).

Os direitos humanos em resumo lidam com as tristezas e as alegrias do sujeito que é submetido a um mundo cada vez mais dominado pela mercantilização de tudo, até mesmo da

força de trabalho. As variadas bandeiras não conseguiram superar ainda a visão burguesa, no entanto possuem uma importância para frear a lógica insana do capital.

Mas mesmo assim é preciso um sentido comum para superar as contradições do capitalismo. Ao deixar o espaço da discussão humanística em aberto estes discursos não conseguem obter um mínimo de avanço. Os variados significados de uma palavra podem simplesmente impossibilitar qualquer compreensão, e mais, podem impedir uma superação das próprias contradições das quais alegam combater. Desse modo os direitos humanos agem tanto a favor do capital como em desfavor.

Entretanto os direitos humanos representam um importante papel dentro do contexto social capitalista. Sem uma relativização da exploração, sem uma quebra no comando do capital sobre a marcha histórica não é possível uma sociabilidade razoável. Sem uma base mínima de dignidade do trabalho frente ao capital é impossível estabelecer uma sociedade até certo ponto estável. Não existe um módulo constante de política de direitos humanos a ser realizado, pois isso depende das necessidades do capital, assim, ao menor sinal de crise, as condições progressistas são solapadas se elas demonstram ser empecilhos ao crescimento econômico. (MASCARO, 2017, p. 125).

O capitalismo então trabalha com um núcleo central de direitos humanos, que não pode ser relativizado com abrangência significativa, caso contrário é a decretação formal de falência do sistema econômico. A propriedade privada, a igualdade formal, a autonomia da vontade, que influenciam na circulação de mercadorias e na exploração do trabalho assalariado não podem ser relativizados ou contestados pelos direitos humanos, de outro modo cairiam na pecha caricatural de ameaça comunista ou socialista. Dessa forma estes direitos significam a estabilização do capital, e a perpetuação das formas de produção que interessam ao capital. Estes direitos centrais, nucleares, significam a estruturação do capitalismo em uma condição relativamente estável e pacífica para os detentores do capital. Os demais direitos sociais, como direito à saúde, educação, moradia, trabalho, os direitos das minorias, direitos políticos, ambientais etc., dependem da forma de estruturação do sistema e da possibilidade das lutas alcançarem sucesso na batalha política pelo direito.

É o que Mascaro se refere:

O acoplamento destes direitos humanos inclusivos ou sociais à lógica de reprodução capitalista é mais incidental que o daqueles que permitem a exploração imediata. Por isso, direito à propriedade privada, direito à liberdade e direito à igualdade formal não sofrem contestações sociais. No entanto, direitos do trabalhador, direitos sociais – saúde, educação, habitação –, direito de minorias, direitos políticos ampliados e direitos ambientais vivem em constante perseguição. A institucionalização dos

direitos humanos advém de fontes distintas. Seu núcleo central é o reflexo da própria dinâmica da reprodução do capital, e é por tal razão que determinados direitos humanos são estruturais. Sua periferia, os direitos políticos, sociais e coletivos, é incidental. (MASCARO, 2017, p. 126).

Os direitos sociais contestam a estruturação do capital. Uma luta por melhores condições de trabalho, melhores bases salariais contesta o poder do capital. Os trabalhadores não podem existir a penúria e a margem da dignidade perpetuamente. A exploração não é passivamente aceita. A cada luta por direito existe uma contestação velada ao movimento normalizado do capital. Entretanto estes direitos são somente conquistados pelas lutas dos grupos envolvidos na exploração, ao passo que os direitos estruturais do capital (direito a propriedade privada, a igualdade formal, a autonomia da vontade etc.) são direitos que se realizam naturalmente pelo próprio processo de produção.

Uma das características principais dos direitos humanos é de fato a luta pela resistência as formas de opressão. Wolkmer considera os direitos humanos como uma espécie de mediador das variadas lutas com a intenção de reconhecer o direito a uma vida mais digna e humana. (WOLKMER, 2015, p. 262). Este pensador toma uma perspectiva materialista dos direitos humanos, como processos de luta por dignidade, lutas que contrapõe a essência dominante do capital, e até batem de frente com as premissas nucleares que sustentam e estruturam o metabolismo capitalista. Um combate violento ou não para resistir às investidas do grande capital e das classes dominantes nesse caso pode ocorrer – é o que ocorre com a situação indígena por exemplo. Em relação ao direito do trabalho, apesar deste ser um direito do capital, oferece aos trabalhadores melhores condições de vida e de humanidade nesta sociedade atravessada pela exploração. Mas o movimento é ambíguo. No mesmo instante que melhora as condições presentes de vida dos trabalhadores, conserva as mesmas relações de exploração do trabalho, só que agora dosadas por uma relativa melhoria de vida. Em um mesmo movimento o capital pode até ceder espaço, no entanto não perde o controle sobre a sociabilidade do trabalho. Os seus meios ainda são seus fins, e neste caso o direito do trabalho e os próprios direitos humanos são parte desta estruturação necessária ao sistema produtor de mercadorias.

O fato interessante é que o conteúdo dos direitos humanos<sup>82</sup>, suas variadas lutas, os gritos e brados de guerra dos movimentos sociais demonstram por outras maneiras as contradições do capitalismo. As contradições da sociabilidade burguesa são apresentadas pelas

---

<sup>82</sup> Para ver mais sobre Direitos Humanos em uma perspectiva materialista ver, Joaquín Herrera Flores: *A (re)invenção dos direitos humanos*, no qual o autor espanhol tenta realizar a construção de um conceito materialista dos direitos humanos que possa ser encaixado em lutas concretas por emancipação humana.

lutas sociais em prol de direitos. Quando trabalhadores se unem e protestam contra ataques aos seus direitos trabalhistas, ou quando pleiteiam outros direitos, estes movimentos demonstram e apresentam concretamente as contradições que são necessárias para que o capitalismo persista. Estas contradições longe de ser uma falha ou inoperância do sistema, são partes de sua estrutura, por isso que uma teoria da crise do capital é algo demasiadamente vago, pois o capitalismo pode ser lido como um sistema de crises, ou que gerencia suas próprias infinitamente. (MASCARO, 2017, p. 132).

Dessa forma os direitos humanos são incapazes de sanar em definitivo estas contradições do metabolismo social capitalista ainda mais se os defensores dos direitos humanos não tiverem como pauta uma teoria e prática radical contra o funcionamento do capital em si. A humanização e a dignidade humana são condições importantes para a vida humana nesta sociedade, mas não são dogmas ou valores absolutos para o capitalismo, e mais, não superam e não transformam o sistema como um todo, pois o núcleo de direitos que interessa ao capital permanece inalterado. E principalmente, permanece como sendo um direito universal, isto é, posto para todas as subjetividades jurídicas. Assim, as lutas por melhorias sociais sempre tendem a barrar no núcleo duro que estrutura as relações capitalistas. É justamente esta forma nuclear que conserva a subjetividade jurídica no parâmetro que convém ao capital. Caso algum grupo tente angariar direitos além do limite posto pela norma, o Estado intervém e impõe a ordem e a obediência a propriedade privada, a autonomia da vontade, a liberdade mercantil etc. (MASCARO, 2017, p. 132).

O que revela que um dos grandes problemas dos direitos humanos se constitui na natureza destes direitos. Como se percebe, os direitos nucleares que formam a sociabilidade do capital permanecem inalterados, rígidos e petrificados pela própria forma estrutural das relações que se estabelecem. Os direitos substantivos que interessam ao capital são garantidos não só pelas normas do Estado, mas pela forma de produção desta sociedade. (MASCARO, 2017, p. 133). O trabalho é assalariado nesta sociedade, desta forma sua natureza útil só se revela se ele é produtivo, assim o lado feminino do trabalho é rebaixado socialmente, o que demonstra por outros meios que o capitalismo em sua estrutura habitual é em si mesmo patriarcal. A forma assalariada do trabalho demonstra que a divisão do trabalho rebaixa as mulheres a uma condição de segunda classe, a serviço do sexo masculino. As características femininas e masculinas demonstram assim a natureza estrutural do patriarcado do sistema capitalista – que não surge no capitalismo, mas que permanece vivo neste modo de produção. Se o movimento feminista quiser superar esta essência do capital deve almejar mirar em uma superação do próprio capitalismo como relação social, caso contrário as lutas serão só lutas momentâneas, imanentes,

que dignificam e trazem o conhecimento das contradições do capitalismo, mas que não visam superar suas formas débeis.

De maneira geral as lutas que reforçam a individualidade e focam no sujeito isolado são lutas essencialmente burguesas, lutas que foram engajadas no período revolucionário burguês. No momento da conquista do poder político e das grandes transformações para a transição do capitalismo, os radicalismos que excediam o parâmetro do indivíduo isolado logo seriam taxados de desvios e prontamente postos a margem da legalidade que serve ao movimento tautológico do capital.

O acoplamento das revoluções à bandeira de direitos individuais serve como clamor histórico das classes exploradoras para rupturas com os absolutismos ou, até mesmo, com a legalidade, no caso do século XX, quando esta foi contrária a suas demandas. Na bandeira dos direitos humanos individuais está a base mínima para a reprodução social capitalista. (MASCARO, 2017, p. 133).

O núcleo que serve a sociabilidade do capital não pode ser desfeito. A propriedade privada deve ser para esta sociedade um direito inviolável, sagrado, sendo relativizada em casos especiais. A liberdade mercantil, a igualdade formal, a autonomia da vontade subjetiva que pode estabelecer contratos não pode se desintegrar, caso contrário o capitalismo perde sua estrutura mínima de funcionamento. Estas categorias burguesas são categorias esperadas e afamadas pela ideologia jurídica, pela publicidade comercial, pelo cinema, pelos valores do trabalho etc. O que viola o núcleo sagrado de sustentabilidade capitalista é logo cunhado com a pecha de ilegal e violador da essência.

Dessa forma os projetos humanísticos, ou seja, as lutas por direitos que destoam dos sacrossantos valores burgueses são consideradas lutas ilegítimas. Até mesmo a tentativa de formular um conceito reformista de direitos humanos que intenta garantir aos explorados um direito de luta é rechaçado pelo conservadorismo legalista, como ocorre com Herrera Flores. (2009). Exemplo dramático pode ser vislumbrado em relação à questão da reforma agrária no Brasil. O MST (Movimento dos trabalhadores sem terra) almeja a reforma agrária há pelo menos trinta anos e barra fortemente no direito individual da propriedade. Em que pese a Constituição Federal (BRASIL, 1988) garantir a reforma agrária em seu artigo 184, existe também o direito subjetivo fundamental do sujeito a propriedade privada, posto no artigo 5º da Constituição. Qual garantia é mais apropriada a persecução das práticas capitalistas de produção? A relativização da propriedade ou a proteção da propriedade privada? Outro problema fundamental são os valores defendidos pelo MST. Ao contrário do louvor a subjetividade individualizada o movimento valoriza a coletividade, a massa de trabalhadores

despossuídos, e para o capital isso não é desejado. Dentro dos assentamentos o objetivo fundamental é prover as necessidades dos trabalhadores, e não angariar o mais-valor explorando o trabalho. Em que pese a quase totalidade dos tipos de trabalho se encontrarem reféns da produtividade no capitalismo e, por conseguinte, reféns da lógica da mercadoria, o movimento sem-terra viola em certo sentido a normalidade burguesa, isto é, a inviolabilidade da propriedade burguesa.

Existe uma contradição interna dentro dos discursos dos direitos humanos. Quando os problemas sociais inflamam os movimentos a pleitearem mais direitos que atentem a sobrepujar a individualidade do capital, logo a ideologia burguesa trata de readequar os direitos humanos em seu núcleo individualizado, isto é, voltado para o sujeito isolado. Isso pode ser visto em relação a demarcação das terras indígenas. A ideologia toma como prioritário a utilidade da terra, ou seja, se ela produz bens para o mercado como um valor supremo, e rejeita a forma de propriedade indígena. Para a ideologia burguesa a propriedade indígena é um obstáculo ao mercado, obstáculo a subjetividade jurídica que se ajusta a necessidade do capital, por isso tal propriedade é um peso morto aos olhos destes interpretes. A ideologia jurídica não considera o índio como membro integrante da sociedade do capital, são espectros do passado colonial que assombram ideologicamente a mentalidade pró-mercado.

Consequentemente para se pensar em um movimento genuíno de direitos humanos centrado na dignidade humana dos trabalhadores é primordial se ater na superação das formas de sociabilidade engendradas pelo capitalismo. A lógica do valor (ou da forma mercadoria) é incapaz de adequar o conceito humanístico dentro do capitalismo, justamente pela dinâmica do próprio capital. O direito do trabalho, e os direitos humanos dos trabalhadores são formas escolásticas para se confeccionar uma ficção jurídica de proteção, pois em essência nada mais são que o direito burguês para os operários. A única humanidade cínica que resta aos trabalhadores é conquistar um emprego flexível, precário, que lhes conceda a possibilidade de se alimentar e comer.

É preciso superar os estreitos limites impostos pela legalidade e se atrever a pensar em formas e alternativas centradas em outras razões que não as estreitas limitações do direito atual. Direito humano do trabalho é em resumo o direito do capital para a massa, a conquista de direitos aqui se resume a vida determinada e mediada pela forma mercadoria. Se os direitos humanos, enquanto tais, como direitos universais dos seres humanos quiserem ser de fato uma realidade, devem se opor a humanização burguesa liberal. Não existe humanismo genuíno em uma sociedade de indivíduos separados, e muito menos existirá humanismo se a produção de bens e serviços continuar dependendo da exploração para criar o seu sentido social.





## CONCLUSÃO

É no capitalismo que o conceito jurídico e a atribuição filosófica dos direitos humanos conquistou importante relevância social. As razões foram expostas minimamente neste trabalho. Em resumo: é o sujeito mercantil que fornece os elementos e os fundamentos para as abstrações humanísticas que convém ao capital como relação social, como destacou primeiro Marx, e depois Pachukanis. Os embates que aconteceram entre capital e trabalho, mediados pelo direito, apenas dispersaram os movimentos operários dos radicalismos revolucionários. A luta de classes foi suspensa pelo direito, e após o colapso do socialismo real, mais ainda se perdeu a esperança em uma ação revolucionária. A cooperação entre classes ganha força, e mais, se torna uma espécie de guia para a atuação dos movimentos operários.

Ocorre que o direito não tolera princípios alheios a sua forma. Os operários devem se atentar aos limites jurídicos, ao respeito às convenções e as hierarquias sociais. Para reivindicar direitos nenhuma demanda deve se opor ao direito de alguém, e assim nesse formalismo e nesse rigoroso mundo de princípios a ousadia de pensar um mundo emancipado se transforma em utopia. É cada vez mais o Estado que interfere e media os conflitos, e tudo aquilo que poderia ser efetivo de fato se transforma em medida antidemocrática ou ilegal.

Pela exposição até aqui tanto os direitos humanos, como o direito do trabalho são ferramentas importantes como formas de resistência. No entanto na defesa do humanismo habita um impasse. Em geral os direitos humanos mencionam a tolerância com as diferenças, o respeito com as individualidades, coletividades e aos direitos fundamentais de todos. Isso significa que até mesmo os exploradores estão seguros e protegidos em sua humanidade. Estes fatos inexoravelmente levantam a questão: o direito deveria se pautar num padrão equitativo ou não equitativo de justiça? Em um mundo atravessado pela exploração, pela marginalização crescente de indivíduos e nações o tratamento jurídico equitativo é um problema real, e é também um dos responsáveis pela manutenção destas condições perversas. Se o capitalista e o trabalhador possuem os mesmos direitos isso significa que foram completamente abolidas da análise as condições materiais de existência. O direito sequer se importa com isso, para a ideologia jurídica com seus princípios e mesmo o andamento processual dos Tribunais, o que importa é a forma jurídica enquanto tal. O que se insere no assunto relativo a riqueza e a acumulação é quesito privado, e o direito aqui não politiza a vida privada, mas sim a vida pública. No entanto, a abstenção de politizar a vida privada permite que o capital se generalize e imponha aos despossuídos a submissão aos proprietários do capital.

Grande parte dos humanistas atualmente prescinde de uma análise destas situações. Ou quando submetem esses fatos ao crivo da crítica, tentam a distribuição adequada da produção. Ou seja, o humanismo da mercadoria se compraz com a distribuição satisfatória das necessidades elementares. A dignidade da vida é a redução das possibilidades do ser humano, tudo é claro, com a nobre intenção filantrópica de alimentar seres humanos, distribuindo adequadamente os bens produzidos. Mas não seria mais pertinente modificar o modo de produção que se assenta na mercadoria? Não seria mais lógico e racional se suprimir os invólucros do valor e projetar uma produção e um consumo que proporcionará “a cada um, de acordo com suas habilidades” e “a cada um, de acordo com suas necessidades”? (MARX; ENGELS, 2001).

A crítica de Marx que é uma crítica a lógica da mercadoria é pertinente e importante para compreender a dinâmica desta sociedade. Os freios morais, os juízos de valor, e as nobres intenções humanitárias dos juristas jamais conseguirão por um freio ao fundamento do capital. Como se expôs nesta dissertação, o capitalismo é um sistema de crises, que administra as suas contradições. O seu sucesso está no fato de que ele “prospera porque evita seus grilhões, escapando para o futuro”. (ZIZEK, 2012, p. 14). Assim é improvável que os direitos humanos consigam lidar com o desenrolar destas contradições.

No que se refere a esta dissertação tentou-se apresentar como se formam os direitos humanos no capitalismo, e qual a sua importância dentro do contexto social. Posteriormente apresentou-se como aparece a relação entre capital e trabalho no mundo do direito, e como é esse antagonismo. Aqui se apresentou também a conceituação de Marx sobre os direitos humanos burgueses e quais os limites deste humanismo. Assim fica evidentemente claro que Marx não é contrário aos direitos humanos enquanto tais, mas sim em razão da interpretação liberal burguesa destes direitos. Por fim se apresentou a crise do capitalismo – que é em essência um sistema de crises – e o paradoxo do direito do trabalho, que não se opõe radicalmente a forma mercadoria enquanto tal, o que acaba esvaziando um sentido revolucionário de superação do capitalismo.

O direito humano do trabalho é um direito do capital para a massa de trabalhadores e trabalhadoras. Não é genuinamente um direito contraposto a ordem do capitalismo, pelo contrário, é um direito que caminha de mãos dadas com a ordem e com a legalidade do sistema. Se ele serve em certo sentido como resistência, é porque a luta de classes passa a habitar a forma jurídica burguesa, sendo suspensa e controlada pelo direito. Os operários se desviaram dos radicalismos e discursam os mesmos lemas e versos da burguesia liberal, moderada e democrática. Atualmente o cenário demonstra que a moderação e a democracia burguesa só

tem sentido quando se leva em conta o direito da minoria capitalista a explorar e a não explorar a massa. As reformas que atacam os trabalhadores mostram o funcionamento do Estado e do direito quando as quedas de lucratividade afetam os capitalistas. Para a sobrevivência deste sistema é impossível a universalização dos direitos humanos e da suposta humanidade do trabalho. Assim é impossível o capitalismo afirmar a sua teoria humanista dentro de si, em razão dele não poder funcionar socializando as suas riquezas com a multidão de indivíduos, pois ele precisa do mais-valor, e este só angaria sucesso se é possível explorar o trabalho alheio. O desenvolvimento da dinâmica acaba empurrando para fora do ciclo uma gigantesca parcela da população mundial, contudo, a vida só é permitida com a submissão ao capital.

O direito humano do trabalho não leva em conta tal desenvolvimento e muito menos questiona os limites do capital. O direito em sua própria forma, centrado em seus princípios se limita a suas divisas. O lema ainda é o sujeito de direito individual, e o limite do direito de cada um vai até onde começa o do outro. Nessa abstração até os exploradores estarão seguros, e a cegueira da justiça burguesa não olha e não se importa com a injustiça real da exploração do trabalho. O direito humano ao trabalho é um direito posto pelo capital a uma multidão de indivíduos que não se constituiu em uma classe consciente de oposição ao capitalismo. É fundamentalmente importante a crítica de Marx a lógica do capital para compreender a incapacidade do humanismo burguês progressista em contrapor algum sentido humano a esta sociedade. Se os direitos humanos quiserem se afirmar como força contrária, devem levar em conta a superação do capitalismo, e não a contenção dos excessos e dos desvios do mercado. Não existe humanização em um mundo dominado pelo valor, pela mercadoria, pelo dinheiro e pela exploração e não exploração do trabalho.

Desse modo não se guarda nenhuma ilusão a respeito do direito fornecer uma superação revolucionária ao estado atual de coisas. Como parte de uma engrenagem que positiva o mundo do capital o direito é incapaz de superar a sociabilidade burguesa, e mais, incapaz de superar o estreito conceito de subjetividade jurídica individual que convém ao capitalismo. Dessa forma a crise que vive no âmago do sistema de mercado e que empurra para fora do processo de trabalho seres humanos não pode ser solucionada pelo direito (e muito menos pelos direitos humanos) sob pena de destruir o próprio capitalismo.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. 1. ed. São Paulo: Unesp, 2016.

ATIENZA, Manuel. **Marx y los derechos humanos**. Madrid: Mezquita, 1983.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, manual de instruções**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Os irreduzíveis: teoremas da resistência para o tempo presente**. São Paulo: Boitempo, 2008.

BRASIL. **Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2019, 23:55:59.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

EDELMAN, Bernard. **A legalização da classe operária**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2010.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão da moradia**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O socialismo jurídico**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

GRESPLAN, Jorge. **Revolução Francesa e Iluminismo**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2016.

HARVEY, David. **Para entender O capital: Livro I**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **17 contradições e o fim do capitalismo**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

HERRERA FLORES, Joaquin. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. 20 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

JAPPE, Anselm. **As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor**. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2006.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

KURZ, Robert. **O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

LAFARGUE, Paul. **O direito à preguiça: refutação do direito ao trabalho de 1848**. 1. ed. São Paulo: Edipro, 2016.

LAKATOS, E. Maria; MARCONI, M. de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica: Técnicas de pesquisa**. 7 ed. – São Paulo: Atlas, 2010.

MARRIOTT, Emma. **A história do mundo para quem tem pressa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Valentina, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas 1845-1846**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Manifesto do Partido Comunista: 1848**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; ANTUNES, Ricardo (Org). **A dialética do trabalho: escritos de Marx e Engels**. 1. ed. Volume II. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

MARX, Karl; NETTO, José Paulo (Org). **O leitor de Marx**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira: 2012.

MARX, Karl. **A questão judaica**. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2002.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Miséria da filosofia: resposta à filosofia da miséria do senhor Proudhon**. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MASCARO, Alysson Leandro. **Crítica da legalidade e do direito brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

\_\_\_\_\_. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Direitos humanos: uma crítica marxista**. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010264452017000200109&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010264452017000200109&lng=pt&tlng=pt)>. Acesso em: 08 de fevereiro de 2019, 20:22:35.

MAZZEO, Antonio Carlos. **Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa**. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

MÉSZÁROS, István. **Filosofia, ideologia e ciência social**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

NAVES, Marcio Bilharinho. **Marx – ciência e revolução**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e o marxismo**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

ROSSO, Sadi Dal. **Mais trabalho!: a intensificação do labor na sociedade contemporânea**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

TRINDADE, José Damião de Lima. **Direitos humanos na perspectiva de Marx e Engels**. 1. ed. São Paulo: Alfa Omega, 2011.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 9. ed. São Paulo: Saraiva: 2015.

WOOD, Ellen Meiksins. **O império do capital**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

ZIZEK, Slavoj. **O ano em que sonhamos perigosamente**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2012.