

LIBERALISMO, DEMOCRACIA E A QUESTÃO DO TRABALHO

LIBERALISM, DEMOCRACY AND THE WORKING CONDITIONS

Ana Selva Castelo Branco Albinati*

RESUMO

Tendo como base o pensamento de Marx sobre o Estado – sua gênese e sua razão de ser –, refletimos aqui sobre a relação entre liberalismo e democracia e a tensão entre esses dois projetos no desenvolvimento do capitalismo e suas implicações sobre as condições de trabalho. Marx, ao analisar a diferença entre a relação Estado-sociedade que se verifica da passagem do mundo medieval ao mundo moderno, chama a atenção para a autonomização do Estado em relação à sociedade, processo que leva à cisão entre o indivíduo em sua vida privada e o cidadão. Contraindo-se à reflexão hegeliana que via no Estado moderno a possibilidade de reconciliação entre os interesses particulares e os interesses universais, Marx desvela o Estado como uma instância que se ergue sobre as contradições da vida social, sendo, por isso, impotente para resolvê-las. Pretendemos desenvolver neste artigo a questão: se o Estado responde aos antagonismos próprios da vida social, antagonismos vinculados ao modo de produção, o que é o Estado moderno senão o Estado liberal, quando seu pressuposto é a propriedade privada? E sendo assim, como compreender a relação entre liberalismo e democracia enquanto elementos da relação entre o Estado e a sociedade na modernidade?

PALAVRAS-CHAVE: Marx. Estado. Liberalismo. Democracia. Trabalho.

ABSTRACT

Based on Marx's thought about the State – its genesis and reason for being –, we reflect here on the relationship between liberalism and democracy and the tension between these two projects in the development of capitalism and its implications on working conditions. Marx, when analyzing the difference between the State-society relationship that occurs from the passage from the medieval to the modern world, draws attention to the autonomy of the State in relation to society, a process that leads to the split between the individual in his private life and as a citizen. In opposition to the Hegelian reflection that saw in the modern State the possibility of reconciliation between private interests and universal interests, Marx unveils the State as an instance that rises above the contradictions of social life, being, therefore, impotent to resolve them. We intend to develop in this article the question: if the State responds to the antagonisms proper to social life, antagonisms linked to the mode of production, what is the modern State if not the liberal State, insofar as its assumption is private property? And so, how to understand the relationship between liberalism and democracy as elements of the relationship between the State and society in modern times?

KEYWORD: Marx. State. Liberalism. Democracy. Work.

* Doutora em filosofia. Professora da PUC Minas. E-mail: anaselvaalbinati@gmail.com.

1 O ESTADO E O ESTADO LIBERAL

Marx, ao analisar a diferença entre a relação Estado-sociedade que se verifica da passagem do mundo medieval ao mundo moderno, chama a atenção para o fato de que no mundo medieval, havia uma continuidade entre as relações sociais, desiguais, hierárquicas, e sua expressão político-jurídico, na forma da manutenção dos privilégios “naturais”. Ele se refere a tal situação dizendo de uma “democracia da não liberdade”, ou seja, um momento em que não se verifica o reconhecimento da liberdade humana em sua universalidade, e em que a desigualdade social não entra em confronto ainda com o reconhecimento da igualdade formal entre os indivíduos.

Na sociedade feudal, identifica-se a presença explícita dos interesses privados na esfera política, a constituição política traduz de forma imediata a vida civil, marcada por toda sorte de privilégios. Marx (2005, p. 52) refere-se a essa situação dizendo que “na Idade Média a vida do povo e a vida política são idênticas. O homem é o princípio real do Estado, mas o homem *não livre*”, ou ainda caracteriza a Idade Média como “*a democracia da não liberdade.*”

Já o mundo moderno se caracteriza pela autonomização do Estado em relação à sociedade, processo que se dá gradativamente quando da substituição do modo de produção feudal pelo capitalismo, o que introduz uma transformação drástica na forma de organização social, na qual ocorre o descolamento do indivíduo de sua pertença comunal, o que se traduz em termos filosóficos pela “emergência do sujeito” e pelo individualismo na modernidade, com suas decorrências contraditórias: a possibilidade de autoexpressão, de autoconstituição, de liberdade frente ao afrouxamento dos laços hierárquicos, mas também de fragmentação dos laços comunais, de responsabilização individual por sua vida pessoal, o que, dadas as novas condições históricas nas quais a grande massa de trabalhadores se encontra desprovida de seus meios de produção, significa a disposição “livre” da força de trabalho desses indivíduos para o trabalho assalariado. O Estado moderno se caracteriza, segundo Marx, por uma relação de exterioridade em relação à vida civil, resguardando a universalidade que faltava aos “Estados de unidade substancial”, nos quais a tradução da vida civil se pautava pela manutenção da desigualdade e dos privilégios privados na esfera política.

Essa universalidade formalizada na modernidade, no entanto, se relaciona com a fragmentação da vida civil moderna de forma semelhante ao que se verifica no fenômeno

religioso. A constituição política moderna é “o céu de sua universalidade em contraposição à *existência terrena* de sua realidade” (MARX, 2005, p. 51).

É a fragmentação vivida pelos indivíduos privados que sustenta a universalidade idealizada no Estado e na figura do cidadão. Marx percebe na política a mesma relação “espiritual” que se estabelece entre o céu e a terra, entre o reino da idealidade e o campo de batalha dos interesses conflitantes, e daí a sua consideração na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, do Estado como sendo a forma profana de alienação, nos mesmos moldes que a religião seria a sua forma sagrada.

O Estado proclama uma igualdade e uma universalidade em contraposição à efetiva realidade da vida social. De acordo com Marx, esse estado de coisas começa a se revelar não como um “acidente” na relação do Estado com a sociedade, para o qual, por exemplo, a democracia poderia ser o corretivo, mas como a relação real e possível entre a esfera política e a esfera social na sociedade moderna.

Esclarecendo com mais rigor a gênese do Estado, ele dirá na *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*, de 1844, que:

O Estado descansa na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*. Daí que a *administração* deva limitar-se a uma atividade *formal e negativa*, pois sua ação termina ali onde começa a vida civil e seu trabalho. Mais ainda, frente às consequências que derivam do caráter antissocial desta vida civil, desta propriedade privada, deste comércio, desta indústria, deste mútuo saque dos diversos círculos civis, é a *impotência* a lei *natural* da administração. Com efeito, este desgarramento, esta vileza, *esta escravidão da vida civil* constitui o fundamento natural em que se baseia o Estado *moderno*, do mesmo modo que a *sociedade civil da escravidão* constituía o fundamento sobre o qual descansava o Estado *antigo*. (MARX, 1987, p. 513, grifos nossos).

Uma vez que o Estado moderno se sustenta sobre a sociabilidade marcada pelos interesses particulares antagônicos, não se pode esperar dele uma erradicação dessas mazelas, mas tão somente a eternização delas de maneira administrada. Dessa forma é que Marx argumenta que, mesmo nos países mais desenvolvidos politicamente, permanecem essas mazelas sociais. Assim, os bolsões de miséria identificados em todos os países modernos são tidos como elementos constituintes, para os quais o Estado só pode propor a assistência social conjugada com a penalidade jurídica.

O aspecto a ser ressaltado na análise de Marx é a determinação das limitações originárias do Estado, o que determina a impotência não de um partido ou outro que esteja na

administração, mas do Estado enquanto tal. Se assim é, nenhuma “vontade política”, por mais que pretenda efetivar uma boa administração, será suficiente para levar a cabo as transformações sociais necessárias para dirimir as questões da miséria. A esperança de que a questão social possa ser resolvida através da política se baseia, de acordo com Marx, em uma incompreensão dos limites da política. Esse aspecto é o que José Chasin desenvolverá, compreendendo-o como uma determinação ontonegativa da politicidade. Vale dizer, uma concepção da política não como um atributo inerente à vida humano-social, mas como uma necessidade socialmente posta em virtude mesmo da incapacidade de autorregulação da sociedade. Dessa forma, o Estado é sintoma de uma insuficiência da vida social, e em razão disso, o foco de Marx se volta, a partir de 1844, para o estudo da sociedade civil.¹

O ponto de inflexão na ruptura com a ideia de Estado racional se encontra na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, de 1843, na qual o autor reflete sobre a possibilidade de superação da dicotomia Estado-sociedade através da democracia, compreendendo a democracia como o gênero de Estado em que este seria a “totalidade da existência de um povo”, porque daria forma ao conteúdo concreto da vida civil. Mas, para além da democracia como a verdade do Estado, surge nesse mesmo texto, o reconhecimento de que o Estado se comporta como esfera de universalização dos interesses particulares dos estamentos privilegiados. Instaura-se, nesse momento, uma dupla tematização, a primeira guiada pela ideia de que o Estado, se não é a efetiva transcrição dos interesses da sociedade civil, é simplesmente uma *representação*; e a segunda que avança na trilha aberta pelo desvelamento do caráter particularista do Estado frente à divisão social.

Quando da análise da propriedade privada e do direito de primogenitura defendidos por Hegel, Marx (2005, p. 114) observa que “a constituição é, portanto, aqui, a *constituição da propriedade privada*” e, mais que isso, que “a verdadeira razão da propriedade privada, a *posse*, é um *fato*. A sociedade converte a posse de fato em posse de direito, em *propriedade privada*” (p. 116).

Esses novos elementos preparam a ruptura com a ideia de Estado racional e apontam o caráter material do Estado em contraposição àquela caracterização inicial do Estado como instância de universalidade abstrata. Nesse momento, a democracia significa em Marx tão somente a melhor forma do Estado, mas já se deixa entrever a crítica que seguirá a esse texto ao caráter antissocial do Estado.

¹ A esse respeito, indicamos a coletânea de artigos de José Chasin na Revista Ensaios Ad Hominem, v.1, tomo III – Política: a determinação ontonegativa da politicidade. São Paulo, 2000.

O estudo da anatomia da sociedade civil, que se inicia a partir daí, leva-o de forma decisiva a uma consideração do Estado e sua expressão jurídica como decorrentes – e não fundantes – da ordem social. A expressão consequente desse reconhecimento se encontra na *Ideologia alemã*, quando Marx e Engels afirmam a transposição concreta da ordem social na forma do Estado, contrariamente à ilusão de um Estado e de um direito racionais:

Como o Estado é a forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e que sintetiza a sociedade civil[-burguesa] inteira de uma época, segue-se que todas as instituições coletivas são mediadas pelo Estado, adquirem por meio dele uma forma política. Daí a ilusão, como se a lei se baseasse na vontade e, mais ainda, na vontade separada de sua base real [realen], na vontade livre. (MARX; ENGELS, 2007, p. 76).

Para o que nos interessa neste momento, cumpre perguntar então: se o Estado responde administrativamente aos antagonismos próprios da vida social, antagonismos vinculados ao modo de produção, o que é o Estado moderno senão o Estado liberal, quando o seu pressuposto é a propriedade privada? Não poderíamos associar imediatamente o modo de produção capitalista com o liberalismo econômico, e suas facetas social e política, tal qual se anuncia a partir de Locke? E se assim for, como pensar a relação entre liberalismo e democracia como parametrizações da relação entre o Estado e a sociedade na modernidade?

2 LIBERALISMO E DEMOCRACIA

O reconhecimento jurídico dos princípios que se instauram a partir da modernidade – igualdade e liberdade – se coloca como o reconhecimento da novidade do mundo moderno, sem a qual ficaria inviabilizada a compra e a venda da mercadoria específica para a reprodução e a ampliação do capital, que é a força de trabalho. Observa Marx (2011, p. 298):

Igualdade e liberdade, por conseguinte, não apenas são respeitadas na troca baseada em valores de troca, mas a troca de valores de troca é a base produtiva, real, de toda *igualdade e liberdade*. Como ideias puras, são simples expressões idealizadas dessa base; quando desenvolvidas em relações jurídicas, políticas e sociais, são apenas essa base em uma outra potência.

O reconhecimento da legalidade objetiva do modo de produção capitalista esclarece a relação reflexiva que se estabelece entre as instâncias sociais, sobretudo o Estado e o direito,

que se encarregam de tornar inteligíveis tais leis, sustentadas sobre os sujeitos de direitos, iguais e livres proprietários de mercadorias que se confrontam no mercado. A generalização da produção de mercadorias se suporta sobre a generalização da mercantilização da força de trabalho. Uma vez que as mercadorias não podem ir sozinhas ao mercado, há que se regulamentarem as condições de seus possuidores como proprietários livres e iguais, como pessoas jurídicas. O que leva Pachukanis (2017, p. 83) a afirmar: “O homem se transforma em sujeito de direito por força daquela mesma necessidade em virtude da qual o produto natural se transforma em mercadoria dotada da enigmática qualidade do valor”².

Marx observa que no direito romano, ainda que houvesse um precário desenvolvimento da troca, já se observava “as determinações da pessoa jurídica, precisamente as do indivíduo de troca”, o que, conjugado à situação social diferenciada em estamentos, excluía os servos como não pessoas, pois não podiam ser proprietários. A compreensão que o autor tem da Idade Média como sendo uma *democracia da não liberdade* se baseia na limitação própria desse momento, suplantada na passagem ao mundo moderno, na qual tem-se que

[...] na medida em que agora essa diversidade natural dos indivíduos e das próprias mercadorias [...] constitui o motivo para a integração desses indivíduos, para a sua relação social como trocadores, relação em que são pressupostos e se afirmam como iguais, à determinação da igualdade soma-se a da liberdade. (MARX, 2011, p. 186-187).

Ou seja, a pessoa jurídica que no mundo antigo-medieval se encontrava como um igual no momento da troca, recebe uma nova determinação, a de sujeito livre, no mundo moderno. Não por acaso, Hegel, ao tematizar sobre a liberdade, enfatiza a sua expressão exterior na propriedade, uma possibilidade que se coloca apenas na modernidade. Essas duas determinações, em sua generalidade, passam a dar inteligibilidade ao novo momento econômico. No entanto, se tais liberdade e igualdade jurídicas são afirmadas necessariamente no que se refere à esfera da circulação, Marx tratará de desvendar o caráter e o limite desses princípios ao demonstrar o que ocorre no porão da produção. É sobre essa duplicidade de

² As nuances desse processo jurídico, para além da generalidade como é apresentada por Pachukanis, vêm sendo objeto de estudos de Vitor Sartori em vários artigos, dentre os quais sugerimos ao leitor: “Crítica da economia política e crítica ao direito: uma teoria do direito marxiana?” (REVISTA CULTURAS JURÍDICAS, v. 4, p. 55-86, 2017); “Acerca da categoria de pessoa e de sua relação com o processo de reificação em O Capital de Karl Marx: um debate com Pachukanis” (CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA, v.1, p. 6-37, 2019), “Fetichismo, transações jurídicas, socialismo vulgar e capital portador de juros: o livro III de O Capital diante do papel ativo do direito” (REVISTA DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ECONOMIA POLÍTICA, v. 1, p.124-154, 2019).

igualdade-não igualdade, liberdade-não liberdade que se sustenta a possibilidade de autovalorização do capital.

Por seu turno, o Estado se encarrega de administrar os conflitos tendo como base tal legalidade específica da sociabilidade burguesa. É nesse sentido que cabe a pergunta: o Estado moderno não é sempre o Estado liberal? E poderíamos responder: sim, mas nos seus cinquenta tons de cinza. Ou seja, na sua relação com a democracia, com a afirmação da igualdade, em cada momento específico, em cada configuração específica da relação capital-trabalho, em cada relação específica dos Estados frente à ordenação mundial e aos imperativos da ordem econômica.

Poderia parecer à primeira vista embaraçosa a conciliação entre a liberdade e a igualdade, que fundamentam o liberalismo e a democracia. Mas não nos deixemos enganar. Tais princípios se colocam na modernidade como pares reconfigurados no interior dos limites correspondentes à dinâmica do capitalismo, ou seja, tendo como pressuposto inarredável a propriedade privada. A esse respeito, recorreremos à análise de Chasin (2000, p. 121):

É impossível dissolver o nexos fundamental entre ambos, que se revela precisamente pela clivagem entre o público e o privado, em consequência da qual liberalismo e democracia são formas particulares de liberdade – a primeira a vigor no interior da vida privada e a segunda nas fronteiras da vida pública.

Chasin (2000, p. 121) retoma aqui a análise de Marx acerca da relação entre o Estado e a sociedade na modernidade, na qual se dá a cisão entre as esferas pública e privada, entre o cidadão e o indivíduo privado, para concluir que “não dá pra exaltar a democracia e execrar o liberalismo”.

Tal análise retém o fundamental das considerações que Marx desenvolve sobre a democracia. Nesse sentido, me parece relevante a compreensão de Chasin do liberalismo e da democracia como formas específicas de liberdade no interior do capitalismo, o que aponta, portanto, as suas limitações.

Em Marx, a consideração da democracia como a melhor forma do Estado se mantém apenas no sentido de que ela permite a formulação das contradições próprias à sociabilidade burguesa, e garante as condições mínimas de sua reprodutibilidade de forma menos penosa para a classe trabalhadora. Mas a democracia é forma de liberdade capitalista, presa à sua condição de não realização concreta, material, ainda que o tom de cinza do Estado possa se apresentar momentaneamente mais claro. Como se expressa Lênin (1978, p. 24):

Nós somos partidários da república democrática como sendo a melhor forma de governo para o proletariado sob o regime capitalista, mas andaríamos mal se esquecêssemos que a escravidão assalariada é o quinhão do povo mesmo na república burguesa mais democrática.

Se assim é, termos tais como “democracia liberal”, “democracia social”, “liberalismo social”, “liberalismo democrático” fazem parte do mesmo espectro, não como termos contrapostos, mas como possibilidades historicamente dadas, em disputa, cuja correlação acontece em função do movimento cíclico do desenvolvimento econômico e das capacidades das forças sociais em luta. A história complexa desses termos, com as nuances que assumiram ao longo da modernidade, exigiria um trabalho à parte, ao qual não podemos nos dedicar agora. Mas, de forma concisa e evidentemente lacunar, tomando a determinação marxiana do Estado como expressão derivada da forma social, e o reconhecimento da ordem social como assentada sobre o modo de produção, os termos liberalismo e democracia orbitam sobre as condições concretas da vida social a cada momento histórico, tornando-se por vezes substantivos e por vezes adjetivos. Mas sempre presos pelo liame concreto da esfera econômica que substancialmente é liberal, pautada sobre a defesa da propriedade privada – que inclui a propriedade privada dos meios de produção – como elemento limite das transformações sociais.

Nesse sentido, a tematização de Marx acerca da possibilidade de extinção do Estado significa a superação desse limite intransponível no quadro da sociedade burguesa. Superação na qual o próprio sentido de democracia estaria ultrapassado, uma vez que a retomada das forças sociais pelo conjunto dos indivíduos sociais – e não mais estranhadas na sua forma política –, significaria a superação do substantivo “democracia” pelo adjetivo “social”. Socialismo entendido não como etapa final do desenvolvimento histórico-social, mas como possibilidade historicamente posta de ruptura dos entraves específicos da forma de produção capitalista que aprisionam as potencialidades de desenvolvimento social no interior estreito das liberdades democráticas, atreladas à base da propriedade privada. É nesse sentido que observa Chasin (2000, p. 98): “Entre democracia e emancipação põe-se, assim, a diferença que há entre forma de dominação e efetivação da liberdade. Ao limite, na vigência da segunda, fica excluída a primeira, no mínimo, por inutilidade”.

A outra possibilidade também comparece, e parece comparecer com muito mais força na atualidade, em relação a uma “democracia liberal”. Seria não a superação da democracia por via social, mas a supressão da democracia por via econômica. O adjetivo “liberal”

atropela a democracia e se afirma substantivamente como liberalismo sem mais pudores sobre a perspectiva social de direitos e garantia da vida. Em outras palavras, o liberalismo se mostra como o que sempre foi, princípio determinativo da sociabilidade capitalista que, em seu movimento, admite no plano político uma face mais ou menos democrática. A esse respeito, vale lembrar o que dizia Mézaros (2002, p. 209): “O aperfeiçoamento da igualdade formal e da desigualdade substantiva pertencem ao modo normal de funcionamento do sistema do capital”.

3 NEOLIBERALISMO E NECROPOLÍTICA

A questão com que nos deparamos agora é a seguinte: se assim se deu no desenvolvimento do sistema do capital, não estaríamos vivendo um momento dramático no qual sequer a igualdade formal é ainda referência ideológica? E esse atropelo de qualquer resquício de sua contrapartida democrática não seria exatamente a característica do neoliberalismo?

A bifurcação antevista por Marx entre socialismo ou barbárie poderia hoje ser traduzida nas duas possibilidades de superação da democracia pela reconfiguração da forma de produção por meio do socialismo, ou da supressão da democracia pelo acirramento selvagem das condições de valorização do capital através do neoliberalismo, que diferentemente do liberalismo clássico, se assume liberado das preocupações sociais e dos pudores morais que caracterizavam os ideólogos clássicos, representantes de um momento revolucionário da burguesia, tais como Locke, Adam Smith, Kant.

Se Locke ainda justificava a propriedade privada com base no trabalho, se Adam Smith reservava ainda ao Estado uma política de minimização do embrutecimento resultante da eficaz divisão técnica do trabalho e se mantinha na perspectiva de uma riqueza das nações, se Kant confiava ao mercado internacional a possibilidade da “paz perpétua”, tudo isso se esvai quando da explicitação mais plena das contradições inerentes ao desenvolvimento da produção capitalista, de forma que essa ideologia, que guardava correspondência com a ascensão revolucionária da classe burguesa frente à aristocracia e aos entraves feudais, cede terreno a uma ideologia descaradamente apologética do capital. O Estado liberal que deveria se manter apenas responsável pelas questões públicas – o que nunca foi (Marx já chamava atenção para as obras públicas como forma de favorecimento das empresas privadas) –,

termina por se dobrar claramente aos interesses do grande capital em sua necessidade de autopreservação diante das crises que lhe são inerentes.

A crise do capital, relacionada aos limites de sua composição orgânica, expressa sua contradição fundamental – a necessidade constante do incremento das forças produtivas na forma do capital constante, e a manutenção da riqueza na forma da mercadoria, atrelada portanto à medida “miserável” do tempo de trabalho – e nos conduz à situação que vivenciamos hoje: os custos da crise são, em grande parte, transferidos para a classe trabalhadora, e o Estado revela completamente a sua justiça de classe, através dos mecanismos necessários ao novo ciclo de acumulação capitalista: reforma trabalhista, desregularização do trabalho, formas inusitadas de extração do mais-valor, reforma previdenciária, todas elas apontando no sentido da precarização do trabalho e perda de direitos. A promíscua relação entre o Estado, o direito e os interesses de grupos econômico se mostra mais claramente, atingindo diferentemente os Estados no interior do capitalismo global. Nesse momento, a perspectiva de uma política democrática, distributiva, respaldada por uma bem-intencionada teoria da justiça parece absolutamente pueril.

A forma como a esfera econômica impacta sobre as demais dimensões da vida social é colocada nos seguintes termos por Chasin (2000, p. 40):

O Estado, na atualidade da globalização econômica, evidencia com mais transparência sua natureza de agente do capital; enquanto tal se destaca pelo dinamismo no plano da política internacional e pelo refluxo de sua aparente dimensão autônoma, mesmo porque a mundialização dos mercados é intrinsecamente acentuação da predominância da economia como determinação em última instância das formações em sua totalidade. É, por assim dizer, a autonomização do econômico em face de todas as outras determinações reais.

Pode-se acrescentar a essa compreensão o fato de que, em um sistema global, a situação concreta de cada Estado na malha dessa totalidade implica uma unidade de desigualdades que atinge diferentemente cada país. De acordo com Manzano (2019, p. 197):

Para exercer o seu alcance global, o capitalismo precisa dos Estados nacionais para manter as condições vitais ao sucesso de suas operações, ou seja, todo um aparato legal, político, administrativo e coercitivo capaz de prover a ordem necessária à manutenção do sistema de propriedade privada numa situação de cada vez mais violenta desigualdade. Além disso, o capital global se beneficia do desenvolvimento desigual e da diferenciação existente nas diversas economias do mundo, uma vez que estas podem fornecer recursos naturais e força de trabalho abundantes e baratos, ao mesmo tempo, os Estados nacionais controlam a mobilidade dos trabalhadores. A

forma política do capitalismo global, portanto, não é um Estado global, mas um sistema global de múltiplos Estados locais.”

Em vista dessa visível regência econômica que atropela as mediações reguladoras da relação entre liberdade e igualdade, é que se pode dizer do fim do casamento entre capitalismo e democracia, que encontra no Estado neoliberal a sua expressão como supressão da democracia, como atropelo do direito – mesmo na formalidade de suas asserções, como instrumento incapaz de levar adiante as políticas de garantia mínima de moradia, saúde e educação –, o que conduz à entrega dessas dimensões sociais ao mercado. De uma forma geral, se pode dizer que o capitalismo está abandonando suas máscaras de normalidade jurídicas.

Refletir sobre essa nova condição do Estado na atualidade requer ultrapassar a perspectiva puramente política, que localiza o problema no Estado e que supõe resolvê-lo por via política. A “impotência” da política se mostra em toda crueza nos nossos tempos, como decorrência da lógica do desenvolvimento do capital que, como adverte Marx (2011, p. 588), é “a contradição em processo”.

No livro III de *O capital*, o autor aponta a contradição na própria essência do modo de produção capitalista:

Com a queda progressiva do capital variável em relação ao capital constante, a produção capitalista gera uma composição orgânica cada vez mais alta do capital total, que tem como consequência imediata o fato de que a taxa do mais-valor, mantendo-se constante e inclusive aumentando o grau de exploração do trabalho, se expressa numa taxa geral de lucro sempre decrescente. [...] A tendência progressiva da taxa geral de lucro à queda é, portanto, apenas *uma expressão, peculiar ao modo de produção capitalista*, do desenvolvimento progressivo da força produtiva social do trabalho. (MARX, 2017, 250-251).

Enquanto contradição, isso se encontra no fato de que tal riqueza social se converta em propriedade do capital. O capital constante revela em que medida o conhecimento social foi convertido em força produtiva e apropriado pelo capital. O que é produção do intelecto geral, a riqueza social na sua forma de ciência, é apropriado pelo capital e apresentado como obra do capital. Nesse contexto, diante da diminuição do tempo socialmente necessário e, portanto, de diminuição do valor da mercadoria unitária, chega-se a uma crise de superprodução. Em vez de tempo livre, tem-se a apropriação do trabalho intelectual, na vanguarda do desenvolvimento das forças produtivas, conjugada com novas formas de exploração e

precarização das condições de trabalho e salário, mantendo-as sob a ameaça do desemprego estrutural.

Tal investida do capital contra o trabalho faz parte das contratendências do declínio da taxa geral de lucro examinadas por Marx, que incluem aumento do grau de exploração do trabalho e compressão do salário abaixo do seu valor. A tendência de queda da taxa geral de lucro como decorrência da própria expansão da capacidade produtiva provoca a necessidade de reordenação do processo, na qual a retomada do crescimento do capital se dá através do sacrifício da classe trabalhadora. Nesse momento, o que se tem é a expansão de uma “pletora de capital” desvinculado da forma imediata do capital industrial:

A assim chamada pletora do capital refere-se sempre essencialmente à pletora daquele capital para o qual a queda na taxa de lucro não é compensada por sua massa – e esse é sempre o caso das novas ramificações do capital, recém-formadas – ou à pletora que esses capitais, incapazes de uma ação autônoma, põem à disposição dos grandes ramos de negócios na forma do crédito. Essa pletora do capital surge das mesmas circunstâncias que produzem uma superpopulação relativa e constitui, por isso, um fenômeno complementar desta última, embora ambos estejam situados em polos opostos: o capital desocupado, de um lado; a população desocupada, de outro. (MARX, 2017, p. 290).

Se o crescimento das forças produtivas na forma do intelecto geral poderia levar à superação do capitalismo, também pode levar e tem levado às dramáticas condições dos indivíduos, não só como trabalhadores, mas como cidadãos de segunda classe, sem direitos à educação, à saúde, à moradia, à segurança.

Assim como Marx não tinha uma leitura teleológica da história, temos que analisar essas duas possibilidades a partir da lógica do capital. A possibilidade de superação, ao ser negada, acaba produzindo uma reprodução do *mesmo*, cujo engessamento na reafirmação, já anacrônica, da forma da riqueza social como mercadoria, leva ao aumento das agruras sociais, e a uma cada vez mais crescente penetração dos imperativos do capital na capilaridade da vida cotidiana. Não levando a um controle consciente e racionalizado da divisão do trabalho e da produção, que possa redefinir a riqueza social não mais na forma da mercadoria, resta ao capitalismo administrar esse fenômeno a favor de sua reprodução, o que paulatinamente leva à corrosão da contrapartida democrática na organização social.

É o que Wolfgang Streeck (2018) aborda na obra *Tempo comprado*: a crise adiada do capitalismo democrático, ao analisar as mudanças verificadas a partir dos anos 1970, em três aspectos correlacionados: no campo econômico com a redução do crescimento nos países capitalistas centrais, o aumento da desigualdade e do endividamento; no campo dos conflitos

políticos, com o deslocamento das questões do mercado de trabalho para a esfera da política social, atingindo as demandas democráticas; no campo estatal, com a transformação do Estado fiscal em Estado endividado e, posteriormente, em Estado de consolidação (*Konsolidierungsstaat*), termo criado pelo autor para designar a nova forma de Estado responsável por garantir as condições de “austeridade” necessárias para a transição econômico-social ao neoliberalismo, colocando as obrigações com os credores acima das obrigações sociais.

Comprar tempo é a tradução literal de uma expressão inglesa “[...] buying time – que significa adiar um acontecimento iminente, na tentativa de ainda o impedir” (STREECK, 2018, p. 45), como esclarece o autor. Ele se volta sobre o processo de dissolução do regime do capitalismo democrático do pós-guerra, quando a perda de direitos sociais ocorre em função de alguns mecanismos econômicos que culminam no endividamento do Estado, uma vez liberado o capital de sua função produtiva em vista da superprodução, o que leva ao crescimento inaudito do capital financeiro. Esse seria um limite do capitalismo democrático, uma vez que o Estado endividado se verga às exigências do mercado financeiro que, para garantir seu retorno através do infinito pagamento de juros da dívida, obriga o Estado ao desinvestimento nos setores sociais. Afinal, “os Estados do capitalismo avançado devem ser reestruturados de forma a merecer a confiança dos detentores e gestores do capital” (p. 107) Essa constatação já se encontra em Marx, na *Ideologia alemã*:

Com o desenvolvimento e a acumulação da propriedade burguesa, isto é, com o desenvolvimento do comércio e da indústria, os indivíduos se tornaram cada vez mais ricos, ao passo que o Estado se tornou cada vez mais endividado. Esse fato já emergira nas primeiras repúblicas comerciais italianas, atingira o seu ápice mais tarde, a partir do século passado, na Holanda, sendo que agora volta a ocorrer na Inglaterra. Precisamente por isso também se evidencia que, tendo a burguesia juntado algum dinheiro, o Estado é obrigado a mendigar junto a ela, acabando, na prática, por ser comprado por ela. (MARX; ENGELS, 2007, p. 349).

E desenvolve a questão no *Capital*:

A dívida pública, isto é, a alienação (*Veräusserung*) do Estado – seja ele despótico, constitucional ou republicano – imprime sua marca sobre a era capitalista. A única parte da assim chamada riqueza nacional que realmente integra a posse coletiva dos povos modernos é ... sua dívida pública. [...] A dívida pública torna-se uma das alavancas mais poderosas da acumulação primitiva. Como com um toque de varinha mágica, ela infunde força criadora no dinheiro improdutivo e o transforma assim, em capital, sem que, para isso, tenha necessidade de se expor aos esforços e riscos inseparáveis da aplicação industrial e mesmo usurária. Na realidade, os credores do

Estado não dão nada, pois a soma emprestada se converte em títulos da dívida, facilmente transferíveis, que, em suas mãos, continuam a funcionar como se fossem a mesma soma de dinheiro vivo. Porém, ainda sem levarmos em conta a classe de rentistas ociosos assim criada e a riqueza improvisada dos financistas que desempenham o papel de intermediários entre o governo e a nação, e abstraindo também a classe dos coletores de impostos, comerciantes e fabricantes privados, aos quais uma boa parcela de cada empréstimo estatal serve como um capital caído do céu, a dívida pública impulsionou as sociedades por ações, o comércio com papéis negociáveis de todo tipo, a agiotagem, numa palavra: o jogo da Bolsa e a moderna bancocracia. (MARX, 2013, p. 824-825).

O papel do Estado a favor da propriedade privada se revela em toda a sua nudez quando se avoluma o endividamento. Assim, como observa Streeck (2018, p. 92) é previsível

[...] a tentativa de libertação definitiva da economia capitalista e de seus mercados – não dos Estados, uma vez que os primeiros continuarão a ser dependentes da proteção dos últimos em muitos aspectos, mas da democracia enquanto democracia de massas, de acordo com a forma que esta assumia no regime do capitalismo democrático. Hoje, os meios para dominar as crises de legitimação por meio da criação de ilusões de crescimento parecem esgotados.

A compra de tempo por parte dos donos do capital se exerce hoje, segundo o autor, “pelos bancos centrais que, mais do que nunca, se tornaram o verdadeiro governo das pós-democracias capitalistas, independentes de eleições, parlamentos, governos, sindicatos, etc.” (STREECK, 2018, p. 27). Isso significa dizer de uma autonomia crescente da economia frente às instâncias reguladoras do Estado e do direito. O chamado Estado de consolidação, refém do endividamento, se dobra a uma “transição para uma constituição econômica hayekiana, com a defendida separação entre economia e democracia” (STREECK, 2018, p. 30).

Nesse momento tem-se “a devolução total ou parcial de cada vez mais funções estatais à sociedade, em especial à economia do mercado – desde os sistemas de pensões, passando pelos cuidados com a saúde e pela formação, até a responsabilidade pelo nível de emprego” (STREECK, 2018, p. 118).

E aqui estamos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se as perspectivas não parecem favoráveis, abre-se, no entanto, uma outra possibilidade a partir do desvelamento das relações entre a esfera econômica e as mediações sociais. Pachukanis (2017, p. 80) diz algo interessante a respeito das ideologias:

Toda ideologia morre junto com as relações sociais que a engendraram. Contudo, esse desaparecimento definitivo é precedido por um momento em que a ideologia, sob o ataque a ela dirigido por sua crítica, perde a capacidade de encobrir e ocultar as relações sociais a partir das quais se desenvolve. O desnudamento das raízes de uma ideologia é o sinal cabal de que seu fim se aproxima.

Talvez estejamos nos aproximando desse momento no qual o movimento do capital, em sua necessidade imperativa de contornar suas crises, rompe com sua contrapartida democrática, sua roupagem político-jurídica e nos oferece uma visão mais clara da subordinação da existência social à sua forma mais fetichizada, como capital financeiro, que põe a seu serviço os Estados.

Se, como supõe Pachukanis, o desnudamento das raízes de uma ideologia é um sinal de seu fim, isso não significa, por parte do autor, uma postura idealista que credita à consciência um peso superdimensionado. Podemos compreender tal afirmação entendendo esse momento como um ponto de fratura no qual uma ideologia já não corresponde à realidade que busca espelhar, em função de um componente novo objetivo, que a contrasta. Esse elemento novo pode ser o aprofundamento de uma tensão a tal ponto que essa ideologia não se sustente mais.

Nesse sentido, retomar Marx é fundamental: partimos da indicação do autor da tendencialidade, própria da dinâmica capitalista, do implodir da medida do tempo socialmente necessário como medida do valor, o que levaria a teoria do valor-trabalho à sua própria extinção histórica, pois essa teoria é o reconhecimento de uma situação social circunscrita à sociedade capitalista.

Quanto mais se desenvolve essa contradição, mais se evidencia que o crescimento das forças produtivas não pode ser confinado à apropriação do trabalho excedente alheio, mas que a própria massa de trabalhadores tem de se apropriar do seu trabalho excedente. Tendo-o feito – e com isso o “tempo disponível” deixa de ter uma existência contraditória –, então, por um lado, o tempo necessário de trabalho terá sua medida nas necessidades do indivíduo social, por outro, o desenvolvimento da força produtiva social crescerá com tanta rapidez que, embora a produção seja agora calculada com base na riqueza de todos, cresce o tempo disponível de todos. Pois a verdadeira riqueza é a força produtiva desenvolvida de todos os indivíduos. Nesse caso, o tempo de trabalho não é mais de forma alguma a medida da riqueza, mas o tempo disponível. (MARX, 2011, p. 590-591).

Se tal passagem não se realiza, tem-se um entrave à própria produtividade e ao processo de emancipação dos indivíduos. A visão de Marx concatena desenvolvimento da produtividade e desenvolvimento humano-social, em sua contraditoriedade, seus entraves específicos e suas possibilidades de superação. Diante desse quadro, há que se tomar cuidado

para não se iludir por soluções que parecem mais imediatas. A imbricação entre trabalho, capital e Estado forma uma unidade complexa, que não se resolve simplesmente por via política, ainda que necessariamente precise desta como meio.

Chasin (2000, p. 98) dizia na década de 80 do lugar da democracia no processo de emancipação:

Na presença brutal da dominação sobre o trabalho, que fazer em prospectiva com a ideia e a prática da democracia?

Em primeiro lugar, é obvio, retomá-la como política. Ou seja, como mediação, instrumento, e nesse sentido pensá-la na sua real estrutura reprodutora de nexos e liames substantivos. E assim compreendê-la para além de uma simples mágica angelical das formas. Se ela só pode ganhar a trama e a lógica de sua matriz, se ela só pode ser política como política da “sociedade civil”, então sua verdade, sob a regência do capital, só pode ser ou a conhecida *verdade liberal dos proprietários* ou então a *verdade possível dos trabalhadores* que neguem a placenta do capital. Ou seja, a democracia poderá ser mediação, ferramenta de combate, na medida em que não for tomada como verdade parcial e limitada da emancipação, mas compreendida como tendo na emancipação a sua verdade real e global. (grifos do autor/nosso?).

Esse esclarecimento parece pertinente se quisermos manter no horizonte uma via resolutiva para a questão social. Embora o momento atual se apresente ainda de forma mais dramática, a própria nudez com que as mediações políticas aparecem na sua conexão com os interesses econômicos recoloca como necessidade a reflexão acerca da ação política como *metapolítica*, ou seja, ação que não vê na via política o acabamento de suas perspectivas, mas que coloca para além disso, a retomada da emancipação do trabalho como tarefa intransponível para se refletir sobre a emancipação humano-social. Em outras palavras, resgatar as determinações gerais e específicas do trabalho, a compreensão do tripé trabalho-capital-Estado, a diferença entre emancipação política e emancipação humana, são aspectos que, mais que nunca, se colocam como carentes de entendimento, se se pretende de fato ultrapassar os limites e entraves que são próprios da sociabilidade burguesa e de sua esqualida democracia.

Não podemos nos esquecer da advertência de Marx, em 1848, na *Nova Gazeta renana*: “O crédito repousa sobre a certeza de que a exploração do trabalho assalariado pelo capital, do proletariado pela burguesia, dos pequeno-burgueses pelos grandes burgueses prossiga do modo habitual.” (MARX, 2010a, p. 333).

A perspectiva de um agravamento dessa exploração é o que se pode esperar quando do desvelamento da natureza do Estado, forçado pelo próprio movimento cíclico e acumulativo do capital. É necessário pensar o lugar derivado – e não fundante – do Estado e do direito,

trabalhar na exaustão e explicitação dos seus limites e no sentido de sua superação. Há uma célebre determinação marxiana em seu artigo “A burguesia e a contrarrevolução”:

Jamais o escondemos. Nosso terreno não é o terreno do direito, é o terreno revolucionário. O governo agora acaba de abandonar, por sua vez, a hipocrisia do terreno do direito. Colocou-se sobre o terreno revolucionário, pois também o terreno contrarrevolucionário é revolucionário. (MARX, 2010a, p. 318).

Gostaria de chamar atenção para os seguintes pontos: em primeiro lugar, para a celebridade da primeira frase – na qual o autor aponta os limites do direito e da luta jurídica –, mas não do restante da proposição: o reconhecimento de Marx de que também o governo abandona o terreno do direito. E quando isso se dá? Quando o direito se mostra uma hipocrisia, ou seja, quando ele não mais corresponde, enquanto expressão ideológica, a um certo estado de coisas social, e assim não cumpre mais adequadamente a sua função prática, quando se avança irremediavelmente no sentido de uma crise de legitimação. E isso se dá quando o poder econômico aparece desvelado sobre as ações do governo. Não tendo mais saída, tem-se então que o Estado de direito é atropelado. As máscaras jurídicas caem e o Estado é obrigado a ser mostrar o que é, Estado de classe, Estado substantivamente liberal ao qual não se pode mais colar o adjetivo democrático.

Por outro lado, assumir o terreno revolucionário do ponto de vista da esquerda é compreender a dinâmica histórico-social que se digladiava entre “comprar tempo” para o capitalismo, mantendo seus pressupostos – o trabalho como produtor de valor – e sua superação, que só pode ser alcançada tendo como perspectiva o trabalho como produtor de riqueza social, rompendo o tripé trabalho-Estado-capital. Evidentemente que tal possibilidade não se coloca na imediatez da nossa experiência histórica, mas esclarecê-la, mantê-la como perspectiva e atuar em consonância com ela nos embates concretos da atualidade é a tarefa que temos para hoje.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. A determinação ontonegativa da politicidade. **Revista AdHominem**, São Paulo, n. 1, tomo III, p. 91-100, 2000.

LÊNIN, Vladimir I. **O estado e a revolução**. São Paulo: Hucitec, 1978.

MANZANO, Sofia. **Economia política para trabalhadores**. São Paulo: ICP, 2019.

MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” por um prussiano. *In: MARX, Karl. Escritos de juventud*. México, Fondo de cultura económica, 1987.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. **Nova gazeta renana**. São Paulo: EDUC, 2010a.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O capital I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **O capital III**. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MÉSZAROS, Istvan. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.

PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

STREECK, Wolfgang. **Tempo comprado: a crise adiada do capitalismo democrático**. São Paulo: Boitempo, 2018.